GLOBAL AFRICA

Indexée sur /Indexed on
AJOL DOAJ Scopus

Maarifa ya kinga, kujua jinsi ya kulinda

Protective Knowledges, The Wisdom to Protect

Savoirs protecteurs, savoir protéger

معارف وقائيّة، ومعرفة وسائل الوقاية

À PROPOS

La revue *Global Africa* accueille des réflexions sur les enjeux globaux et leurs défis saisis à partir de l'Afrique et de ses diasporas. Ce contexte de défis anciens, nouveaux et futurs est celui dans lequel il faut penser de manière critique le Continent et ses trajectoires sociales, politiques, culturelles, économiques, scientifiques.

Global Africa est portée par le Laboratoire d'Analyse des Sociétés et Pouvoirs / Afrique – Diasporas (LASPAD) de l'Université Gaston Berger de Saint-Louis, au Sénégal avec l'Institut de recherche pour le développement (IRD) en France, le Laboratoire d'Études et de recherche sur les dynamiques sociales et le développement local (LASDEL) au Niger et l'Université internationale de Rabat (UIR) au Maroc. *Global Africa* est une revue pluridisciplinaire, à partir et au-delà du champ des sciences sociales, et publie des textes originaux et/ou traduits en français, arabe, anglais et swahili. En prise avec les enjeux globaux, soucieuse de s'inscrire dans la « science de la durabilité » et dans la recherche prospective, *Global Africa* est un lieu d'analyses et de débats sur la place de l'Afrique dans le Monde.

Dans l'optique de renforcer l'écosystème de la publication de savoirs scientifiques en Afrique, les textes publiés par *Global Africa* répondent à une exigence majeure : investir des sujets qui font progresser les connaissances, la compréhension du réel, dans un champ qu'il soit disciplinaire ou thématique, ceci à partir de constructions théoriques et conceptuelles ainsi que de données empiriques solides, éprouvées. À titre d'exemple, sont attendues à la fois des contributions originales et critiques sur les problématiques inscrites dans les agendas internationaux (sécurité humaine, migrations, santé, éducation, environnement, ressources naturelles, démographie, genre, inégalités, urbanisation, démocratie, etc.), et des réflexions sur les rationalités, les valeurs et les pratiques à l'œuvre dans la problématisation même de questions ayant la prétention de dessiner les «trajectoires de développement» du Continent. Mieux encore, les enjeux éthiques, politiques et économiques liés à la quatrième révolution industrielle, qu'il s'agisse d'intelligence artificielle, de big data, de trans-post-humanisme, de nanotechnologies, de technologies numériques, de biopolitique, de gouvernance mondiale, de société de contrôle etc. seront explorés à partir du Continent. De ce point de vue, *Global Africa* considère que pour penser le monde d'aujourd'hui et celui à venir, il est fécond de mettre en dialogue les sciences humaines et sociales avec les sciences digitales.

Au-delà des incantations à l'interdisciplinarité, l'objectif est concrètement d'accueillir des analyses émanant de divers espaces disciplinaires dès lors que – dans une démarche réflexive ou appliquée – elles permettent d'enrichir les réflexions qui visent à comprendre les dynamiques à l'œuvre sur le Continent. Située dans le champ des études globales, la revue accorde pourtant une grande attention à ce qui se passe au niveau local. *Global Africa* juge indispensable de s'approprier des sujets qui font écho à des préoccupations « locales », émanant du corps social – qu'il s'agisse des personnes ou des groupes qui les vivent quotidiennement ou qui les organisent et les gouvernent – y compris celles des femmes, des jeunes et des personnes marginalisées. La revue s'ouvre dès lors aux arts, cultures, techniques et savoirs extra académiques, en discutant avec des experts reconnus dans leur domaine.

La gouvernance de *Global Africa* repose sur un dispositif de programmation et d'évaluation scientifique autonome – engageant un comité de rédaction, un conseil scientifique, et un collège d'évaluateurs externes anonymes – qui aboutit, après un travail éditorial scrupuleux géré par un dispositif de production éditoriale, de traduction et de diffusion assuré par le LASPAD (Université Gaston-Berger de Saint-Louis), à une livraison de haute qualité scientifique. Disponible en ligne en open access, *Global Africa* publie quatre fois par an un numéro thématique, incluant des textes hors dossier (varia), des points de vue d'experts en prise avec l'actualité et des recensions d'ouvrages.

Directrice éditoriale
Fatimatou Dia

Secrétaire d'édition
Mamadou Lamine Diandy

Responsable de la production éditoriale
Mouhamed K. Amoussa

Responsable traduction
Fatimatou Dia

Traductions en anglais/français
Mame Codou Ndiaye a traduit les textes d'Ameth Diallo, de George Rouamba et l'éditorial. Bassirou Mboup a traduit les textes de Ntshongwana et al., l'entretien avec Masengesho Kamuzinzi, le fil iconographique et retranscrit la vidéo de l'hommage à V.-Y. Mudimbe. Yankhoba Seydi a traduit l'introduction et le texte de Collette & Ba. Khardiata Ba a traduit le texte de Zeinaba Kane.

Traductions en arabe
Mohamed Jouili

Traductions en swahili
Elvis Gakunzi

Copy editing et relecture en français
Mame-Penda Ba
Stéphanie Quillon
Mamadou Lamine Diandy

Copy editing et relecture en anglais
Khardiata Ba
Yankhoba Seydi
Bassirou Mboup

Iconographie
Mame-Penda Ba

Maquette
Mouhamed K. Amoussa

La lecture des articles en arabe suit la numérotation de page de l'ensemble de la revue, de gauche à droite.

Crédits photographiques
Les images qui accompagnent ce numéro ont été mises à disposition par RAW Material Company, centre d'art contemporain basé à Dakar, fondé par Koyo Kouoh. À travers cette sélection visuelle, nous rendons hommage à son héritage en tant que fondatrice visionnaire, dont le travail a profondément influencé les imaginaires artistiques et visuels du continent. L'utilisation de ces photographies respecte les droits d'auteur ainsi que les accords établis avec l'équipe du centre.

Le logo de Global Africa est emprunté au signe Nsibidi qui représente le savoir et le partage.

Le collège des évaluateurs étant anonyme, nous ne publions pas les noms de ses membres. Nous adressons nos chaleureux remerciements à l'ensemble des évaluateurs pour leur disponibilité et leurs fécondes contributions.

Revue *Global Africa*
numéro 10
Juin 2025
Périodicité : *quatre numéros annuels*
(deux pour les deux premières années 2022, 2023)
Propriété *: Université Gaston Berger, Sénégal*
Éditeur : *Université Gaston Berger, Sénégal*
Directeur de la publication : Magatte Ndiaye, *Recteur de l'Université Gaston Berger*
ISSN : 3020-0458

Programmation et évaluation
Coordinateurs du numéro
Cheikh Sadibou Sakho
Firmin Mbala

Secrétaire de rédaction
Fatimatou Dia

Comité de rédaction
Mame-Penda Ba *(Rédactrice en chef), Science politique, Université Gaston Berger*
Toussaint Murhula Kafarhire, *Sc. po, ASAA, ULC, UPN*
Uchenna Okeja, *Philosophie, Nelson Mandela Univ.*
Olivier Dangles, *Biodiversité, Sc. de la durabilité, IRD*
Sara Mejdoubi, *Linguiste, UIR*
Faisal Garba, *Sociologie, UCT*
Mohamed Jouili, *Anthropologie, ULM*
Nadine Machikou, *Sc. politique, Université de Yaoundé*
Frédérique Louveau, *Anthropologie, UGB*
Mireille Razafindrakoto, *Économie, IRD*
Philippe Lavigne-Delville, *Anthropologie, IRD*
Cheikh Sadibou Sakho, *Sociologie, Anthropologie, UGB*

Conseil scientifique
Akosua Adomako Ampofo *(Présidente), Gender studies, ASAA*
Paul Tiyambe Zeleza, *Économie, USIU*
Souleymane Bachir Diagne, *Philosophie, CU*
Mamadou Diouf, *Histoire, CU*
Cecelia Lynch, *Science politique, UCI*
Estienne Rodary, *Géographie et science politique, IRD*
Célestin Monga, *Économie, World Bank/Harvard*
Bouchra Sidi Hida, *Sc. soc. et gouvernance, Codesria*
Philippe Peycam, *Histoire, IIAS*
Ibrahima Thioub, *Histoire, UCAD*
Fatima Sadiqi, *Ling. études de genre, Université de Fes*
Cheikh Thiam, *Etudes africaines, Amherst College*
François Roubaud, *Économie, IRD*
Felwine Sarr, *Économie, Duke University*
Stefan Ouma, *Géographie, University of Bayreuth*
Fatou Sow, *Gender studies, CNRS/UCAD*
Pap Ndiaye, *Histoire, SciencePo / MNHI*
Foued Laroussi, *Linguistique, Université de Rouen*
Zahia Jouirou, *Études islamiques et religions comparées, Université de La Manouba*
Ibrahima Kane, *Droits humains, OSF/UA*
Reda Benkirane, *Université M.VI Polytechniques*
Walter Mignolo, *Anthropologie, Duke University*
Dominique Darbon, *Science politique, LAM*
Mbissane Ngom, *Droit, UGB*
Fatima Harrak, *Histoire et science politique, Institut d'études africaines, Université Mohammed V*

Global Africa est une revue en libre accès distribuée selon les termes de la licence d'attribution Creative Commons Attribution Non-Commercial (CC BY-NC 4.0) (https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0). Cette licence autorise l'utilisation, la distribution et la reproduction sur tout support, sauf à des fins commerciales, à condition que l'œuvre originale soit correctement citée.

GLOBAL AFRICA

معارف وقائية، ومعرفة وسائل الوقاية

Savoirs protecteurs, savoir protéger

Protective Knowledges, The Wisdom to Protect

Maarifa ya kinga, kujua jinsi ya kulinda

Sommaire

Savoirs protecteurs, savoir protéger

Éditorial
Savoirs protecteurs, savoir protéger ! 6-8

Catalogue des résumés 18-26

Felwine Sarr & Marie Hélène Pereira
Koyo Kouoh, notre ancêtre 28-33

Ameth Diallo
Décolonisation et décolonialité dans le milieu académique africain : réformer l'enseignement scolaire et universitaire à travers une sélection d'œuvres de Ngugi wa Thiong'o et d'Ayi Kwei Armah 53-68

Toussaint Kafarhire & Zubairu Wai
V.-Y., puissions-nous t'honorer non seulement par notre chagrin, mais aussi par notre réflexion 84-95

Cheikh Sadibou Sakho & Firmin Mbala
Les savoirs protecteurs : terrains, expériences et pratiques dans la lutte contre les violences en Afrique. 108-115

Zintle Ntshongwana, Pius Tanga & Thobeka Nkomo
Victime, auteur de l'infraction et prestataire de service : une stratégie d'intervention collaborative pour lutter contre la violence entre partenaires intimes 124-141

George Rouamba
Les centres pour « sorcières », espaces sûrs et producteurs de savoirs protecteurs : la réinsertion sociale des personnes accusées de sorcellerie au Burkina Faso 162-177

Cheikh Sadibou Sakho & Ndèye Laïty Ndiaye
It Takes a Village! (Ré)inventer la mise à l'abri des survivantes de violences sexuelles au Sénégal : pistes à partir de l'expérience du centre Kullimaaroo de Ziguinchor 194-214

Masengesho Kamuzinzi
« We Heal Together », un savoir protecteur par excellence qui s'inspire de l'héritage africain, où les responsabilités envers soi et envers autrui sont indissociables 235-248

Zeinaba Kane
Le principe du contradictoire devant le juge constitutionnel : étude des cas de la Côte d'Ivoire et du Sénégal 264-285

Karine collette & Ibrahima Ba
Terre-Mère : trace discursive d'une émancipation écologique au Nord et au Sud ? 308-320

Protective Knowledges, The Wisdom to Protect

Maarifa ya kinga, kujua jinsi ya kulinda

معارف وقائيّة، ومعرفة وسائل الوقاية

Editorial
Protective Knowledges, The Wisdom to Protect — 9-11 | 12-14 | 15-17

Abstracts Catalog — 18-26 | 18-26 | 18-26

Felwine Sarr & Marie Hélène Pereira
Koyo Kouoh, Our Ancestor — 34-39 | 40-45 | 46-51

Ameth Diallo
Decolonization and Decoloniality in the African Academia: Fighting for Reforms in African Schools and Universities in Selected Works of Ngugi Wa Thiong'o and Ayi Kwei Armah — 69-82

Toussaint Kafarhire & Zubairu Wai
V.-Y. : May we honour you not only with our grief, but with our thinking — 96-106

Cheikh Sadibou Sakho & Firmin Mbala
Protectives Knowledges: Fields, Experiences and Practices in the Fight Against Gender-Based Violence (GBV) in Africa — 116-122

Zintle Ntshongwana, Pius Tanga & Thobeka Nkomo
Victim-Perpetrator-Collaborative-Service-Provider-Intervention-Model: A Collaborative Intervention Strategy for Intimate Partner Violence — 142 -159

George Rouamba
Shelters for "Witches": Safe Spaces and Producers of Protective Knowledge: The Social Reintegration of People Accused of Witchcraft in Burkina Faso — 178-192

Cheikh Sadibou Sakho & Ndèye Laïty Ndiaye
It Takes a Village! (Re)inventing Shelters for Survivors of Sexual Violence in Senegal, the Experience of the Kullimaaroo Center in Ziguinchor — 215-233

Masengesho Kamuzinzi
"*We Heal Together*", an exceptional protective practice inspired by ancestral African heritage where responsibility towards oneself and others was inseparable — 249-261

Zeinaba Kane
The Adversarial Principle Before the Constitutional Court: A Case Study of Côte d'Ivoire and Senegal — 286-305

Karine collette & Ibrahima Ba
Mother Earth: Discursive Trace of Ecological Emancipation in North and South? — 321-333

Savoirs protecteurs, savoir protéger

Firmin Mbala
Spécialiste des droits humains et du développement international
mbalafirmin@gmail.com

Mame-Penda Ba, Olivier Dangles, Faisal Garba, Mohamed Jouili, Toussaint Kafarhire, Philippe Lavigne Delville, Frédérique Louveau, Nadine Machikou, Sara Mejdoubi, Uchenna Okeja, Mireille Razafindrakoto & Cheikh Sadibou Sakho
redaction@globalafricasciences.org

How to cite this paper:
Mbala, F. & Global Africa. (2025). Savoirs protecteurs, savoir protéger *Global Africa*, (10), pp. 6-8.
https://doi.org/10.57832/tw94-9c46

© 2025 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Ce numéro spécial de *Global Africa* s'ouvre sur une double interpellation : penser les savoirs protecteurs comme formes situées de résistance, et interroger notre capacité collective à instituer une éthique de la protection. Car protéger n'est pas un simple réflexe humanitaire ou un impératif moral abstrait : c'est un acte politique, une posture située, traversée par des rapports de pouvoir, des héritages historiques, des contacts contemporains, des vulnérabilités différenciées.

Les savoirs protecteurs, tels que nous les abordons ici, ne relèvent ni de la technique ni de la tradition figée. Ils sont le produit de bricolages sociaux, de tactiques du quotidien, de formes d'intelligence communautaire qui, dans des contextes de violence structurelle, de précarité institutionnelle et de fragilité démocratique, permettent de préserver la vie, la dignité, la mémoire. Ils sont aussi, souvent, des savoirs invisibilisés, marginalisés, voire criminalisés — précisément parce qu'ils échappent aux logiques de contrôle étatique ou aux normes hégémoniques du savoir.

En Afrique, cette capacité à protéger — nos penseurs, nos communautés, nos langues, nos mémoires — reste dramatiquement lacunaire. Trop souvent, les figures de la pensée critique sont contraintes à l'exil, les institutions de savoir sont délégitimées ou instrumentalisées, et les solidarités populaires sont fragilisées par des logiques de fragmentation sociale ou de répression politique. Ce numéro est donc un appel à la réappropriation de ces ressources de protection, à leur valorisation, à leur transmission. Il donne, de ce fait, une occasion plus qu'appropriée pour rendre un hommage mérité à deux figures majeures des pensées africaines récemment disparues : Valentin-Yves Mudimbe et Ngũgĩ wa Thiong'o.

Valentin-Yves Mudimbe : le décolonisateur des savoirs[1]

Philosophe, romancier, critique, Valentin-Yves Mudimbe fut l'un des penseurs les plus décisifs du XX[e] siècle africain. Avec *The Invention of Africa* (Mudimbe, 1988), il a bouleversé les études postcoloniales en révélant la structure profonde de la « bibliothèque coloniale » : cet ensemble de textes religieux, anthropologiques et administratifs qui ont construit l'Afrique comme un objet à connaître, à dominer, à sauver. Mais Mudimbe ne s'est jamais uniquement contenté de déconstruire : il a proposé une refondation intellectuelle, rigoureuse et exigeante, pour penser l'Afrique hors de toute assignation.

Son œuvre, entre philosophie et littérature, entre la République démocratique du Congo (RDC), l'Europe et les États-Unis, est une pensée de la traversée, de l'errance, de la complexité. Elle refuse les prisons conceptuelles, qu'elles soient coloniales ou nationalistes, sous couleur « d'authenticité ». Elle invite à penser l'Afrique par elle-même, sans se couper du monde. En cela, Mudimbe est une source d'inspiration majeure pour les savoirs protecteurs : il nous enseigne que protéger, c'est aussi penser autrement, refuser les évidences, et construire des savoirs pluriels, ouverts, capables de rendre compte de la diversité des expériences africaines.

Lorsqu'il a reçu le titre de docteur *Honoris causa* de l'Université de Lubumbashi en 2019, Mudimbe a exprimé son émotion d'être enfin reconnu dans son pays d'origine, après avoir été célébré sur tous les autres continents. Son geste d'alors — le don de sa bibliothèque personnelle à cette même université — est un acte de transmission, mais aussi un cri d'alerte. Car Mudimbe, comme tant d'autres, a dû fuir son pays, chassé par l'autocratie de Mobutu Sese Seko, qui régna par la répression et la corruption en RDC de 1965 à 1997. Nous avons manqué à notre devoir de le protéger. Et pourtant, il n'a jamais rompu son attachement à l'Afrique, de penser pour elle, avec elle, malgré l'exil.

Ngũgĩ wa Thiong'o : la langue comme territoire de résistance[2]

Ngũgĩ wa Thiong'o, romancier, dramaturge, essayiste, fut l'un des plus puissants militants de la décolonisation culturelle. Né sous domination britannique, il a très tôt compris que la langue est un champ de bataille. Après avoir écrit en anglais, il choisit le kikuyu, sa langue maternelle, pour dire le monde, pour écrire le théâtre, le roman, l'essai. Ce geste, radical, est un acte de protection : protéger les langues africaines, c'est protéger les imaginaires, les mémoires, les résistances.

Son œuvre, de *Petals of Blood* à *Decolonising the Mind* (Ngũgĩ, 1986), est un plaidoyer pour une littérature enracinée, une pensée insurgée, une Afrique qui se raconte par elle-même. Mais ce combat lui a coûté cher : emprisonné, censuré, exilé pendant plus de vingt ans, Ngũgĩ a payé de sa chair son engagement. Et lorsqu'il tenta de revenir au Kenya en 2004, ce fut pour y être odieusement agressé, avec son épouse. Nous avons manqué à notre devoir de le protéger. À juste titre, des commentateurs avaient exhumé les racines de cette brutale humiliation dans la dégradation des institutions culturelles, comme les bibliothèques vidées de leurs livres par des vols ou mutilations. Cette négligence symbolisant une érosion de la vertu civique[3].

Et pourtant, Ngũgĩ n'a jamais cessé d'écrire, de rêver, de transmettre. Il croyait en une littérature capable d'ouvrir la voie à la philosophie, aux sciences, à la technologie. En cela, il est une figure tutélaire des savoirs protecteurs : il a montré que protéger, c'est aussi créer, traduire, enseigner, résister.

1 Sur Valentin-Yves Mudimbe, consulter le séminal Mudimbe, V.-Y. (2021). *L'invention de l'Afrique : Gnose, philosophie et ordre de la connaissance*. Présence Africaine ; Kavwahirehi, K. (2006). *V.Y. Mudimbe et la ré-invention de l'Afrique : Poétique et politique de la décolonisation des sciences humaines* (Coll. Francopolyphonies). Rodopi. Et le documentaire Bekolo, J.-P. (Réalisateur). (2015). *Les Choses et les Mots de Mudimbe* [Film documentaire, 243 min]. JPB Productions offre un regard poignant sur la vie et la pensée du philosophe.

2 Pour approfondir l'œuvre de Ngũgĩ wa Thiong'o, voir Gikandi, S. (2001). *Ngũgĩ wa Thiong'o*. Cambridge University Press.

3 Onyango-Obbo, C. (2004, 16 août). *Ngugi's attack: It all started in our libraries*. *The East African*. Récupéré de https://www1.swarthmore.edu/SocSci/tburke1/perma83004.html (consulté le 7 juin 2024).

Un héritage, une responsabilité

L'évocation de ces deux géants de la pensée ne constitue pas seulement un hommage. C'est un (r)appel à nos responsabilités. Car pendant que nous célébrons Mudimbe et Ngũgĩ, d'autres continuent de subir, dans l'indifférence ou le silence, les violences des pouvoirs. Au Bénin, le constitutionnaliste Joël Aïvo, les politistes Alain Fogue et Abdu Karim Ali au Cameroun, le chercheur Aliou Bah en Guinée, sont aujourd'hui emprisonnés pour leurs idées. Et les cercles académiques africains, trop souvent, trop indifférents, se taisent.

Comme le souligne Nadine Machikou (2024), les cadres internationaux peinent à protéger les universitaires africains[4]. Il est temps de construire des mécanismes de protection enracinés dans nos réalités, nos solidarités, nos savoirs. C'est là tout le sens de ce numéro : penser les savoirs protecteurs comme des outils de résistances, de soins, de transformations.

Mudimbe et Ngũgĩ nous ont légué des outils. À nous de les manier. Car protéger, c'est résister, exister. Ce numéro leur est dédié, ainsi qu'à Koyo Kouoh et à tous ceux et toutes celles qui ne sont pas cité·e·s ici mais dont les œuvres valent vies et libertés. Puissent leurs combats nous rappeler que, parfois, savoir protéger commence par un acte simple : rompre le silence.

Ce numéro de *Global Africa* est donc un manifeste. Il affirme que les savoirs protecteurs ne sont pas des reliques du passé, mais des bricolages contemporains, des forces vives, des leviers d'émancipation, des actes de courage. Il rappelle que savoir protéger, c'est aussi protéger ceux qui savent. Les savoirs protecteurs ne sont pas uniquement des techniques ; ils sont une éthique. Celle qui exige de tendre la main à la victime de violences conjugales, à la jeune fille excisée ou mariée de force, mais aussi au professeur menacé pour son article, à l'artiste censuré, à l'étudiant tabassé pour une pancarte. Et puisque protéger c'est refuser la complicité du silence, nous ouvrons ce numéro de *Global Africa* par trois textes qui célèbrent les vies, les luttes et les œuvres de nos illustres ancêtres : V.-Y., Thiong'o et Kouoh.

4 Machikou, N. (2024). Are African scholars at risk? The invisibility of Africans in relief policies for endangered academics. Dans L. Dakhli, P. Laborier & F. Wolff (Eds.), *Academics in a century of displacement: The global history and politics of protecting endangered scholars* (pp. 263–290). Springer VS. https://doi.org/10.1007/978-3-658-43540-0_11

Protective Knowledges, The Wisdom to Protect

Firmin Mbala
Human Rights and International Development Specialist
mbalafirmin@gmail.com

Mame-Penda Ba, Olivier Dangles, Faisal Garba, Mohamed Jouili, Toussaint Kafarhire, Philippe Lavigne Delville, Frédérique Louveau, Nadine Machikou, Sara Mejdoubi, Uchenna Okeja, Mireille Razafindrakoto & Cheikh Sadibou Sakho
redaction@globalafricasciences.org

This special issue of *Global Africa* opens with a dual challenge: to conceptualize protective knowledge as situated forms of resistance, and to question our collective capacity to establish an ethics of protection. For protection is not merely a humanitarian reflex or an abstract moral imperative: it is a political act, a situated posture shaped by power dynamics, historical legacies, contemporary contacts, and differentiated vulnerabilities.

Protective knowledge, as discussed here, are neither mere technical skills nor rigid traditions. They emerge from social bricolage, everyday tactics, and forms of communal intelligence which, within contexts of structural violence, institutional precarity, and democratic fragility, serve to safeguard life, dignity, and memory. They are often rendered invisible, marginalized, even criminalized forms of knowledge—precisely because they escape state control or challenge hegemonic norms of knowledge.

In Africa, this capacity to protect—our thinkers, our communities, our languages, our memories—remains tragically insufficient. Too often, critical thinkers are forced into exile, knowledge institutions are delegitimized or instrumentalized, and popular solidarities are weakened by forms of social fragmentation or political repression. This issue is therefore a call for the reappropriation, valorization, and transmission of these protective resources. As such, it provides an appropriate occasion to pay a well-deserved tribute to two major figures of African thoughts who have recently passed away: Valentin-Yves Mudimbe and Ngũgĩ wa Thiong'o.

How to cite this paper:
Mbala, F. & Global Africa. Protective Knowledges, The Wisdom to Protect. *Global Africa*, (10), pp. 9-11.
https://doi.org/10.57832/dhpd-vj89

© 2025 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Valentin-Yves Mudimbe: The Decolonizer of Knowledge[1]

Philosopher, novelist, and critic, Valentin-Yves Mudimbe was one of the most pivotal thinkers of the 20th century. With *The Invention of Africa* (Mudimbe, 1988), he profoundly disrupted postcolonial studies by unveiling the deep structure of the "colonial library": that set of religious, anthropological, and administrative texts that constructed Africa as an object to be known, dominated, and saved. But Mudimbe never contented himself with solely deconstructing; he proposed an intellectually rigorous and demanding re-foundation to think Africa beyond imposed identities.

His work, between philosophy and literature, spanning the Democratic Republic of the Congo (DRC), Europe, and the United States, embodied a thought of passage, errancy, and complexity. It refused conceptual prisons, whether colonial or nationalist, under the guise of "authenticity". It calls for thinking Africa from within, without severing it from the world. In this, Mudimbe is a major inspiration for protective knowledge: he teaches us that to protect is also to think differently, to reject the self-evident, and to build plural, open knowledge capable of accounting for the diversity of African experiences.

When he received an honorary doctorate from the University of Lubumbashi in 2019, Mudimbe expressed deep emotion at being finally recognized in his home country, after having been celebrated on every other continent. His gesture at the time—donating his personal library to this same university—is an act of transmission, but also a cry of warning. For Mudimbe, like many others, was forced to flee his country, driven out by the autocracy of Mobutu Sese Seko, who reigned through repression and corruption in the DRC from 1965 to 1997. We failed in our duty to protect him. And yet, he never broke his attachment to Africa, thinking for it, with it, despite his exile.

Ngũgĩ wa Thiong'o: Language as a Territory of Resistance[2]

Ngũgĩ wa Thiong'o, novelist, playwright, essayist, was one of the most powerful advocates of cultural decolonization. Born under British colonial rule, he understood early on that language is a battlefield. After initially writing in English, he chose Kikuyu, his mother tongue, to describe the world, to write plays, novels, essays. This radical act was an act of protection: to protect African languages is to protect imaginaries, memories, and resistances.

His work, from *Petals of Blood* to *Decolonising the Mind* (Ngũgĩ, 1986), is a plea for rooted literature, an insurgent thought, and an Africa that tells its own story. But this fight cost him dearly: imprisoned, censored, and exiled for over twenty years, Ngũgĩ paid for his commitment with his flesh. And when he attempted to return to Kenya in 2004, he was viciously attacked, along with his wife. We failed in our duty to protect him. Commentators rightly traced the roots of this brutal humiliation to the deterioration of cultural institutions, such as libraries, emptied of their books by theft or mutilation. This neglect symbolizes an erosion of civic virtue[3].

And yet, Ngũgĩ never ceased to write, to dream, to transmit. He believed in a literature capable of opening the way to philosophy, science, and technology. In this respect, he stands as a tutelary figure of protective knowledges: he showed that to protect is also to create, translate, teach, resist.

1 On Valentin-Yves Mudimbe, consult the seminal Mudimbe, V.-Y. (2021). *L'invention de l'Afrique: Gnose, philosophy et ordre de la connaissance*. Présence Africaine; Kavwahirehi, K. (2006). *V.Y. Mudimbe et la ré-invention de l'Afrique: Poétique et politique de la décolonisation des sciences humaines* (Coll. Francopolyphonies). Rodopi. And the documentary Bekolo, J.-P. (Director). (2015). *Les Choses et les Mots de Mudimbe* [Documentary film, 243 min]. JPB Productions offers a poignant look at the philosopher's life and thought.

2 For more on Ngũgĩ wa Thiong'o's work, see Gikandi, S. (2001). *Ngũgĩ wa Thiong'o*. Cambridge University Press.

3 Onyango-Obbo, C. (2004, August, 16). *Ngugi's attack: It all started in our libraries. The East African.* Collected from https://www1.swarthmore.edu/SocSci/tburke1/perma83004.html (consulted on June 7th, 2024).

A Legacy, A Responsibility

Evoking these two giants of thought is more than just a tribute. It is a (re)call to our responsibilities. For while we celebrate Mudimbe and Ngũgĩ, others continue, amidst indifference and silence, to suffer state violence. In Benin, constitutional scholar Joël Aïvo, in Cameroon, political scientists Alain Fogue and Abdu Karim Ali, in Guinea, researcher Aliou Bah, are all currently imprisoned for their ideas. And too often, African academic circles remain silent, cowardly silent.

As Nadine Machikou (2024) points out, international frameworks fall short in protecting African scholars[4]. It is time to build protection mechanisms rooted in our realities, our solidarities, our knowledge. This is the very purpose of this issue: to conceive protective knowledge as tools of resistance, care, and transformation.

Mudimbe and Ngũgĩ have bequeathed us tools. It is now up to us to use them. For to protect is to resist, to exist. This issue is dedicated to them, and to all those, like Koyo Kouoh, who are not mentioned here but whose works are lifelines of freedom and existence. May their struggles remind us that, sometimes, knowing how to protect begins with a simple act: breaking the silence.

This issue of *Global Africa* is therefore a manifesto. It affirms that protective knowledge are not relics of the past, but contemporary bricolages, vital forces, levers of emancipation, acts of courage. It reminds us that knowing how to protect also means protecting those who know. Protective knowledge are not merely techniques; they are an ethic. One that requires us to reach out to the victim of domestic violence, to the girl subjected to excision or forced marriage, but also to the professor threatened for his article, the censored artist, the student beaten for holding a sign. And since to protect is to refuse the complicity of silence, we open this issue of Global Africa with three texts celebrating the lives, struggles and works of our illustrious ancestors: V.-Y., Thiong'o and Kouoh.

4 Machikou, N. (2024). Are African scholars at risk? The invisibility of Africans in relief policies for endangered academics. In L. Dakhli, P. Laborier & F. Wolff (Eds.), *Academics in a century of displacement: The global history and politics of protecting endangered scholars* (pp. 263–290). Springer VS. https://doi.org/10.1007/978-3-658-43540-0_11

Maarifa ya kinga, kujua jinsi ya kulinda

Firmin Mbala
Mtaalamu wa Haki za Binadamu na Maendeleo ya Kimataifa
mbalafirmin@gmail.com

Mame-Penda Ba, Olivier Dangles, Faisal Garba, Mohamed Jouili, Toussaint Kafarhire, Philippe Lavigne Delville, Frédérique Louveau, Nadine Machikou, Sara Mejdoubi, Uchenna Okeja, Mireille Razafindrakoto & Cheikh Sadibou Sakho
redaction@globalafricasciences.org

How to cite this paper:
Mbala, F. & Global Africa. (2025). Maarifa ya kinga, kujua jinsi ya kulinda. *Global Africa*, (10), pp. 12-14.
https://doi.org/10.57832/6vtd-wt60

© 2025 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Toleo hili maalum la *Global Africa* linafungua kwa changamoto mbili: kuzingatia maarifa ya ulinzi kama aina zilizopo za upinzani, na kutilia shaka uwezo wetu wa pamoja wa kuanzisha maadili ya ulinzi. Kwa ajili ya ulinzi si kielelezo rahisi cha kibinadamu au shuruti dhahania ya kimaadili: ni kitendo cha kisiasa, msimamo uliopo, unaotokana na mahusiano ya mamlaka, urithi wa kihistoria, mawasiliano ya kisasa, na udhaifu tofauti.

Maarifa ya ulinzi, tunapoyakaribia hapa, si ya kiufundi wala si ya kitamaduni. Ni zao la mchezo wa kijamii, mbinu za kila siku, na aina za akili za jamii ambazo, katika miktadha ya vurugu za kimuundo, usalama wa kitaasisi, na udhaifu wa kidemokrasia, huturuhusu kuhifadhi maisha, heshima na kumbukumbu. Pia mara nyingi haionekani, kutengwa, au hata kuharamishwa—haswa kwa sababu inakwepa mantiki ya udhibiti wa serikali au kanuni za maarifa za ulimwengu.

Barani Afrika, uwezo huu wa kulinda—wafikiri wetu, jamii zetu, lugha zetu, kumbukumbu zetu—unabakia kupungukiwa sana. Mara nyingi, takwimu za fikra muhimu zinalazimishwa kwenda uhamishoni, taasisi za ujuzi hunyimwa haki au kunyonywa, na mshikamano wa watu wengi hudhoofishwa na mantiki ya mgawanyiko wa kijamii au ukandamizaji wa kisiasa. Kwa hivyo suala hili ni wito wa kurudisha rasilimali hizi za ulinzi, kuzithamini, na kuzisambaza. Kwa hiyo inatoa fursa zaidi ya ifaayo ya kutoa heshima inayostahili kwa watu wawili wakuu wa fikra za Kiafrika ambao walifariki hivi karibuni: Valentin-Yves Mudimbe na Ngũgĩ wa Thiong'o.

Valentin-Yves Mudimbe: mtoa ukoloni wa maarifa[1]

Mwanafalsafa, mwandishi wa riwaya, na mkosoaji, Valentin-Yves Mudimbe alikuwa mmoja wa wanafikra madhubuti wa karne ya 20 barani Afrika. Akiwa na *The Invention of Africa* (Mudimbe, 1988), alileta mapinduzi katika masomo ya baada ya ukoloni kwa kufichua muundo wa kina wa «maktaba ya kikoloni»: mkusanyo huo wa maandishi ya kidini, kianthropolojia na kiutawala ambayo yaliijenga Afrika kama kitu cha kujulikana, kutawaliwa na kuokolewa. Lakini Mudimbe hakutosheka kamwe kwa kubomoa tu; alipendekeza urekebishaji upya wa kiakili kwa ukali na unaohitaji kufikiria kuhusu Afrika zaidi ya hadhi yoyote aliyopewa.

Kazi yake, kati ya falsafa na fasihi, kati ya Jamhuri ya Kidemokrasia ya Kongo, Ulaya, na Marekani, ni wazo la kusafiri, kutangatanga, na kutatanisha. Inakataa magereza ya dhana,

iwe ya kikoloni au ya kitaifa, chini ya kivuli cha «uhalisi.» Inatualika kuifikiria Afrika yenyewe, bila kujitenga na ulimwengu. Katika suala hili, Mudimbe ni chanzo kikuu cha msukumo wa ujuzi wa ulinzi: anatufundisha kwamba kulinda pia kunamaanisha kufikiri tofauti, kukataa dhahiri, na kujenga wingi, ujuzi wazi wenye uwezo wa kuakisi tofauti za uzoefu wa Kiafrika.

Alipopokea *udaktari wa heshima* kutoka Chuo Kikuu cha Lubumbashi mnamo 2019, Mudimbe alielezea hisia zake kwa kutambuliwa katika nchi yake, baada ya kusherehekewa katika kila bara. Ishara yake wakati huo - mchango wa maktaba yake ya kibinafsi kwa chuo kikuu hiki - ni kitendo cha kupitisha, lakini pia kilio cha hofu. Kwani Mudimbe, sawa na wengine wengi, alilazimika kuikimbia nchi yake, akifukuzwa na utawala wa kibabe wa Mobutu Sese Seko, aliyeitawala Jamhuri ya Kidemokrasia ya Kongo kwa ukandamizaji na ufisadi kuanzia 1965 hadi 1997. Tumeshindwa kutekeleza wajibu wetu wa kumlinda. Na bado, hakuwahi kuvunja uhusiano wake na Afrika, kuifikiria, nayo, licha ya uhamishoni.

Ngũgĩ wa Thiong'o: lugha kama eneo la upinzani[2]

Ngũgĩ wa Thiong'o, mtunzi wa riwaya, mtunzi wa tamthilia, na mtunzi wa insha, alikuwa mmoja wa wanaharakati wenye nguvu zaidi katika uondoaji wa ukoloni wa kitamaduni. Alizaliwa chini ya utawala wa Uingereza, alielewa mapema kwamba lugha ni uwanja wa vita. Baada ya kuandika kwa Kiingereza, alichagua Kikuyu, lugha yake mama, kueleza ulimwengu, kuandika tamthilia, riwaya na insha. Ishara hii kali ilikuwa kitendo cha ulinzi: kulinda lugha za Kiafrika ni kulinda mawazo, kumbukumbu, na upinzani.

Kazi yake, kutoka kwa *Petali za Damu hadi Kuondoa Ukoloni Akili* (Ngũgĩ, 1986), ni ombi la fasihi yenye mizizi, njia ya uasi ya kufikiri, Afrika ambayo inasimulia hadithi yake yenyewe. Lakini mapambano haya yalimgharimu sana: kufungwa, kufungwa, na kuhamishwa kwa zaidi ya miaka ishirini, Ngũgĩ alilipa ahadi yake kwa mwili na damu yake mwenyewe. Na alipojaribu kurejea Kenya mwaka wa 2004, yeye na mkewe walishambuliwa kikatili. Tumeshindwa katika wajibu wetu wa kumlinda. Wachambuzi waliibua kwa haki mizizi ya udhalilishaji huu wa kikatili katika uharibifu wa taasisi za kitamaduni, kama vile maktaba zilizoachwa bila vitabu vyao kupitia wizi au ukeketaji. Kupuuzwa huku kuliashiria mmomonyoko wa maadili ya kiraia[3].

Na bado, Ngũgĩ hakuacha kuandika, kuota, na kushiriki. Aliamini katika fasihi inayoweza kutengeneza njia ya falsafa, sayansi, na teknolojia. Katika hili, yeye ni mlezi wa ujuzi wa ulinzi: alionyesha kuwa kulinda pia ni kuunda, kutafsiri, kufundisha, na kupinga.

1 Kuhusu Valentin-Yves Mudimbe, angalia kazi ya msingi Mudimbe, V.-Y. (2021). *Uvumbuzi wa Afrika: Gnosis, falsafa na mpangilio wa maarifa*. Présence Africaine; pamoja na Kavwahirehi, K. (2006). *V.Y. Mudimbe na uvumbuzi upya wa Afrika: Ushairi na siasa ya kuondoa ukoloni katika sayansi za kijamii* (Mkusanyiko: Francopolyphonies). Rodopi. Pia, filamu ya makala ya Bekolo, J.-P. (Mkurugenzi). (2015). *Les Choses et les Mots de Mudimbe* [Filamu ya makala, dakika 243]. JPB Productions inatoa mtazamo wa kugusa moyo kuhusu maisha na fikra za mwanafalsafa huyo.

2 Ili kufahamu zaidi kazi ya Ngũgĩ wa Thiong'o, tazama Gikandi, S. (2001). *Ngũgĩ wa Thiong'o*. Cambridge University Press.

3 Onyango-Obbo, C. (2004, 16 Agosti). *Shambulizi la Ngugi: Yote yalianzia katika maktaba zetu. The East African*. Ilichukuliwa kutoka https://www1.swarthmore.edu/SocSci/tburke1/perma83004.html (ilipofikiwa tarehe 7 Juni 2024).

Urithi, jukumu

Kuibuliwa ya hawa makubwa mawili ya mawazo si tu kodi. Ni (re) ukumbusho wa kukumbuka wa majukumu yetu. Kwani tunaposherehekea Mudimbe na Ngũgĩ, wengine wanaendelea kuteseka, kwa kutojali au kunyamaza, vurugu za walio madarakani. Nchini Benin, mwana katiba Joël Aïvo, wanasayansi wa siasa Alain Fogue na Abdu Karim Ali nchini Cameroon, na mtafiti Aliou Bah nchini Guinea, leo wamefungwa kwa mawazo yao. Na duru za kitaaluma za Kiafrika, mara nyingi sana waoga, hukaa kimya.

Kama Nadine Machikou (2024) anavyoonyesha, mifumo ya kimataifa inajitahidi kuwalinda wasomi wa Kiafrika[4]. Ni wakati wa kujenga mifumo ya ulinzi inayojikita katika uhalisia wetu, mshikamano wetu, maarifa yetu. Hili ndilo suala zima la suala hili: kufikiria ujuzi wa ulinzi kama zana za upinzani, utunzaji, na mabadiliko.

Mudimbe na Ngũgĩ wametuachia vitendea kazi. Ni juu yetu kuwatumia. Kwa sababu kulinda ni kupinga, kuwepo. Suala hili limetolewa kwao, na vile vile kwa wale wote, kama Koyo Kouoh, ambao hawajatajwa hapa lakini ambao kazi zao zina thamani ya maisha na uhuru. Mapambano yao yatukumbushe kwamba wakati mwingine, kujua jinsi ya kulinda huanza na kitendo rahisi: kuvunja ukimya.

Kwa hiyo suala hili la *Global Africa* ni ilani. Inathibitisha kwamba maarifa ya ulinzi si masalio ya zamani, bali ni mchezo wa kisasa wa kuchezea, nguvu ya kuendesha gari, lever ya ukombozi, na vitendo vya ujasiri. Inatukumbusha kwamba kujua jinsi ya kulinda pia kunamaanisha kuwalinda wale wanaojua. Ujuzi wa kinga sio mbinu tu; ni maadili. Ile inayodai kufikiwa kwa mwathirika wa unyanyasaji wa nyumbani, kwa msichana aliyekeketwa au kulazimishwa kuolewa, lakini pia kwa mwalimu kutishiwa kwa makala yake, kwa msanii aliyedhibitiwa, kwa mwanafunzi aliyepigwa kwa bango. Kulinda ni kukataa ushirika wa ukimya.

4 Machikou, N. (2024). Are African scholars at risk? The invisibility of Africans in relief policies for endangered academics. Dans L. Dakhli, P. Laborier & F. Wolff (Eds.), *Academics in a century of displacement: The global history and politics of protecting endangered scholars* (pp. 263–290). Springer VS. https://doi.org/10.1007/978-3-658-43540-0_11

معارف وقائيّة، ومعرفة وسائل الوقاية

فيرمان مبالا (Firmin Mbala)
متخصص في حقوق الإنسان والتنمية الدولية
mbalafirmin@gmail.com

مام-بندا با (Mame-Penda Ba)، أوليفييه دانغل (Olivier Dangles) ، فيصل غربا، محمد الجويلي، توسّان كافارهير (Toussaint Kafarhire) ، فيليب لافين دلفيل (Philippe Lavigne Delville)، فريدريك لوفو (Frédérique Louveau)، نادين ماتشيكو (Nadine Machikou)، سارة مجدوبي، أوشينا أوكيجا (Uchenna Okeja)، ميراي رازافيندراكوتو (Mireille Razafindrakoto) وشيخ صديبو ساخو (Cheikh Sadibou Sakho)
redaction@globalafricasciences.org

يُفتتح هذا العدد الخاص من مجلة غلوبال أفركا (*Global Africa*) بنداء مزدوج التأويل: أولهما، يتمثّل في التفكير في المعارف الوقائيّة باعتبارها أشكالاً للمقاومة؛ وثانيهما، مساءلة قدرتنا الجماعية على بلورة أخلاقيات للوقاية. إذ إن الحماية لا تُعدّ مجرد استجابة إنسانية تلقائية أو واجبًا أخلاقيًا مجرّدا، بل هي فعل سياسي بامتياز، وموقف مشروط بسياقات محددة، تتقاطع فيه علاقات سلطويّة مع الموروثات التاريخية، والتفاعلات المعاصرة، وأشكل مختلفة من هشاشة غير متكافئة.

والمعارف الوقائيّة، كما نتناولها في هذا السياق، لا تنتمي إلى الحقول التقنية الصرفة، ولا تنبع من تقاليد متحجرة. إنّها نتاج تفاعلات اجتماعية متشابكة، وممارسات معيشيّة يومية، وإفرازات لذكاء جماعي محلي. ولكونها تتحقّق ضمن سياقات يسودها العنف البنيوي، وتتميّز بعدم استقرار المؤسسات، وهشاشة النظام الديمقراطي، فهي تمكّن من الحفاظ على الحياة وصون الكرامة الإنسانيّة والذاكرة الجماعيّة. وغالبًا ما تُواجه هذه المعارف بالتهميش أو التعتيم، بل قد تُجرّم أحيانًا، لا لشيء إلّا لأنها تتعارض مع منطق سيطرة المؤسّسات الحكوميّة ، أو تُخالف المعايير المعرفية السائدة والمهيمنة.

. ففي أفريقيا ما زالت قدرتُنا على صَون مفكرينا، ومجتمعاتنا، ولغاتنا، وذاكرتنا قاصرة قصورًا مأساويًا.وكثيرًا ما يُجبر رموز الفكر النقدي على المنفى القسري، وتُفقد المؤسسات المعرفية شرعيتها، أو تُسخّر لخدمة السلطات القائمة في حين يتمّ إضعاف أشكال التضامن الشعبي بفعل وطأة منطق التفتيت الاجتماعي أو القمع السياسي الممنهج.

وعليه، فإنّ هذا العدد من غلوبال أفركا يعتبر نداءً عاجلًا نوجّهه من أجل استعادة هذه الموارد الوقائيّة وإعادة تفعيلها، ومنحها المكانة اللائقة بها ضمن منظوماتنا الفكرية والاجتماعية، والعمل على نقلها وتوريثها للأجيال القادمة كما يمثّل مناسبة رمزية بليغة الدلالة لتكريم شخصيتين بارزتين من رموز الفكر الإفريقي المعاصر، رحلتا عنّا مؤخرًا، وترك رحيلهما فراغًا عميقًا في الحقل المعرفي والنقدي؛ وهما: فالنتين-إيف موديمبي (Valentin-Yves Mudimbe) ونغوغي واثيونغو (Ngũgĩ wa Thiong'o).

How to cite this paper:
Mbala, F. (2025).معارف وقائيّة، ومعرفة وسائل الوقاية. Global Africa, (10), pp. 15-17.
https://doi.org/10.57832/faye-dd13
© 2025 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

فالنتين-إيف موديمبي (Valentin-Yves Mudimbe): محرّر المعرفة من الاستعمار ١

يُعدّ فالنتين-إيف موديمبي، الفيلسوف والروائي والناقد، من بين أبرز المفكرين الأفارقة في القرن العشرين وأكثرهم تأثيرًا. فمن خلال مؤلَّفه «ابتكار إفريقيا» (*The Invention of Africa*, 1988)، أحدث قطيعة معرفية في دراسات ما بعد الاستعمار، إذ كشف عن البنية العميقة لما أطلق عليه تسمية «المكتبة الاستعمارية» بوصفها مجموعة من النصوص الدينية، والانثروبولوجية، والإدارية، التي شكّلت إفريقيا بوصفها مجالا للمعرفة، وموضوعا للهيمنة وكيانا يتعيّن إنقاذه.

غير أنّ أثر موديمبي الفكري بين الفلسفة والأدب في ترحاله بين الكنغو الديموقراطيّة وأوروبا والولايات المتحدة الأمريكيّة هو عبارة عن تأمّل في العبور، والتيه، وفي تعقّد الوجود الإنساني. إنّه فكرٌ يرفض القوالبَ المفهومية المغلقة والجاهزة، سواء كانت استعمارية أم قومية تتلوّن بلون»الأصالة» ويدعو إلى التفكير في إفريقيا من داخلها ولكن ليس بمعزل عن العالم وفي قطيعة معه. وعلى هذا النحو كان موديمبي مصدر إلهام على غاية من الأهمّية للمعارف الوقائيّة الأفريقيّة تعلّمنا منه أنّ فعل الوقاية يتمثّل كذلك في التفكير بطريقة مغايرة برفض المسلّمات، وبناء صرح معرفي تعددي، منفتح، قادر على احتواء التجربة الإفريقية في ثرائها وتنوّعها.

وعندما حاز فالنتين-إيف موديمبي على لقب دكتوراه فخرية من جامعة لوبومباشي في عام 2019، عبّر عن غبطته لاعتراف وطنه به أخيرًا، بعد أن كان قد كُرّم وتمّ الاحتفاء به في جميع القارات. ولم يكن تبرّعه في تلك المناسبة بمكتبته الخاصة إلى هذه الجامعة مجرّد فعل رمزي للنقل المعرفي، بل كان كذلك بمثابة نداء تحذيري صارخ لأنّ موديمبي، كغيره من العديد من المفكرين، اضطر إلى مغادرة بلاده هاربًا من النظام الاستبدادي لموبوتو سيسي سيكو الذي تميّز حكمه لجمهورية الكونغو الديمقراطية بين عامي 1965-1997بالقمع الممنهج واستشراء الفساد في كامل أنحاء البلاد.

لقد تقاعسنا عن القيام بواجبنا في حماية موديمبي ومع ذلك، لم ينقطع يومًا عن جذوره الأفريقية، ولم يكفّ عن التفكير من أجل إفريقيا وبالاندغام فيها رغم النفي والبعد القسري.

نغوغي واثيونغو (Ngũgĩ wa Thiong'o) : اللغة بوصفها مجالًا للمقاومة٢

يُعد نغوغي واثيونغو ، الروائي والمسرحي وكاتب المقالات، من أبرز الأصوات النضالية في مسار تفكيك الاستعمار الثقافي. وُلد إبّان الهيمنة البريطانية على بلده كينيا، وسرعان ما أدرك، منذ بواكير وعيه، أنّ اللغة ليست مجرّد وسيلة للتواصل، بل ميدانٌ للصراع ومجالٌ للسيادة. فبعد أن كتب مؤلفاته الأولى باللغة الإنجليزية، قرّر أن يتّخذ من لغة الكيكويو (kikuyu)، لغته الأم، أداةً للتعبير والإبداع، وأن يكتب بها المسرح والرواية والمقالة. وقد مثّل هذا القرار فعلًا حاسمًا ذا طابع رمزي ومقاوم: إذ حماية اللغات الإفريقية، في تصوّره، تعني حماية المخيّلة الجمعية، والذاكرة التاريخية، وأشكال الرفض والممانعة

تمثّل أعماله بدء من «أزهارالدم» وصولا لى «تفكيك العقل الاستعماري»((Decolonising the Mind)، الصادر سنة 1986، دعوةً ملحّة إلى إبداع أدبٍ متجذّر في التربة الثقافية الإفريقية، وإلى فكرٍ متمرّد على الأنساق الاستعمارية، وإلى الالتزام بالعمل من أجل أن تستعيد أفريقيا سرديّتها الذاتية، وتكتب نفسها بنفسها. غير أنّه كان لهذا الالتزام الفكري والأدبي ثمن باهض دفعه من جسده وكيانه، فقد تعرّض للسجن، وخضع للرقابة، واضطرّ إلى المنفى لأكثر من عشرين عامًا. وعندما قرّر العودة إلى كينيا سنة 2004، تعرّض، هو وزوجته، لاعتداء مشين ومهين. وقد قصّرنا، جميعا في واجب حمايته.

ولم يكن ذلك الحدث سوى تجلٍّ من تجلّيات أزمة أعمق، إذ نبّه عدد من الملاحظين إلى أنّ جذور تلك الإهانة العنيفة تعود إلى الانهيار الرمزي للمؤسسات الثقافية، مثلها في ذلك مثل المكتبات التي نُهبت محتوياتها أو تمّ إتلاف ما فيها من كتب عن قصد. وقد غدت تلك اللامبالاة تعبيرًا عن تآكل الحسّ المدني وضمور الفضيلة العامة[3]. ورغم ذلك، فإنّ نغوغي لم يتوقّف قَطّ عن الكتابة، ولا عن الحلم، ولا عن نقل المعرفة. لقد آمن بأدبٍ يفتح الأفق أمام الفلسفة، والعلوم، والتكنولوجيا. ومن هذا المنطلق، فهو يُعتبر شخصية مرجعية لما أطلقنا عليه تسمية « المعرف الوقائيّة» إذ بيّن أن الوقاية تعني كذلك أن نفعل فعلا خلّاقا، وأن نترجم ونعلّم ونتعلّم ونقاوم.

---

1 حول فالنين إيف موديمبي أنظر : Aka-Evy, J.-L. (2018). *L'Œuvre de V.Y. Mudimbe et la réinvention de l'Afrique*. Karthala et le documentaire Bekolo, J.-P. (Réalisateur). (2015). *Les Choses et les Mots de Mudimbe* [Film documentaire, 243 min]. JPB Productions offre un regard poignant sur la vie et la pensée du philosophe

2 لتعميق معرفتك وإثرائها حول نغوغي واثينوغو أنظر: Pour Gikandi, S. (2001). *Ngũgĩ wa Thiong'o*. Cambridge University Press.

3 Onyango-Obbo, C. (2004, 16 août). *Ngugi's attack: It all started in our libraries. The East African*. Récupéré de https://www1.swarthmore.edu/SocSci/tburke1/perma83004.html consulté le 7 juin 2024).

إرثٌ ومسؤولية

إنّ استحضار هذين المفكّرين العظيمين لا يُعدّ مجرد اعتراف بالجميل لهما وتخليدا لذكراهما، بل تذكيرًا ملحًا بمسؤولياتنا الجماعية. ذلك أنّه، في الوقت الذي نُشيد فيه بإنجازات موديمبي ونغوغي، لا يزال آخرون في القارّة ذاتها يرزحون، في صمتٍ أو في ظلّ لامبالاة عامة، تحت قمع السلطات القائمة وعنفها.

ففي دولة بنين، يقبع أستاذ القانون الدستوري جويل آيفو (Joël Aïvo) خلف القضبان؛ وفي الكاميرون، أُلقي بالباحثين في العلوم السياسية ألان فوغيه (Alain Fogue) وعبد الكريم علي في غياهب السجون أمّا في غينيا، فقد اعتُقل الباحث عليو باه (Aliou Bah). لقد دفع جميع هؤلاء ثمنًا باهضا لأفكارهم ومواقفهم. ومع ذلك، فإنّ الأوساط الأكاديمية الإفريقية، في كثير من الأحيان، تلوذ بالصمت جبنا وتخاذلا منها في الدفاع عن حرّية الفكر.

وكما نبّهت إلى ذلك الباحثة نادين ماشوكو (2024)، فإنّ الأطر القانونية الدولية ما تزال عاجزة عن توفير الحماية الكافية للجامعيين والباحثين الأفارقة[4]. من هنا، تبرز الحاجة الملحّة إلى إنشاء آليات لحمايتهم تنبثق من واقعنا، وتتجذّر في شبكات تضامننا، وتستند إلى معارفنا، وخبراتنا، ورؤانا. وهذا بالضبط ما نرنو إليه ويُضفي على هذا العدد من مجلتنا دلالته العميقة ألا وهي التفكير في المعارف الوقائيّة بوصفها أدواتٍ للمقاومة، وآلياتٍ للرعاية، ووسائلَ للتحوّل نحو الأفضل. لقد ترك لنا كلّ من موديمبي ونغوغي أدوات للتفكير ومسؤولية استعمالها تقع على كاهلنا لأنّ فعل الوقاية هو في جوهره، فعل مقاومة وشرط للوجود نهدي هذا العدد من غلوبال أفركا إليهما كما نهديه إلى جميع أولئك الذين، مثل كويو كوو (Koyo Kouoh,) ، لم تُذكر أسماؤهم هنا، لكنّ أعمالهم توازي الحياة وتُكافئ الحرية. فنضالاتهم تُذكّرنا بأنّ معرفة كيفية الوقاية تبدأ، أحيانًا، بفعل بسيط يتمثّل في خرق الصمت.

وعليه، فإنّ هذا العدد من غلوبال أفركا ليس مجرّد إصدار علمي، بل هو بيان فكري يؤكد أنّ المعارف الواقية ليست مجرّد ركام نرثه عن الماضي، بل هي اجتهادات آنية وتجسيد لطاقات حيويّة فاعلة، ومحفّزات للتحرّر والإقدام. يُذكّر هذا العدد كذلك بأنّ حماية المعرفة تقتضي، بالضرورة، حماية أهلها: مَن ينتجونها ومَن يتداولونها . فالمعارف الوقائيّة ليست تقنيات أو أدوات فقط، بل هي نظام أخلاقي ومنهج في السلوك يستوجب منّا أن نمدّ اليد للمرأة ضحيّة العنف الزوجي، وللفتاة التي خُتنت أو زُوّجت قسرًا كما تستوجب منّا أن نقف إلى جانب الأستاذ الجامعي المهدَّد بسبب مقالة، والفنان الذي يتمّ إخضاعه للرقابة، والطالب الذي ضُرب لأنه رفع لافتة. أنْ نحمي، معناه أن نرفض التواطؤ بالصمت.

4 Machikou, N. (2024). Are African scholars at risk? The invisibility of Africans in relief policies for endangered academics. Dans L. Dakhli, P. Laborier & F. Wolff (Eds.), *Academics in a century of displacement: The global history and politics of pro-tecting endangered scholars* (pp. 263–290). Springer VS. https://doi.org/10.1007/978-3-658-43540-0_11

Catalogue des résumés

Abstracts Catalog

Decolonization and Decoloniality in the African Academia

Fighting for Reforms in African Schools and Universities in Selected Works of Ngugi Wa Thiong'o and Ayi Kwei Armah

Ameth Diallo

Abstract

This article examines colonial educational structures—both school-based and university-level—through the works of Ngũgĩ wa Thiong'o and Ayi Kwei Armah. It begins by showing how school administration, inherited from the colonial mission, imposed a Eurocentric curriculum and a hierarchical model of discipline. The author then retraces foundational debates—particularly the "Nairobi Literary Debate" (1968)—that called for the restructuring of English and African Studies departments into spaces grounded in African realities. By comparing these historical initiatives to the fictional reforms depicted in Petals of Blood, Osiris Rising, and KMT, the article highlights the epistemological, theoretical, organizational, and pedagogical conditions necessary for meaningful academic decolonization. Drawing on a decolonial perspective, the text interrogates power relations and the "coloniality of knowledge" to propose a critical rereading of current practices and emphasize the urgency of an authentically African educational governance that integrates oral traditions and indigenous epistemologies.

Résumé

Cet article examine les structures éducatives coloniales (scolaires et universitaires), à travers l'analyse des œuvres de Ngũgĩ wa Thiong'o et d'Ayi Kwei Armah. Après avoir montré comment l'administration scolaire, héritée de la mission coloniale, a imposé un curriculum eurocentré et un modèle hiérarchique de discipline, l'auteur retrace les débats fondateurs – en particulier le « débat littéraire de Nairobi » (1968) – qui ont appelé à la refondation des départements d'anglais et d'études africaines en espaces ancrés dans les réalités africaines. En comparant ces initiatives historiques aux réformes fictives dépeintes notamment dans Petals of Blood, Osiris Rising et KMT, l'article met en lumière les conditions épistémologiques, théoriques, organisationnelles et pédagogiques d'une décolonisation académique effective. Enfin, en mobilisant la perspective décoloniale, le texte interroge les rapports de pouvoir et la « colonialité du savoir » pour proposer une relecture critique des pratiques actuelles et souligner l'urgence d'une gouvernance éducative véritablement africaine, intégrant les traditions orales et les épistémologies endogènes.

Muhtasari

Makala haya yanachunguza miundo ya elimu ya kikoloni (shule na vyuo vikuu) kupitia uchanganuzi wa kazi za Ngũgĩ wa Thiong'o na Ayi Kwei Armah. Baada ya kuonyesha jinsi utawala wa elimu, uliorithiwa kutoka kwa misheni ya kikoloni, uliweka mtaala wa Uropa na mtindo wa nidhamu wa daraja la juu, mwandishi anafuatilia mijadala ya mwanzilishi-hasa "Mjadala wa Kifasihi wa Nairobi" (1968) - uliotaka kuanzishwa upya kwa idara za Kiingereza na Mafunzo ya Kiafrika kama nafasi zilizokita mizizi katika hali halisi za Kiafrika. Kwa kulinganisha mipango hii ya kihistoria na mageuzi ya kubuniwa yanayoonyeshwa katika Petals of Blood, Osiris Rising, na KMT, makala yanaangazia hali ya kielimu, kinadharia, shirika, na ufundishaji kwa ajili ya uondoaji wa ukoloni wa kitaaluma. Hatimaye, kwa kuhamasisha mtazamo wa uondoaji wa ukoloni, maandishi yanahoji mahusiano ya mamlaka na "ukoloni wa maarifa" ili kutoa ufafanuzi wa kina wa mazoea ya sasa na kuonyesha udharura wa utawala wa kielimu wa Kiafrika, kuunganisha mila simulizi na waraka wa asili.

ملّخص

يتناول هذا المقال بالتحليل البنى التعليمية ذات الجذور الاستعمارية، سواء في المدارس أو في الجامعات، من خلال دراسة نقدية منتقاة لأعمال الكاتبين الإفريقيين نغوجي (Ngũgĩ wa Thiong'o) وا ثيونغو وأيي كوي أرماه (Ayi Kwei Armah). فبعد أن كشف عن الطريقة التي رسّخت بها الإدارة التعليمية، الوريثة

Katalogi ya Muhtasari

كتالوج الملخصات

للمشروع الاستعماري، منهجًا دراسيًا ذي طابع أورومركزي، وهيكلا تربويا يعيد إنتاج التسلسل الهرمي الكولونيالي في النظام التربوي يتتبع صاحب المقال النقاشات الفكرية التأسيسيّة التي شهدتها الجامعات الإفريقية في العقود الأولى لما بعد الاستعمار، لا سيما "النقاش الأدبي في نيروبي" عام 1968، الذي نادى بإعادة تأسيس أقسام اللغة الإنجليزية والدراسات الإفريقية على قاعدة معرفية متجذرة في السياق الثقافي والاجتماعي الإفريقي.

ومن خلال المقارنة بين هذه المبادرات التاريخيّة لإصلاح التعليم في أفريقيا التي رُسمت ملامحها بصفة خاصة في روايات: " أزهار من الدم" (Petals of Blood) ، صعود أوزيريس (Osiris Rising) وفي بيت الحياة (KMT) ، يستعرض المقال الشروط المعرفية والنظرية والتنظيمية والتربوية اللازمة لتحقيق مشروع فعلي للتخلّص من التركة الاستعماريّة في المجال الأكاديمي.

وختاما فباستحضار المقاربة التفكيكية للاستعمار، يتناول هذا المقال من خلال مقاربة تحليلية علاقات الهيمنة و« كولونياليّة المعرفة»، من أجل إعادة قراءة نقدية للممارسات السائدة، ومؤكدًا على الحاجة اليوم أكثر من أيّ وقت مضى إلى حوكمة تعليمية إفريقية أصيلة، تنبع من الذات، وتنهض على دمج التقاليد الشفاهية والرؤى المعرفية المحلية المتجذّرة في العمليّة التربويّة والتعليميّة.

Victim-Perpetrator-Collaborative-Service-Provider-Intervention-Model

A Collaborative Intervention Strategy for Intimate Partner Violence

Zintle Ntshongwana, Pius Tanga & Thobeka Nkomo

Abstract

Intimate partner violence (IPV) disproportionately affects marginalized women in South Africa. This abusive behavior is used to gain or maintain control over the other intimate partner. It usually results in physical, psychological, emotional sexual or economic harm. It cuts across different spheres of society and can occur in couples, be they heterosexual, or homosexual. It is one of the major challenges that South Africa is faced with, regardless of the initiatives to curb and eradicate it. This violence has major effects on the lives of the victims. It is also the most common form of violence worldwide and contributes substantially to the global burden of mental health problems. Evidence indicates that intimate partner violence (IPV) is disturbingly high among South African adolescent girls and young women (AGYW). It has caused a lot of havoc in several families and the lives of individuals, these range from psychological trauma, anxiety, use of drugs, alcohol and other harmful substances, physical pain, emotional trauma, homelessness, and economic crisis, to low self-esteem and death amongst other effects. Understanding the prevalence and risk factors for IPV among these emerging adults is critical for developing appropriate interventions to prevent it. This study aims to explore the potential for an interdisciplinary model that will focus on both perpetrators and victims at the same time to address IPV. It draws on the existing literature and the findings of this study to argue that a more holistic approach to prevention is likely to be more successful.

Résumé

La violence entre partenaires intimes (VPI) affecte de manière disproportionnée les femmes marginalisées en Afrique du Sud. Ce comportement abusif est utilisé pour obtenir ou maintenir un contrôle sur l'autre partenaire. Il entraîne généralement des sévices physiques, psychologiques, émotionnels, sexuels ou économiques. Il touche différentes sphères de la société et peut survenir au sein des couples, qu'ils soient hétérosexuels ou homosexuels. C'est l'un des principaux défis auxquels l'Afrique du Sud est confrontée, quelles que soient les initiatives prises pour l'endiguer et l'éradiquer. Cette violence a des conséquences majeures sur la vie des victimes. C'est aussi la forme de violence la plus répandue dans le monde, contribuant de manière substantielle à la charge mondiale des troubles de santé mentale. Il est prouvé que la VPI est extrêmement répandue chez les adolescentes et jeunes femmes sud-africaines. Elle cause de nombreux ravages au sein des familles et chez les individus, allant du traumatisme psychologique, de l'anxiété, de la consommation de drogues, d'alcool et d'autres substances nocives, de la souffrance physique, du traumatisme émotionnel, de l'itinérance, et de la détresse économique, à une faible estime de soi, et même à la mort, entre autres conséquences. Comprendre la prévalence et les facteurs de risque de la VPI chez ces jeunes adultes est crucial pour mettre en place des actions de prévention appropriées. Cette étude vise à explorer le potentiel d'un modèle interdisciplinaire pour lutter contre la VPI qui se concentrera à la fois sur les auteurs et les victimes. Elle s'appuie sur la littérature existante et les résultats de cette enquête pour défendre l'idée qu'une approche plus holistique de la prévention serait sans doute plus efficace.

Muhtasari

Vurugu za wapenzi wa karibu (IPV) huathiri vibaya wanawake waliotengwa nchini Afrika Kusini. Tabia hii ya dhuluma hutumiwa kupata au kudumisha udhibiti juu ya mshirika mwingine wa karibu. Kwa kawaida husababisha madhara ya kimwili, kisaikolojia, kihisia, kingono au kiuchumi. Vurugu hii inaenea katika nyanja zote za jamii na inaweza kutokea ndani ya watu wa jinsia tofauti na vile vile wapenzi wa jinsia moja. Ni mojawapo ya changamoto kuu zinazoikabili Afrika Kusini, licha ya mipango iliyowekwa ya kuiwekea kikomo na kuitokomeza kabisa.

Ukatili huu una madhara makubwa kwa maisha ya wahasiriwa. Pia inawakilisha aina ya kawaida ya vurugu duniani kote na inachangia kwa kiasi kikubwa mzigo wa kimataifa wa matatizo ya afya ya akili. Takwimu zinaonyesha kuwa kuenea kwa unyanyasaji wa majumbani kunatisha miongoni mwa wasichana na wanawake vijana wa Afrika Kusini (AGYW). Imeharibu familia nyingi na maisha ya watu binafsi, na kusababisha kiwewe cha kisaikolojia, wasiwasi, dawa za kulevya, pombe na matumizi mengine ya dawa za kulevya, maumivu ya kimwili, kiwewe cha kihisia, ukosefu wa makazi, shida ya kiuchumi, kutojistahi na hata kifo, kati ya madhara mengine.

Kuelewa kuenea na sababu za hatari za unyanyasaji wa nyumbani kati ya vijana hawa wanaojitokeza ni muhimu kwa ajili ya kuendeleza hatua zinazofaa za kuzuia. Utafiti huu unalenga kuchunguza uwezo wa muundo wa taaluma mbalimbali ambao ungezingatia wahalifu na waathiriwa ili kukabiliana na aina hii ya vurugu. Inatumia fasihi iliyopo pamoja na matokeo ya utafiti huu kusema kuwa mbinu shirikishi zaidi ya kuzuia ina uwezekano mkubwa wa kufaulu.

ملّخص

يؤثر العنف الزوجي (IPV) بدرجات متفاوتة على النساء المهمشات في جنوب أفريقيا. يُستخدم هذا السلوك االتعسّفي من الرجل من أجل تحقيق السيطرة على شريكة حياته أو للحفاظ على استمراريتها. وعادةً ما يؤدي هذا العنف إلى أضرار جسدية ونفسية وعاطفية وجنسية أو اقتصادية. يمتد هذا العنف ليشمل جميع فئات المجتمع، ويمكن أن يحدث في العلاقات الزوجية بين الجنسين أو في العلاقات المثْلية. ويُعتبر العنف في حياة الأزواج أحد أبرز التحديات التي تواجهها جنوب أفريقيا، رغم الجهود والمبادرات التي تم إطلاقها للحدّ منه والقضاء عليه.

لهذا العنف عواقب وخيمة و تأثيرات طويلة المدى على حياة الضحايا، وهو يُعدّ من أكثر أشكال العنف شيوعًا في العالم، ويساهم بصفة ملحوظة في تفاقم الأمراض النفسية عالميّا . وتشير البيانات إلى أنّ معدل انتشار العنف في الحياة الزوجيّة الذي يكون ضحيّته الفتيات والمراهقات والنساء الشابات في جنوب أفريقيا (AGYW) أصبح مثيرا للفزع. لقد تسبب هذا العنف في أضرار جسيمة للعديد من العائلات والأفراد مثل الصدمات والكدمات النفسية والتوتّر المستمر ودفع البعض لتعاطي المخدرات والكحول والمواد السامة الأخرى كما أنّ من آثاره أعراض أخرى مثل الآلام الجسدية والصدمات العاطفية، والتشرد في الشوارع علاوة على أزمات اقتصادية، وتدهور في احترام المرء لنفسه ، بل وحتى الموت [الانتحار]، إلى جانب العديد من التأثيرات السلبية الأخرى.

وعليه، فإنّ التحسيس بخطورة ذيوع العنف الزوجي وعواقبه الوخيمة لدى الشباب البالغين من الناشئة يعد أمرًا بالغ الأهمية لبلورة تدخلات فعّالة تهدف إلى الوقاية منه. فهذه الدراسة غايتها تتمثّل في استكشاف قدرة نموذج متعدّد التخصّصات يأخذ بعين الاعتبار مَن يمارسون هذا العنف وضحاياهم في الآن نفسه وتوظيفهم معا لمكافحة هذه الظاهرة معتمدين في ذلك على الأدبيات المتوفرة في هذا المجال، بالإضافة إلى النتائج التي توصلّنا إليها في هذا البحث لدعم الفكرة القائلة بأن النهج الوقائي الشمولي لديه فرص أكبر لتحقيق النجاح.

Intyilaphando[1]

Ubundlobongela phakathi kwabathandanayo buhlasela kakhulu amanina ahluphekayo eMzantsi Afrika. Lo mkhuba wokuxhaphaza iqabane usetyenziselwa ukubeka elinye iqabane libephantsi kolawulo lwelinye. Kuvame ukuba oku kuphelele ekungxwelerhekeni ngokwasemzimbeni, ngokwasengqondweni, ngokwasemoyeni nangokwasezimalini. Oku kuchaphazela lonke uluntu, kwaye kwenzeka kumaqabane esini esifanayo nawesini esahlukileyo. Nakubeni ikhona imizamo yokulwa nokuncothula neengcambu lo mkhuba, isengumneni omkhulu ilizwe loMzantsi Afrika ojamelene nawo. Obu bundlobongela bunemiphumela emibi ebomini bamaxhoba. Ikwayeyona ndlela ixhaphakileyo yobundlobongela kwihlabathi jikelele, kwaye inegalelo elikhulu kumthwalo wehlabathi weengxaki zempilo yengqondo. Ubungqina buveza elubala ukuba ubundlobongela phakathi kwabathandanayo buxhaphake kakhulu kumantombazana asathe dlundlu namantombi asematsha kweli loMzantsi Afrika. Obu bundlobongela bubangele unxunguphalo olukhulu kwiintsapho ezininzi nakubomi babantu, ukusuka kumonzakalo ngokwasengqondweni, ukuxhalaba, ukusebenzisa iziyobisi, ukusela utywala kunye nezinye izinto eziyingozi emzimbeni, iintlungu zomzimba, ukwenzakala ngokweemvakalelo, ukuswela ikhaya, kunye nengxaki yezoqoqosho, ukungazithembi kunye nokufa phakathi kwezinye iziphumo. Ukuqonda ukuxhaphaka kunye nemingcipheko yobu bundlobongela phakathi kwabathandanayo phakathi kwabasakhulayo kululutho ekuphuhliseni ungenelelo olufanelekileyo ukubuthintela. Injongo yolu phandolwazi kukuphononga ukubanakho kwemodeli yezifundo ezahlukeneyo eza kugqala kubenzi bobubi namaxhoba ngexesha elinye kubo bobabini, abenzi bobubi kunye namaxhoba ngaxeshanye ukuhlangabezana nobundlobongela phakathi kwabathandanayo. Lungqiyame ngoncwadi osele lukho kunye neziphumo zolu phandolwazi, olu phandolwazi luxoxela indlela yokuthintela obu bundlobongela evelela zonke iinkalo njengeyona engaba yimpumelelo.

Les centres pour « sorcières », espaces sûrs et producteurs de savoirs protecteurs

La réinsertion sociale des personnes accusées de sorcellerie au Burkina Faso

George Rouamba

Résumé

À partir d'enquêtes de longue durée, cet article propose d'évaluer la mise en place d'une intervention communautaire de prise en charge des femmes accusées de sorcellerie et hébergées dans des centres d'accueil. Une intervention innovante a été mise en œuvre dans l'un de ces centres. Ces lieux, au-delà de leur rôle d'hébergement, apparaissent comme des espaces de survie et mobilisent des savoirs protecteurs. Les pensionnaires y bénéficient non seulement d'une prise en charge holistique, mais elles sont aussi insérées dans l'écosystème d'une économie sociale et solidaire. En revanche, la réinsertion sociale des femmes dans leurs familles d'origine, une des composantes du projet du centre, connaît des résultats mitigés : le retour chez soi reste difficile et les femmes continuent de faire l'expérience de l'isolement social et de la stigmatisation. La principale leçon à en tirer est que ces interventions innovantes peuvent constituer un savoir protecteur à condition que se construise un réseau d'acteurs engagés.

Abstract

Based on long-term field research, this article seeks to assess the implementation of a community-based intervention designed to support women accused of witchcraft and housed in reception centers. An innovative approach has been implemented in one of these centers. These spaces, beyond providing shelter, serve as survival environments and mobilize protective forms of knowledge. Residents not only benefit from holistic care but are also integrated into the ecosystem of a social and solidarity-based economy. However, the social reintegration of women into their families of origin, one of the components of the center's project, has had mixed results: returning home remains difficult, and the women continue to experience social isolation and stigma. The main lesson to be drawn is that such innovative interventions can constitute a form of protective knowledge, provided that a committed network of actors is built around them.

1 The authors would like to thank Dr. Lukhanyo Makhenyane for translating the abstract of this paper from English to isiXhosa. Siyabulela, Njingalwazi. IsiXhosa is a Bantu language and one of the 12 official languages in South Africa. It belongs to the Nguni subgroup of the Bantu family and is known for its distinctive click consonants. Its closest relative on the language tree is isiZulu, and the two South African languages are, to a great extent, mutually intelligible. Of all the Bantu languages in South Africa, Xhosa is the language with the most click sounds. This is because of the Xhosa people's geographic proximity to the areas of South Africa historically inhabited by the Khoekhoen people. Many linguistic sounds were borrowed from their neighbours. It is estimated that about 10% of Xhosa words contain a click sound. IsiXhosa is spoken primarily in the Eastern Cape province of South Africa, in the Western Cape, and the Northern Cape. There is a small but significant Xhosa community in Lesotho and Zimbabwe.

Muhtasari

Kulingana na tafiti za muda mrefu, makala hii inapendekeza kutathmini utekelezaji wa uingiliaji kati wa jamii ili kusaidia wanawake wanaotuhumiwa kwa uchawi na kuhifadhiwa kwenye makazi. Uingiliaji kati wa ubunifu ulitekelezwa katika mojawapo ya vituo hivi. Maeneo haya, zaidi ya jukumu lao kama malazi, yanaonekana kama nafasi za kuishi na kuhamasisha maarifa ya ulinzi. Wakazi sio tu wanafaidika na utunzaji kamili, lakini pia wameunganishwa katika mfumo wa ikolojia wa uchumi wa kijamii na mshikamano. Hata hivyo, ujumuishaji wa kijamii wa wanawake katika familia zao za asili, mojawapo ya vipengele vya mradi wa kituo hicho, umekuwa na matokeo mchanganyiko: kurudi nyumbani bado ni vigumu, na wanawake wanaendelea kutengwa na jamii na kunyanyapaliwa. Somo kuu la kujifunza ni kwamba uingiliaji kati huu wa kibunifu unaweza kujumuisha maarifa ya ulinzi mradi tu mtandao wa watendaji waliojitolea utajengwa.

ملّخص

يهدف هذا المقال، انطلاقاً من دراسات ميدانية معمّقة وطويلة الأمد، إلى تقييم تجربة مجتمعيّة تتمثّل في التكفّل بالنساء المتّهمات بممارسة السحر والمقيمات في مراكز إيواء مخصصة لهنّ. وقد تمّ تنفيذ نموذج مبتكر للتكفّل بهذه الفئة من النساء في أحد هذه المراكز، بحيث لا يقتصر دورها الأساس على إيواء هؤلاء وإنّما تحويلها إلى فضاءات لحمايتهنّ ولضمان عيش يحفظ كرامتهنّ ، تُنتج فيها معارف وقائية مستندة إلى خبرات مجتمعية محلّية.

فلا تستفيد المقيمات في هذه المراكز من مقاربة شمولية للرعاية فقط ، وإنّما يتمّ العمل على إدماجهنّ في منظومة الاقتصاد الاجتماعي والتضامني، بما يوفّر لهن سُبل العيش الكريم ويدعم استقلاليتهن. غير أنّ إعادة إدماج هؤلاء النساء في أسرهنّ ومجتمعاتهن الأصلية، وهي إحدى المكوّنات الأساسية لمشروع المركز، ما تزال تشهد صعوبات ملموسة؛ إذ غالباً ما يكون الرجوع إلى محيطهن الاجتماعي محفوفاً بالعقبات، وتظلّ تجربة العزلة والوصم الاجتماعيين ماثلة في حياتهن اليومية.

ويتمثّل الدرس الأساس الذي يمكن استخلاصه من هذه التجربة في أنّ مثل هذه التدخلات المبتكرة قد تشكّل نواة لمعرفة وقائية فاعلة، شريطة أن تُدعّم من خلال شبكة متماسكة من الفاعلين الاجتماعيين الملتزمين.

Kʋmsgo[2]

Sẽn n tik ne veesg sẽn n maan wakat wok pʋgẽ, seb-kãngã yãab yaa tɩ maan magb la gɛɛl sẽn n kẽed ne koglg la yãagr sẽn n be zamaanã pʋgẽ, pagb nins b sẽn dõd sõodã tɩ b reeg-b sik-zĩisã pʋsẽ wã. B waa ne sõngr nao-kẽnd paalg sãntr a yembr pʋgẽ. Sãn n yaa ne zĩ-kãensã, gãagã paoong sẽn n yãk a toogo, yaa zĩis sẽn n ya yõor põsgr zĩisi, n wat ne koglg yel-manesem. Neb nins sẽn n be be wã paamda sõngr bũmb fãa pʋgẽ yaa sɩda, la b geelgd-b-lame n naagd nimbuiidã sõngr laogã yell wɛɛngẽ. Baasgo, sãn yaa ne sãntrã tʋʋm-saagr a yembr sẽn yaa tɩ pagbã na leb n paam n kẽ b zagsẽ wã, tʋʋmdã biis yaa gẽd-yãbre : lebg n kuil f zakẽ ket yaa toogo, tɩ pagbã ket n be solgr la zẽngr yembd zamaanã pʋgẽ. Zãms-kãseng sẽn n be a pʋgẽ, yaa tɩ sõngr nao-kẽnd-paal kãensã tõee n yɩ koglg sore, sãn n mik tɩ b vigla sull sẽn yaa tʋm-tʋmdb sẽn na n kõ b menga.

It Takes a Village! (Ré)inventer la mise à l'abri des survivantes de violences sexuelles au Sénégal

Pistes à partir de l'expérience du centre Kullimaaroo de Ziguinchor

Cheikh Sadibou Sakho & Ndèye Laïty Ndiaye

Résumé

Ce texte est une contribution aux connaissances sur les violences sexuelles et leurs effets sur la vie des survivantes, en particulier les adolescentes, au Sénégal, en partant de l'expérience du centre Kullimaaroo, initié par la Plateforme des femmes pour la paix en Casamance (PFPC), à Ziguinchor. L'article explore les défis de la mise à l'abri des adolescentes survivantes de violences sexuelles. Il met en exergue l'importance d'une approche holistique, systémique et socialement ancrée, impliquant divers acteurs communautaires et institutionnels. S'appuyant sur une enquête monographique, la recherche documente la complexité des violences sexuelles dans

2 Le moore est une langue appartenant à la famille des langues nigéro-congolaises, parlée principalement au Burkina Faso ainsi que dans certaines régions de la Côte d'Ivoire et du Ghana.

le contexte sénégalais, les dynamiques de « silenciation » des survivantes entourant ces réalités sociales, et le rôle crucial d'initiatives locales comme le centre Kullimaaroo face à l'insuffisance, voire au manque de politiques publiques dédiées. L'étude propose des pistes pour renforcer et (ré)inventer l'accompagnement des survivantes.

Abstract

This text is a contribution to knowledge about sexual violence and its effects on the lives of survivors, particularly adolescent girls, in Senegal, based on the experience of the Kullimaaroo Center, initiated by the Plateforme des Femmes pour la Paix en Casamance (PFPC), in Ziguinchor. The article investigates the challenges of sheltering adolescent survivors of sexual violence. It highlights the importance of a holistic, systemic and socially rooted approach, involving various community and institutional actors. Based on a monographic work, this research documents the complexity of sexist and sexual violence in the senegalese context, the "silenciation" of survivors, the victim blaming, surrounding these social realities, and the crucial role of local initiatives such as the Kullimaaroo Center in the face of the insufficiency, absence even, of dedicated public policies. The study suggests ways of strengthening and (re)inventing unwavering support for survivors.

Muhtasari

Maandishi haya yanachangia maarifa mengi kuhusu unyanyasaji wa kijinsia na athari zake kwa maisha ya waathirika, hasa wasichana wa balehe, nchini Senegal. Inatokana na uzoefu wa Kituo cha Kullimaaroo, kilichoanzishwa na Jukwaa la Wanawake la Amani katika Casamance (PFPC) huko Ziguinchor. Makala yanachunguza changamoto za kuwahifadhi vijana walionusurika na unyanyasaji wa kijinsia. Inaangazia umuhimu wa mkabala wa kiujumla, wa kimfumo, na wenye misingi ya kijamii, unaohusisha watendaji mbalimbali wa jumuiya na taasisi. Kulingana na utafiti wa kimonografia, utafiti unaandika utata wa unyanyasaji wa kijinsia katika muktadha wa Senegal, mienendo ya kunyamazisha mwathiriwa inayozunguka hali hizi za kijamii, na jukumu muhimu la mipango ya ndani kama vile Kituo cha Kullimaaroo katika hali ya kutotosheleza au hata ukosefu wa sera maalum za umma. Utafiti unapendekeza njia za kuimarisha na (re) kubuni usaidizi kwa walionusurika.

ملّخص

يقدّم هذا المقال مساهمة في تعميق المعارف المتعلّقة بالعنف الجنسي وتأثيراته المتعددة في حياة الناجيات منه ، لا سيما في صفوف المراهقات، في السياق السنغالي وذلك بالانطلاق من تجربة مركز كوليمارو الذي أسسته منصة النساء من أجل السلام في كازامانس (PFPC) بمدينة زيغينشور. وتستكشف هذه الدراسة الإشكاليات المرتبطة بآليات "وضع الناجيات في مأمن"، وما يرافق ذلك من تحديات اجتماعية ومؤسساتية.

من جهة أخرى يسعى المقال إلى إبراز الحاجة إلى مقاربة شمولية.نُظمية، ومجتمعية الجذور، تقوم على فهم العنف الجنسي بوصفه ظاهرة متعددة الأبعاد، وتتطلب تدخّلًا منسقًا بين مختلف الفاعلين، سواء من داخل النسيج المجتمعي المحلي أو من المؤسسات الرسمية.

وبالاستناد إلى دراسة مونوغرافية معمّقة، يوثّق هذا البحث لظاهرة العنف الجنسي بوصفه ظاهرة معقّدة ضمن البنيات الاجتماعية والثقافية المحلية في السياق السينغالي، كما ينشغل بآليات "الصمت القسري" المسلّط على الناجيات من هذا العنف ودفعهم إلى التكتّم عنه بفعل الإكراهات الاجتماعيّة ويكشف عن الأهمية البالغة للمبادرات المحلية لرعايتهنّ مثل مركز كوليمارو بوصفه نموذجا لفضاء بديل للتضامن والحماية وإعادة بناء الذات لهذه الشريحة من النساء. وتخلص هذه الدراسة إلى ضرورة إعادة التفكير في منظومة التكفّل بالناجيات من العنف الجنسي، بما يضمن مقاربات متكاملة تحترم السياقات المتقاطعة لهؤلاء، من حيث العمر والانتماء الاجتماعي والثقافي.

Le principe du contradictoire devant le juge constitutionnel

Étude des cas de la Côte d'Ivoire et du Sénégal

Zeinaba Kane

Résumé

La juridictionnalisation progressive de l'activité du juge constitutionnel est soutenue par une processualisation du contentieux constitutionnel marquée par le recours à la procédure contradictoire. Principe fondamental du procès équitable, le contradictoire donne un nouveau visage au prétoire du juge constitutionnel. Il fait l'objet d'une consécration normative variable en Côte d'Ivoire et au Sénégal et d'une application mitigée selon les types de contrôle. Il est plus pratiqué dans le contentieux électoral que dans l'exception d'inconstitutionnalité et le contrôle a priori où la nature du contrôle est difficilement conciliable avec la contradiction. Ainsi, se dessine une nécessité de réadapter ou de réaménager ce principe pour une légitimation des décisions de justice et une rationalisation de l'ordre constitutionnel en Afrique.

Abstract

The gradual jurisdictionalization of the constitutional court's activity is supported by a proceduralization of constitutional litigation, which is marked by the use of adversarial proceedings. A fundamental principle of a fair trial, adversarial proceedings give a new face to the courtroom of the constitutional judge. In Côte d'Ivoire and Senegal, this principle is subject to varying degrees of normative consecration, and its application varies according to the type of control. It is more common in electoral disputes than in the exception of unconstitutionality and a priori control, where the nature of the control is difficult to reconcile with contradiction. Thus, there is a need to adapt or reorganize this principle in order to legitimize judicial decisions and rationalize the constitutional order in Africa.

Muhtasari

Uidhinishaji unaoendelea wa shughuli za jaji wa kikatiba unaungwa mkono na utaratibu wa mashauri ya kikatiba unaowekwa alama na matumizi ya kesi za wapinzani. Kanuni ya msingi ya kesi ya haki, kesi za wapinzani huipa sura mpya mahakama ya jaji wa kikatiba. Inategemea tofauti za utambuzi wa kawaida nchini Côte d'Ivoire na Senegal na matumizi yake yanachanganywa kutegemea aina ya ukaguzi. Inatumika zaidi katika mizozo ya uchaguzi kuliko isipokuwa ukiukaji wa katiba na mapitio ya kipaumbele, ambapo asili ya mapitio ni ngumu kupatanishwa na kesi za wapinzani. Kwa hivyo, kuna hitaji la kurekebisha au kupanga upya kanuni hii ili kuhalalisha maamuzi ya mahakama na kurahisisha utaratibu wa kikatiba barani Afrika.

ملّخص

تُشكّل عملية التحوّل نحو الطابع القضائي الصرف في عمل القاضي الدستوري مرحلة فارقة في تطوّر القضاء الدستوري في الأنظمة الإفريقية. ويتمثل هذا التحوّل في انتقال الهيئات الدستورية من ممارسة رقابة ذات طبيعة سياسية أو تنظيمية إلى أداء وظيفة قضائية كاملة، تخضع لضوابط إجرائية تضمن المحاكمة العادلة، وتُكرّس حقوق الأطراف في عرض حججهم والرد على حجج الخصوم.

ويُعدّ هذا التحوّل ملازمًا لما يُعرف في الأدبيات القانونية بـ "تنامي الطابع الإجرائي للنزاع الدستوري" بحيث تُصبح الإجراءات جزءًا لا يتجزأ من مضمون العدالة الدستورية، لا مجرد وسائل شكليّة. ومن أبرز تجليات هذا التوجّه اعتماد مبدأ المواجهة الذي يُعدّ من الركائز الأساسية للمحاكمة العادلة، والذي يُسهم في إضفاء طابع قضائي فعلي على نشاط القاضي الدستوري.

وقد اكتسب هذا المبدأ حضورًا متفاوتًا من حيث التكريس الدستوري والتنظيمي في كلٍّ من كوت ديفوار والسنغال، كما أن تنفيذه العملي يختلف باختلاف نوع الرقابة الدستورية المعتمدة. ففي مجال المنازعات الانتخابية، يُمارس مبدأ المواجهة بصفة أكثر وضوحًا، نظرًا إلى طبيعة الخصومة المباشرة التي تقتضي تمكين الأطراف من عرض دفوعهم ومناقشة دفوع الخصوم. أما في حالات الرقابة السابقة على القوانين (الرقابة القبلية) أو الدفع بعدم الدستورية، فإن تطبيق هذا المبدأ يواجه تحديات جوهرية، بسبب طبيعة الرقابة التي قد تكون تقريرية أو غير خصومية في جوهرها، مما يُضعف من إمكانيات تفعيل المواجهة بين الأطراف.

وفي ضوء هذا التفاوت، تبرز الحاجة إلى إعادة هيكلة الإجراءات الدستورية بصفة تتيح تكييف مبدأ المواجهة مع مختلف أنواع الرقابة، بما يُسهم في تعزيز شرعية قرارات القاضي الدستوري، وتثبيت الثقة العامة في العدالة الدستورية، خاصة في السياق الإفريقي، حيث يُمثل ترشيد النظام الدستوري إحدى الأولويات المؤسسية في ظل التحولات السياسية والقانونية التي تعرفها دول القارة.

Terre-Mère : trace discursive d'une émancipation écologique au Nord et au Sud ?

Karine collette & Ibrahima Ba

Résumé

À son paroxysme, le système occidental, basé sur une économie décomplexée, orchestrée par la technique et les injonctions pragmatiques d'efficience et de rentabilité, rompt avec les assises socioculturelles d'un humanisme, au moins théorique, enclin à soutenir une culture du vivant. Face à cet anéantissement culturel et écologique, des discours attribués à l'autochtonie et ceux de la pensée décoloniale semblent converger par un décentrement ou un détachement épistémique, et nourrir de concert l'émergence ou la réémergence de notions faisant office de résistance politique et discursive, voire de bougés, ici envisagés comme traces de réappropriation socioculturelle voire sociopolitique d'un sentiment écologique. Nous questionnons cette dynamique à partir du concept de Terre-Mère, envisagé dans une perspective anthropo-discursive essentiellement soutenue par les concepts de la théorie du discours social, et illustrant certaines variations et contiguïtés Nord-Sud.

Abstract

At its most extreme, the Western system, based on a no-holds-barred economy orchestrated by technology and the pragmatic injunctions of efficiency and profitability, breaks with the socio-cultural foundations of a humanism, at least theoretical, inclined to support a living culture. In the face of this cultural and ecological annihilation, discourses attributed to autochthony and those of decolonial thought seem to converge through a decentering or epistemic detachment, and to nurture in concert the emergence or re-emergence of notions acting as political and discursive resistance, or even movements, here envisaged as traces of socio-cultural or even socio-political re-appropriation of an ecological sentiment. We question this dynamic using the concept of Mother Earth, considered from an anthropo-discursive perspective essentially supported by concepts from social discourse theory, and illustrating certain North-South variations and contiguities.

Muhtasari

Katika kilele chake, mfumo wa Magharibi, kwa msingi wa uchumi usiozuiliwa, unaoratibiwa na teknolojia na mahitaji ya kisayansi ya ufanisi na faida, unavunja misingi ya kijamii na kitamaduni ya ubinadamu, angalau kinadharia, inayoelekea kuunga mkono utamaduni wa walio hai. Ikikabiliwa na maangamizi haya ya kitamaduni na kiikolojia, mijadala inayohusishwa na watu wa kiasili na yale ya mawazo ya uondoaji ukoloni yanaonekana kuungana kupitia mgawanyiko wa kijamii au wa kielimu, na kwa pamoja huchochea kuibuka au kuibuka tena kwa dhana zinazotumika kama upinzani wa kisiasa na migogoro, au hata kuhamishwa, hapa kunaonekana kama vifuko vya kijamii na kisiasa kijamii au kijamii kihisia. Tunatilia shaka mabadiliko haya kulingana na dhana ya Mama Dunia, inayotazamwa kutoka kwa mtazamo wa kutofautisha anthropo kimsingi inayoungwa mkono na dhana kutoka kwa nadharia ya mijadala ya kijamii, na kuonyesha tofauti na miunganisho fulani ya Kaskazini-Kusini.

ملّخص

يبلغ النظام الغربي ذروته من خلال منظومة اقتصادية غير معقّدة، تقودها التقنية وتوجّهها إملاءات النجاعة والمردودية، بما يقطع الصلة مع الأسس السوسيو-ثقافية لنزعة إنسانية – وإنْ كانت نظريّة – ظلت تنزع إلى ترسيخ ثقافة الحياة والاحترام المتبادل بين الإنسان والمحيط.

وفي مواجهة هذا الإتلاف لما هو ثقافي وبيئي، يبدو أنّ الخطابات المنبثقة عن مرجعيات الأصالة الثقافيّة، وتلك المستندة إلى الفكر التفكيكي ما بعد الكولونيالي، تتقاطع من خلال انزياح أو انفصال إبستمولوجي عن مركزية المعرفة الغربية، وتغذّي معًا بروزًا، أو إعادة تبلور، لمفاهيم تؤدي دورًا في المقاومة السياسية والخطابية. وهي مفاهيم يمكن اعتبارها أشكالًا من "الحركات الرمزية"، تُفهم هنا باعتبارها آثارًا لإعادة تملّك الشعور البيئي في أبعاده السوسيو-ثقافية والسياسية.

وعلى هذا النحو سعينا في هذا المقال إلى أن نقارب هذه الدينامية انطلاقًا من مفهوم "الأرض-الأم"، ضمن قراءة أنثروبولوجية-خطابية تستند إلى مفاهيم نظرية الخطاب الاجتماعي، مع إبراز الكيفيات المختلفة التي يتجسّد بها هذا المفهوم في الخطابات البيئية والثقافية في كل من الشمال والجنوب، وما يطرحه ذلك من تقاطعات واختلافات دلالية وسياقية.

Tënk[3]

Doxalinu réew yu suqaliku wi nga xam ne dafa tënku ci koom-koom gu amul gam-gamle, te ñu móolee ko pexey xarala ak dogali ful, maanaam nuur ci kopparal ak lu mën a xew, sàmmontewul léegi ak campéefi aaday nit ñi, donte ne ciy wax kepp lay yem. Ngir jàmmaarloo ak yàqu-yàqu yooyu ci wàllu aada ji ak ci aalam gi, biral nañu ay kàddu yu ñu ndayale ñiy xeexal seeni gox ak ñiy xeex nootaangeg xel. Kàddu yooyu dañuy ŋàññ doxalin wa woon, ba noppi fésal yeneen waati fippu ci wàllu politig ak ci kàddu ; ci gëstu bii, dañu leen fi jàppe ne ay waati delluwaay ci jëfinu yëg-yegu aalam ya woon, ci wàllu askan ak aada walla sax ci wàllu politig. Laaj bi nuy samp ci wàll wi, danu koy tënk ci baatu yaay suuf bi nga xam ne danu koy faram-fàcce ne Njàngatum dundinu nit ak kàddoom, te mu wékku ci waati xalaatini kàddug askan, te loolu feeñal yenn ci wuute ak jaxasoo yi am diggante réew yu suqaliku yi ak yu ndóol yi.

3 Le wolof est une langue parlée au Sénégal, appartenant à la famille Niger-Congo et au groupe Ouest-atlantique.

© RAW Material Company, 2025 – Photographie issue des archives visuelles de l’institution. Tous droits réservés.

Koyo Kouoh, notre ancêtre

Felwine Sarr
Professeur titulaire des universités et agrégé en économie
Titulaire de la chaire Anne-Marie Bryan, professeur distingué d'études romanes, Université de Duke
felwine@gmail.com

Marie Hélène Preira
Conservatrice principale, Haus der Kulturen der Welt à Berlin, Allemagne
mariehelene@rawmaterialcompany.org

Le 14 juin à Dakar, les amis, la famille et les collaborateurs et partenaires de Koyo Kouoh se sont retrouvés pour célébrer et honorer la vie et l'œuvre de Koyo Kouoh, récemment disparue. Toutes et tous ont rendu hommage à une vie et à une œuvre centrées sur l'humain, où le collectif, l'amour et l'éthique relationnelle ont été essentiels. En reconnaissance de l'héritage qu'elle nous laisse, *Global Africa* a souhaité partager et amplifier cet hommage en publiant les textes d'ouverture et de clôture de cette journée commémorative.

© Djibril Dramé (Gadaay), photographie prise lors de la célébration en hommage à Koyo Kouoh organisée par RAW Material Company le 14 juin 2025

How to cite this paper:
Felwine Sarr, F., & Pereira, M. H. (2025). Koyo Kouoh, notre ancêtre. *Global Africa*, (10), pp. 28-33.
https://doi.org/10.57832/80r7-d418

Published: June 20, 2025

© 2025 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

© Djibril Dramé (Gadaay), photographie prise lors de la célébration en hommage à Koyo Kouoh organisée par RAW Material Company le 14 juin 2025

Biographie

Koyo Kouoh a fondé RAW Material Company en 2008 et en a dirigé les programmes avec soin et conviction jusqu'en 2019, date à laquelle elle a été nommée directrice exécutive et conservatrice en chef du Zeitz Museum of Contemporary Art Africa (Zeitz MOCAA), au Cap, en Afrique du Sud. En 2024, elle a été nommée directrice du département des arts visuels de la 61e exposition internationale d'art de la Biennale de Venise, sur recommandation de son président Pietrangelo Buttafuoco. Tout en menant des expositions et des programmes dans sa propre institution, Koyo Kouoh a conçu des expositions percutantes et visionnaires à travers le monde, telles que Body Talk: Feminism, Sexuality and the Body in the Works of Six African Women Artists, présentée pour la première fois au Wiels, à Bruxelles (Belgique) en 2015. Elle a été commissaire de l'exposition Still (the) Barbarians, lors de la 37e édition d'EVA International, la biennale d'art contemporain d'Irlande, à Limerick, en 2016.

Elle a participé à la 57e Carnegie International à Pittsburgh, en Pennsylvanie (États-Unis), avec l'exposition Dig Where You Stand (2018-2019), fruit d'une recherche approfondie : une exposition dans l'exposition, conçue à partir des collections de Carnegie Museums of Art and Natural History. Elle a initié le projet de recherche Saving Bruce Lee: African and Arab Cinema in the Era of Soviet Cultural Diplomacy, présenté au Garage Museum of Contemporary Art à Moscou et à la Haus der Kulturen der Welt à Berlin (2015-2018). Elle a également participé à la curation de Douala Metamorphosis lors du Salon urbain de Douala, au Cameroun, en 2013, ainsi qu'à l'exposition Make Yourself at Home: Contemporary Hospitality in a Changed World, conçue en collaboration avec Charlotte Bagger Brandt pour le Kunsthal Charlottenborg à Copenhague, en 2010.

Très active sur les scènes critiques, panafricaines et internationales, Koyo Kouoh a siégé au sein de plusieurs conseils d'administration d'organisations artistiques internationales, dont celui du DAAD (Service allemand d'échanges universitaires). Elle a également été membre de jury de nombreux prix et distinctions, notamment du Celeste Prize en 2015, du Vera List Center for Art and Politics de 2018 à 2020, et des Art Basel Awards ce 2025, une initiative destinée à célébrer les artistes, commissaires

et figures influentes qui transforment la scène artistique mondiale. Koyo Kouoh laisse derrière elle une œuvre intellectuelle importante en tant qu'autrice, éditrice ou directrice de publication. When We See Us : A Century of Black Figuration in Painting (2022), qui a accompagné l'exposition du même titre inaugurée au Zeitz MOCAA en novembre 2022 ; Shooting Down Babylon (2022), la première monographie de l'œuvre de l'artiste sud-africaine Tracey Rose ; Breathing Out of School : RAW Académie (2021) ; Condition Report on Art History in Africa (2020) ; Word! Word? Word! Issa Samb and The Undecipherable Form (2013) ; et Condition Report on Building Art Institutions in Africa (2012), entre autres. Elle a été commissaire du programme éducatif et artistique de la foire 1-54 Contemporary African Art Fair à Londres et à New York de 2013 à 2017, et a fait partie des équipes curatoriales de documenta 12 (2007) et documenta 13 (2012) à Kassel, en Allemagne. En 2020, elle a reçu le Grand Prix Meret Oppenheim, la plus haute distinction artistique suisse, qui récompense des personnalités emblématiques de l'art, de l'architecture, de la critique et de leur mise en exposition. Durant son temps au Zeitz MOCAA, Koyo Kouoh a lancé des programmes novateurs et visionnaires, comme l'Atelier Residency Program, qui étend les activités du musée à la production sur site, et le Museum Fellowship Program, en collaboration avec l'université du Western Cape, destiné aux jeunes professionnel·l·e·s et chercheur·e·s des musées du continent. Son travail curatorial s'est concentré sur des expositions monographiques approfondies d'artistes africain·e·s et de la diaspora. Tout au long de sa carrière, elle a offert une visibilité sans précédent aux artistes du continent africain et de ses diasporas. À RAW Material comme ailleurs, elle a notamment organisé des expositions avec des artistes comme Otobong Nkanga, Johannes Phokela, Senzeni Marasela, Abdoulaye Konaté, Tracey Rose et Mary Evans.

© Djibril Dramé (Gadaay), photographie prise lors de la célébration en hommage à Koyo Kouoh organisée par RAW Material Company le 14 juin 2025

Kër Koyo, par Marie Hélène Pereira

Je m'appelle Marie Hélène Pereira et je fais partie de l'équipe de RAW Material Company prêtant ma voix pour vous adresser ce message de bienvenue au nom de toute l'équipe : Fatima Bintou Rassoul Sy, Mame Farma Fall Borom Xaliss, Marie Cissé, Filly Gueye, Haja Fanta, Kerry Etola Viderot, Marie Flavienne Sambou, Aminata Cissé, Fatou Sané, Omar Koné.

Daal len ak jaam, Nous vous souhaitons la bienvenue, *Land in peace*.

Bienvenues à RAW Material Company, centre pour l'art, le savoir et la société OUI, mais surtout Kër Koyo, la maison que Koyo Kouoh a bâtie de ses mains, avec une générosité et une rigueur intellectuelle sans pareil. Une maison où l'humain est au centre de toute pensée et de toute action. Un foyer d'art et d'humanité.

Kër Koyo en a connu du beau monde, mais la journée d'aujourd'hui est exceptionnelle, elle est remplie d'amour, elle est chargée en émotions tristes et désarroi mais elle est couverte d'espoir et d'énergies protectrices.

OUI, Kër Koyo est remplie d'amour aujourd'hui même si sa voix et ses longs câlins nous manquent énormément. Vous êtes nombreux à avoir fait le déplacement pour l'honorer et la célébrer dans sa maison et nous vous en sommes très reconnaissantes. Ceci nous montre que même n'étant plus de ce monde, Koyo ne nous a pas laissées orphelines. Son esprit veille sur nous depuis qu'elle a brusquement rejoint le monde des ancêtres le 10 mai dernier.

Accompagner Koyo dans sa demeure éternelle est sans doute l'exercice le plus douloureux que nous ayons eu à faire après avoir partagé tant de chemins et de combats avec elle depuis la création de RAW Material Company en 2008 et 2011 à Dakar jusqu'à aujourd'hui et pour toujours.

Chère Koyo, toutes les Amazones de RAW te disent MERCI du plus profond de leurs cœurs et te dédient cette citation de l'inébranlable Maryse Condé que tu as tant admirée :

> Les morts ne meurent que s'ils meurent dans nos cœurs. Ils vivent si nous les chérissons, si nous honorons leur mémoire, si nous posons sur leurs tombes les mets qui de leur vivant ont eu leurs préférences, si à intervalles réguliers nous nous recueillons pour communier dans leur souvenir. Quelques mots suffisent pour les appeler, pressant leurs corps invisibles contre les nôtres, impatients de se rendre utiles.

On dit que personne ne peut pleinement comprendre le sentiment de perte sans avoir aimé tendrement. Tu n'étais pas seulement une mentore, Koyo, mais pour nous toutes, tu as été une mère, une tante, une grande sœur, une conseillère visionnaire et une organisatrice remarquable. Ton départ nous a toutes laissées le cœur brisé, en deuil et remplies d'un profond sentiment de perte. Tu étais une véritable force de la nature, une source de joie, de gentillesse, de générosité et d'une intelligence profonde. Même si la douleur et le chagrin sont encore bien présents dans nos yeux, nous ressentons une immense gratitude pour avoir eu l'honneur et le privilège de te connaître.

Recevoir était ton art, toujours à veiller à ce que chacun soit à l'aise. Tu nous as appris à toujours donner à manger aux gens, mais à ne jamais toucher à ton miondo, celui-là était sacré !

À RAW, on se retrouvait toujours avec des plats faits maison et du jus de gingembre énergisant. Du vin et du champagne étaient toujours disponibles au cas où on voudrait se laisser aller à une soirée de rires et de contes. Les sœurs chanceuses recevaient bien sûr des cadeaux : chaussures, sacs et vêtements pour tout le monde !

Koyo, tu nous as montré la voie, tu as pris soin de nous avec professionnalisme, tu as exercé avec acharnement ton intuition, que nous considérons comme l'un de tes plus grands talents. Tu as toujours su repérer les problèmes et anticiper les solutions pour nous et pour RAW, un véritable pilier en toutes circonstances.

Nous avons partagé tant d'amour, d'énergie positive, de larmes, de joie, de défis et de succès avec toi. Le chemin est long, mais nous resterons debout, fortes de toutes les leçons que tu nous as enseignées.

Merci pour ta grâce et ta générosité, Madame Koyo ! Les mots ne suffisent pas pour te remercier, nos cœurs le font et le feront tous les jours.

Merci de nous avoir tenu la main, toujours et partout.

Merci de nous avoir ouvert la voie.

Merci pour ta lumière.

Merci pour ta sororité.

Merci pour cette école de vie qu'est RAW Material Company.

RAW, nous la perpétuerons, sachant l'essence du combat que tu as mené pour établir une institution pérenne pour servir les générations à venir.

Sois bénie Koyo, qu'Issa t'accueille à bras ouverts comme il l'a toujours fait, que ton esprit continue de cheminer avec nous d'une présence éternelle.

Entourée de ta famille, de tes amies et collègues, nous sommes tous rassemblés ici aujourd'hui en communion pour te célébrer à ton image, avec grâce, lumière et force. Il y aura des larmes, bien sûr, la tristesse est inévitable. Mais il y aura aussi des éclats de rire, de la chaleur, des anecdotes racontées, un repas partagé, de la musique et surtout beaucoup d'amour.

Toute l'équipe de RAW accompagnée des membres de son Conseil d'administration Sylvain Sankalé, Felwine Sarr, Roger Buergel, Laetitia Catoir te disent *jërëjëf* Koyo, *Gacce ngalama* !

© Djibril Dramé (Gadaay), photographie prise lors de la célébration en hommage à Koyo Kouoh organisée par RAW Material Company le 14 juin 2025

Il y a eu de la musique par Felwine Sarr

Depuis ce matin, Il y a eu de la musique, des mots, des témoignages, des rituels, des films, de la danse, des poèmes, des incantations, de la pensée, des émotions silencieuses se lisant sur les visages, d'autres débordant généreusement et devenant contagieuses.

Nous sommes tous venus avec un bout de quelque chose de précieux, à offrir et à partager : une parole, un sourire, une écoute attentive, des pensées, des souvenirs.

Depuis ce matin, il y a la communauté de Koyo ; sa famille, ses parents, ses amis, sa communauté affective et élective qui aujourd'hui s'est réunie au Raw pour la célébrer ; célébrer sa vie, qui elle fut, qui elle est, qui elle demeure dans la vie vaste et infinie. Qui elle demeure dans la vie qui perdure, qui elle demeure dans nos cœurs et nos esprits.

Koyo avait choisi son ministère, elle avait décidé d'enrichir l'âme de la communauté, d'éveiller l'esprit, de nourrir la sensibilité, d'affiner le regard, de tisser le lien.

Koyo a laissé un héritage en grenaille ; un geste ample qui essaime, un cœur lumineux qui réfracte ses lumières, un tison qui allume d'autres feux. C'est ce qui fait que nous sommes toutes et tous, autant que nous sommes réunis ici autour d'elle.

Aucun propos ne pourrait conclure, ni rendre compte de ce qui nous a traversés durant cette journée, de ce qui s'est passé, de ce qui encore continue à creuser en nous son sillon.

Les quelques mots que j'aimerai partager avec vous sont là pour prolonger ce temps suspendu ; cette atmosphère, ce sentiment de communion et de coprésence.

Les quelques mots que j'aimerai partager avec vous ne seront pas des mots de promesses. Mieux que promettre, juste dire que nous allons simplement continuer le travail, le mouvement, le chemin, l'élan.

Nous allons prolonger le geste, nous nous passerons le tison, nous continuerons à élargir la lueur.

Ce désir de continuer le chemin, il est quelque part en nous, dans un lieu où se niche ce qui échappe au temps et à l'oubli.

Cette journée continuera en nous, nous l'emporterons comme un don que Koyo nous a fait d'avoir pu la vivre ensemble.

Koyo Kouoh, Our Ancestor

Felwine Sarr
Full professor of economics
Anne-Marie Bryan Distinguished Professor of Romance Studies, Duke University
felwine@gmail.com

Marie Hélène Preira
Senior Curator, Haus der Kulturen der Welt, Berlin, Germany
mariehelene@rawmaterialcompany.org

On June 14 in Dakar, friends, family, collaborators, and partners of Koyo Kouoh gathered to celebrate and honor the life and work of Koyo Kouoh, who recently passed away. Everyone paid tribute to a life and a body of work centered on humanity, where community, love, and relational ethics were essential. In acknowledgment of the legacy she leaves behind, Global Africa wished to share and amplify this tribute by publishing the opening and closing texts from this commemorative day.

How to cite this paper:
Sarr, F., & Pereira, M. H. (2025). Koyo Kouoh, Our Ancestor. *Global Africa*, (10), pp. 34-39. https://doi.org/10.57832/ad8f-zx04

Published: June 20, 2025

© 2025 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

© Djibril Dramé (Gadaay), photograph taken during the celebration in honor of Koyo Kouoh organized by RAW Material Company on June 14, 2025

© Djibril Dramé (Gadaay), photograph taken during the celebration in honor of Koyo Kouoh organized by RAW Material Company on June 14, 2025

Biography

Koyo Kouoh founded RAW Material Company in 2008 and led its programs with care and conviction until 2019, when she was appointed Executive Director and Chief Curator of the Zeitz Museum of Contemporary Art Africa (Zeitz MOCAA), in Cape Town, South Africa. In 2024, she was named Director of the Visual Arts Department of the 61st International Art Exhibition of La Biennale di Venezia, upon recommendation by its president, Pietrangelo Buttafuoco. While curating exhibitions and developing programs within her own institution, Koyo Kouoh also conceived powerful and visionary exhibitions around the world, such as Body Talk: Feminism, Sexuality and the Body in the Works of Six African Women Artists, first presented at Wiels in Brussels, Belgium in 2015. She curated Still (the) Barbarians, at the 37th edition of EVA International, Ireland's Biennial of Contemporary Art, in Limerick in 2016.

She participated in the 57th Carnegie International in Pittsburgh, Pennsylvania (USA), with the exhibition Dig Where You Stand (2018-2019), the result of in-depth research: an exhibition within the exhibition, built from the collections of the Carnegie Museums of Art and Natural History. She initiated the research project Saving Bruce Lee: African and Arab Cinema in the Era of Soviet Cultural Diplomacy, presented at the Garage Museum of Contemporary Art in Moscow and at the Haus der Kulturen der Welt in Berlin (2015–2018). She also contributed to the curation of Douala Metamorphosis during the Salon Urbain de Douala (SUD), Cameroon (2013), and the exhibition Make Yourself at Home: Contemporary Hospitality in a Changed World, co-curated with Charlotte Bagger Brandt at Kunsthal Charlottenborg in Copenhagen, in 2010.

Deeply engaged in critical, pan-African, and international art circles, Koyo Kouoh served on numerous boards of leading arts organizations, including the DAAD Artists-in-Berlin Program. She served as a juror for many prizes and distinctions, including the Celeste Prize in 2015, the Vera List Center for Art and Politics (2018–2020), and the Art Basel Awards (2025), an initiative that aimed at celebrating artists, curators, and influential figures shaping the global art scene. Koyo Kouoh leaves behind a significant intellectual legacy as an author, editor, and publisher. Among her publications: When We See Us: A Century of Black Figuration in Painting (2022), accompanying the eponymous exhibition at Zeitz MOCAA in November 2022; Shooting Down Babylon (2022), the first monograph

on South African artist Tracey Rose; Breathing Out of School: RAW Academy (2021); Condition Report on Art History in Africa (2020); Word!Word?Word! Issa Samb and The Undecipherable Form (2013); and Condition Report on Building Art Institutions in Africa (2012), among others. She curated the education and artistic program for the 1-54 Contemporary African Art Fair in London and New York (2013–2017), and was a part of the curatorial teams for Documenta 12 (2007) and Documenta 13 (2012) in Kassel, Germany. In 2020, she received the Grand Award for Art/ Meret Oppenheim Prize, Switzerland's highest artistic honor, acknowledging iconic figures in art, architecture, criticism, and exhibition-making. During her tenure at Zeitz MOCAA, Koyo Kouoh launched innovative and visionary programs such as the Atelier Residency Program, which extended the museum's activities into on-site production, and the Museum Fellowship Program, in collaboration with the University of the Western Cape, aimed at young museum professionals and researchers across the continent. Her curatorial work focused on deep monographic exhibitions of African and diasporic artists. Throughout her career, she offered unprecedented visibility to artists from Africa and its diasporas. At RAW Material and beyond, she curated exhibitions with artists such as Otobong Nkanga, Johannes Phokela, Senzeni Marasela, Abdoulaye Konaté, Tracey Rose, and Mary Evans.

© Djibril Dramé (Gadaay), photograph taken during the celebration in honor of Koyo Kouoh organized by RAW Material Company on June 14, 2025

Kër Koyo, by Marie Hélène Pereira

My name is Marie Hélène Pereira, and I'm part of the RAW Material Company team. I lend my voice to deliver this message of welcome on behalf of the entire team: Fatima Bintou Rassoul Sy, Mame Farma Fall Borom Xaliss, Marie Cissé, Filly Gueye, Haja Fanta, Kerry Etola Viderot, Marie Flavienne Sambou, Aminata Cissé, Fatou Sané, Omar Koné.

Daal len ak jam! We welcome you! Land in peace!

Welcome to RAW Material Company, a center for art, knowledge, and YES society, but above all, Kër Koyo, the home that Koyo Kouoh built with her own hands, with unparalleled generosity and intellectual rigor. A home where people are at the center of every thought and action. A sanctuary of art and humanity.

Kër Koyo has seen many beautiful souls pass through its doors, but today is extraordinary. Today is filled with love, heavy with sorrow and heartbreak, yet blanketed in hope and protective energy.

YES, Kër Koyo is filled with love today, even though we miss her voice and her long hugs terribly. So many of you made the journey to honor and celebrate her in her home, and for that, we are deeply grateful. This shows us that even though Koyo is no longer physically among us, she has not left us orphaned. Her spirit has been watching over us since she suddenly joined the ancestral realm on May 10.

Accompanying Koyo to her eternal home is undoubtedly the most painful task we have had to face after sharing so many paths and battles with her, from the creation of RAW Material Company in 2008 to 2011 here in Dakar, until today and forever.

Dear Koyo, all the Amazons of RAW say THANK YOU, from the depths of their hearts, and dedicate this quote to you, from the steadfast Maryse Condé whom you admired so much:

> The dead die only if they die in our hearts. They live on if we cherish them, and honor their memory, if we place their favourite delicacies in life on their graves, and if we kneel down regularly to commune with them. A few words are enough to conjure them back, and to have their invisible bodies pressed against ours in eagerness to make themselves useful.

It's said that no one can truly understand the feeling of loss without having loved deeply. You were not just a mentor, Koyo, you were a mother, an aunt, a big sister, a visionary advisor, and an extraordinary organizer for us all. Your departure has left us heartbroken, grieving, and filled with an immense sense of loss. You were a true force of nature, a source of joy, kindness, generosity, and profound intelligence. Though the pain and sorrow still cloud our eyes, we feel immense gratitude for the privilege of having known you.

Hosting was your art, always making sure everyone felt welcome. You taught us to always feed people, except when it came to *miondo*, this was sacred!

At RAW, we always gathered around homemade meals and energizing ginger juice. Wine and champagne were always available, just in case we felt like giving in to an evening of laughter and storytelling. The lucky sisters, of course, received gifts: shoes, bags, and clothes for everyone!

Koyo, you showed us the way. You cared for us with such professionalism and pursued your intuition with unwavering determination, an intuition we consider one of your greatest gifts. You always sensed problems before they arose, and anticipated solutions for us and for RAW, a true pillar, in all circumstances.

We shared so much love, positive energy, tears, joy, challenges, and success with you. The road ahead is long, but we will remain standing, strong with all the lessons you taught us.

Thank you for your grace and generosity, Madame Koyo! Words are not enough to thank you, our hearts do, and will continue to, every single day.

Thank you for holding our hands, always and everywhere.

Thank you for opening the path for us.

Thank you for your light.

Thank you for your sisterhood.

Thank you for the school of life which is RAW Material Company.

We will carry RAW forward, knowing the essence of the fight you led to build a lasting institution to serve generations to come.

Be blessed, Koyo. May Issa welcome you with open arms, as he always did. May your spirit continue to walk with us in eternal presence.

Surrounded by your family, your friends, and colleagues, we are all gathered here today in communion to celebrate you in your image, with grace, light, and strength. There will be tears, of course, sadness is inevitable. But there will also be bursts of laughter, warmth, stories shared, a shared meal, music played, and above all, an abundance of love.

The entire RAW team, along with the members of its Board of Directors Sylvain Sankalé, Felwine Sarr, Roger Buergel, Laetitia Catoir say to you *jërëjëf* Koyo, *Gacce ngalama*!

© Djibril Dramé (Gadaay), photograph taken during the celebration in honor of Koyo Kouoh organized by RAW Material Company on June 14, 2025

There has been music by Felwine Sarr

Since this morning, there has been music, words, testimonies, rituals, films, dance, poems, incantations, thought, silent emotions read on faces, others generously overflowing and becoming contagious.

We all came with a piece of something precious, to offer and share: a word, a smile, an attentive ear, thoughts, memories.

Since this morning,

There is Koyo's community; her family, her relatives, her friends, her affective and elective community who today gathered at Raw to celebrate her; to celebrate her life, who she was, who she is, who she remains in the vast and infinite life. Who she remains in the life that endures, who she remains in our hearts and minds.

Koyo had chosen her ministry, she had decided to enrich the soul of the community, to awaken the spirit, to nourish the sensibility, to refine the gaze, to weave the bond.

Koyo's legacy is one of grit; a broad gesture that spreads, a luminous heart that refracts its lights, a firebrand that kindles other fires. This is what makes us all, as many as we are gathered here around her.

No words could conclude, nor give an account of what has passed through us during this day, of what has happened, of what still continues to dig its furrow in us...

The few words I would like to share with you are here to prolong this suspended time; this atmosphere, this feeling of communion and co-presence.

The few words I'd like to share with you will not be words of promise. We often promise the departed and time and life sometimes erode our promises and commitments; not because we're not sincere; but the passage of time, the ceaseless flow of things.

Better than promising, just saying that we're simply going to continue the work, the movement, the path, the impetus.

We're going to extend the gesture, we're going to pass the firebrand to each other, we're going to continue to widen the glow.

This desire to continue the path, it's somewhere inside us, in a place where nestles that which escapes time and oblivion.

This day will live on in us, and we'll take it with us as a gift from Koyo to have been able to experience it together.

Koyo Kouoh, babu yetu

Felwine Sarr
Profesa Kamili wa Uchumi
Profesa Mashuhuri wa Masomo ya Kifaransa (Anne-Marie Bryan Distinguished Professor),
Chuo Kikuu cha Duke
felwine@gmail.com

Marie Hélène Preira
Mkurugenzi Mwandamizi wa Maonesho, Haus der Kulturen der Welt, Berlin, Ujerumani
mariehelene@rawmaterialcompany.org

Mnamo Juni 14 huko Dakar, marafiki, familia, na wafanyakazi wenzake na washirika wa Koyo Kouoh walikusanyika kusherehekea na kuheshimu maisha na kazi ya marehemu Koyo Kouoh hivi karibuni. Kila mtu alilipa heshima kwa maisha na kazi inayozingatia ubinadamu, ambapo jamii, upendo, na maadili ya uhusiano yalikuwa muhimu. Kwa kutambua urithi wake, Global Africa ilitaka kushiriki na kukuza heshima hii kwa kuchapisha hotuba za ufunguzi na za kufunga za siku hii ya ukumbusho.

How to cite this paper:
Sarr, F., & Pereira, M. H. (2025). Koyo Kouoh, babu yetu. *Global Africa*, (10), pp. 40-45.
https://doi.org/10.57832/m14f-mc07

Published: June 20, 2025

© 2025 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

© Djibril Dramé (Gadaay), picha iliyopigwa wakati wa sherehe ya kumbukumbu ya Koyo Kouoh iliyoandaliwa na RAW Material Company tarehe 14 Juni 2025

© Djibril Dramé (Gadaay), picha iliyopigwa wakati wa sherehe ya kumbukumbu ya Koyo Kouoh iliyoandaliwa na RAW Material Company tarehe 14 Juni 2025

Wasifu

Koyo Kouoh alianzisha Kampuni ya RAW Material mnamo 2008 na akaongoza programu zake kwa uangalifu na hatia hadi 2019, alipoteuliwa kuwa Mkurugenzi Mtendaji na Msimamizi Mkuu wa Jumba la Makumbusho la Zeitz la Sanaa ya Kisasa Afrika (Zeitz MOCAA), huko Cape Town, Afrika Kusini. Mnamo 2024, aliteuliwa mkurugenzi wa idara ya sanaa ya kuona ya Maonyesho ya 61 ya Kimataifa ya Sanaa ya Venice Biennale, kwa pendekezo la rais wake Pietrangelo Buttafuoco. Akiwa anaongoza maonyesho na programu katika taasisi yake mwenyewe, Koyo Kouoh amebuni maonyesho yenye matokeo na maono duniani kote, kama vile Body Talk: Feminism, Sexuality and the Body in the Works of Six African Women Artists, yaliyowasilishwa kwa mara ya kwanza kwenye Wiels, huko Brussels (Ubelgiji) mnamo 2015. Aliratibu onyesho la Still (the) Barbarians, wakati wa toleo la 37 la EVA International, sanaa ya kisasa ya Ireland inayofanyika kila baada ya miaka miwili, huko Limerick, mnamo 2016.

Alishiriki katika Mashindano ya 57 ya Kimataifa ya Carnegie huko Pittsburgh, Pennsylvania (Marekani), na maonyesho ya Dig Where You Stand (2018-2019), matokeo ya utafiti wa kina: maonyesho ndani ya maonyesho, iliyoundwa kutoka kwa makusanyo ya Carnegie Makumbusho ya Sanaa na Historia ya Asili. Alianzisha mradi wa utafiti wa Kuokoa Bruce Lee: Sinema ya Kiafrika na Kiarabu katika Enzi ya Diplomasia ya Utamaduni wa Soviet, iliyowasilishwa kwenye Jumba la Makumbusho la Garage la Sanaa ya Kisasa huko Moscow na Haus der Kulturen der Welt huko Berlin (2015-2018). Alishiriki pia katika urekebishaji wa Douala Metamorphosis wakati wa Saluni ya Mjini ya Douala, Kamerun, mnamo 2013, na vile vile katika maonyesho Jifanye Nyumbani: Ukarimu wa Kisasa katika Ulimwengu Uliobadilika, iliyoundwa kwa ushirikiano na Charlotte Bagger Brandt kwa Kunsthal Charlottenborg huko Copenhagen, mnamo 2010.

Akifanya kazi sana katika nyanja muhimu, za Kiafrika na kimataifa, Koyo Kouoh amehudumu katika bodi kadhaa za mashirika ya kimataifa ya sanaa, ikijumuisha ile ya DAAD (Huduma ya Ubadilishanaji wa Kielimu ya Ujerumani). Pia amekuwa juror kwa tuzo nyingi na heshima, ikiwa ni pamoja na Tuzo ya Celeste mwaka wa 2015, Kituo cha Orodha ya Vera ya Sanaa na Siasa kutoka 2018 hadi 2020, na Tuzo za Art Basel mwaka huu, mpango uliojitolea kusherehekea wasanii, wasimamizi na watu wenye ushawishi ambao wanabadilisha eneo la sanaa duniani. Koyo Kouoh anaacha nyuma kundi kubwa la kiakili la kazi kama mwandishi, mhariri na mchapishaji. Tunapotuona:

Karne ya Uchoraji Weusi katika Uchoraji (2022), ambayo iliambatana na onyesho la ufunguzi sawa wa kichwa huko Zeitz MOCAA mnamo Novemba 2022; Shooting Down Babylon (2022), taswira ya kwanza ya kazi ya msanii wa Afrika Kusini Tracey Rose; Kupumua Nje ya Shule: RAW Academie (2021); Ripoti ya Masharti ya Historia ya Sanaa barani Afrika (2020); Neno!Neno?Neno! Issa Samb na The Undecipherable Form (2013); na Ripoti ya Masharti ya Ujenzi wa Taasisi za Sanaa Barani Afrika (2012), miongoni mwa nyinginezo. Alisimamia programu ya elimu na sanaa katika Maonesho ya Sanaa ya Kiafrika ya 1-54 huko London na New York kutoka 2013 hadi 2017, na alikuwa sehemu ya timu za wahifadhi wa documenta 12 (2007) na documenta 13 (2012) huko Kassel, Ujerumani. Mnamo 2020, alipokea Grand Prix Meret Oppenheim, tofauti ya juu zaidi ya kisanii ya Uswizi, ambayo inatambua watu wanaoongoza katika sanaa, usanifu, ukosoaji, na ukuzaji wa maonyesho. Wakati wake akiwa Zeitz MOCAA, Koyo Kouoh alizindua programu za ubunifu na maono, kama vile Mpango wa Ukaaji wa Atelier, ambao unapanua shughuli za jumba la makumbusho hadi uzalishaji wa tovuti, na Mpango wa Ushirika wa Makumbusho, kwa ushirikiano na Chuo Kikuu cha Western Cape, unaolenga wataalamu na watafiti vijana kutoka makumbusho katika bara zima. Kazi yake ya uhifadhi imezingatia maonyesho ya kina ya monografia ya wasanii wa Kiafrika na diaspora. Katika kazi yake yote, ametoa mwonekano usio na kifani kwa wasanii kutoka bara la Afrika na diasporas zake. Katika RAW Material na kwingineko, ameratibu maonyesho na wasanii kama vile Otobong Nkanga, Johannes Phokela, Senzeni Marasela, Abdoulaye Konate, Tracey Rose, na Mary Evans.

© Djibril Dramé (Gadaay), picha iliyopigwa wakati wa sherehe ya kumbukumbu ya Koyo Kouoh iliyoandaliwa na RAW Material Company tarehe 14 Juni 2025

Kër Koyo, na Marie Hélène Pereira

Jina langu ni Marie Hélène Pereira na mimi ni sehemu ya timu ya RAW Material Company inayotoa sauti yangu ili kukutumia ujumbe huu wa kukaribisha kwa niaba ya timu nzima: Fatima Bintou Rassoul Sy, Mame Farma Fall Borom Xaliss, Marie Cissé, Filly Gueye, Haja Fanta, Kerry Etola Viderot, Marie Flavienne Sambou, Aminata Cissé, Fatou Sané, Omar Koné.

Daal len ak jaam, Tunakukaribisha, *Ardhi kwa amani*.

Karibu kwenye Kampuni ya RAW Material, kituo cha sanaa, maarifa na jamii NDIYO, lakini hasa Kër Koyo, nyumba ambayo Koyo Kouoh aliijenga kwa mikono yake, kwa ukarimu usio na kifani na ukali wa kiakili. Nyumba ambayo wanadamu wako katikati ya mawazo na matendo yote. Nyumba ya sanaa na ubinadamu.

Kër Koyo amewajua watu wengi warembo, lakini leo hii ni ya kipekee, imejaa upendo, imejaa hisia za huzuni na kufadhaika lakini imefunikwa na matumaini na nguvu za kinga.

NDIYO, Kër Koyo amejawa na mapenzi leo ingawa tunakosa sauti yake na kukumbatiana kwake kwa muda mrefu sana. Wengi wenu mlikuja kumuenzi na kumsherehekea nyumbani kwake na tunakushukuru sana. Hii inatuonyesha kwamba ingawa hatukuwa tena katika ulimwengu huu, Koyo hakutuacha sisi mayatima. Roho yake imekuwa ikitutazama tangu alipojiunga ghafla na ulimwengu wa mababu zake mnamo Mei 10.

Kuandamana na Koyo kwenye nyumba yake ya milele bila shaka ndilo zoezi chungu zaidi ambalo tumelazimika kufanya baada ya kushiriki naye njia nyingi na vita tangu kuundwa kwa Kampuni ya RAW Material mwaka wa 2008 na 2011 huko Dakar hadi leo na milele.

Mpendwa Koyo, Waamazon wote wa RAW wanasema ASANTE kutoka chini ya mioyo yao na kujitolea kwako nukuu hii kutoka kwa Maryse Condé asiyetikisika ambayo ulivutiwa nayo sana:

> Wafu hufa tu ikiwa watakufa mioyoni mwetu. Wanaishi ikiwa tunawathamini, ikiwa tunaheshimu kumbukumbu zao, ikiwa tunaweka kwenye makaburi yao sahani ambazo wakati wa maisha yao zilikuwa na mapendekezo yao, ikiwa kwa vipindi vya kawaida tunakusanyika ili kuwasiliana katika kumbukumbu zao. Maneno machache yanatosha kuwaita, wakibonyeza miili yao isiyoonekana dhidi ya yetu, bila subira ili kujifanya kuwa muhimu.

Wanasema hakuna mtu anayeweza kuelewa kikamilifu hisia ya kupoteza bila kuwa na upendo wa dhati. Hukuwa tu mshauri, Koyo, lakini kwetu sote, ulikuwa mama, shangazi, dada mkubwa, mshauri mwenye maono, na mratibu wa ajabu. Kupita kwako kumetuacha sote tukiwa na huzuni, huzuni na kujawa na hisia kubwa ya kupoteza. Ulikuwa nguvu ya kweli ya asili, chanzo cha furaha, fadhili, ukarimu, na akili ya kina. Ingawa uchungu na huzuni bado ziko wazi machoni petu, tunahisi shukrani nyingi kwa kuwa na heshima na fursa ya kukujua.

Kukaribisha wageni ilikuwa sanaa yako, kila wakati hakikisha kila mtu anastarehe. Ulitufundisha kuwapa watu chakula kila wakati, lakini kamwe tusiguse miondo yako—ilikuwa takatifu!

Saa RAW, kila mara tulikusanyika karibu na milo ya kujitengenezea nyumbani na juisi ya tangawizi yenye kuchangamsha. Mvinyo na champagne zilipatikana kila wakati ikiwa tungetaka kujifurahisha jioni ya kicheko na kusimulia hadithi. Dada za bahati, bila shaka, walipokea zawadi: viatu, mifuko, na nguo kwa kila mtu!

Koyo, ulituonyesha njia, ulitutunza kwa taaluma, ulitumia akili yako bila kuchoka, ambayo tunazingatia moja ya talanta zako kubwa. Ulijua kila wakati jinsi ya kugundua shida na kutarajia suluhisho kwetu na kwa RAW, nguzo ya kweli katika hali zote.

Tumeshiriki nawe upendo mwingi, nguvu chanya, machozi, furaha, changamoto na mafanikio. Barabara ni ndefu, lakini tutabaki imara, tukiimarishwa na masomo yote uliyotufundisha.

Asante kwa neema na ukarimu wako, Bibi Koyo! Maneno hayatoshi kukushukuru; mioyo yetu inafanya na itafanya hivyo kila siku.

Asante kwa kutushika mikono, siku zote na kila mahali.

Asante kwa kuongoza njia. Asante kwa nuru yako.

Asante kwa dada yako.

Asante kwa shule hii ya maisha ambayo ni Kampuni ya RAW Material.

Tutaendeleza RAW, tukijua kiini cha mapambano uliyosababisha kuanzisha taasisi ya kudumu ya kutumikia vizazi vijavyo.

Ubarikiwe sana Koyo, Issa akukaribishe kwa mikono miwili kama alivyo siku zote, roho yako iendelee kutembea nasi kwa uwepo wa milele.

Tukiwa tumezungukwa na familia yako, marafiki, na wafanyakazi wenzako, sote tumekusanyika hapa leo katika ushirika ili kukuadhimisha kwa sura yako, kwa neema, mwanga na nguvu.

Kutakuwa na machozi, bila shaka; huzuni haiwezi kuepukika. Lakini pia kutakuwa na milipuko ya kicheko, joto, hadithi za pamoja, chakula cha pamoja, muziki, na zaidi ya yote, upendo mwingi. Timu nzima ya RAW ikiandamana na wajumbe wa Bodi yake ya Wakurugenzi Sylvain Sankalé, Felwine Sarr, Roger Buergel, Laetitia Catoir wanakuambia *jërëjëf Koyo*, *Gacce ngalama*!

© Djibril Dramé (Gadaay), picha iliyopigwa wakati wa sherehe ya kumbukumbu ya Koyo Kouoh iliyoandaliwa na RAW Material Company tarehe 14 Juni 2025

Kulikuwa na muziki na Felwine Sarr

Tangu asubuhi ya leo, kumekuwa na muziki, maneno, shuhuda, matambiko, filamu, ngoma, mashairi, simanzi, mawazo, hisia za kimya zikisomwa kwenye nyuso, nyingine zikimiminika kwa ukarimu na kuambukizana.

Sote tulikuja na kipande cha kitu cha thamani, kutoa na kushiriki: neno, tabasamu, kusikiliza kwa makini, mawazo, kumbukumbu.

Tangu asubuhi hii, kumekuwa na jumuiya ya Koyo; familia yake, wazazi wake, marafiki zake, jumuiya yake ya kihisia na iliyochaguliwa ambao wamekusanyika leo Raw kumsherehekea; kusherehekea maisha yake, yeye alikuwa nani, yeye ni nani, ambaye anabaki katika maisha makubwa na yasiyo na mwisho. Ambaye anabaki katika maisha yanayostahimili, ambaye anabaki katika mioyo na akili zetu. Koyo alikuwa amechagua huduma yake; alikuwa ameamua kutajirisha nafsi ya jumuiya, kuamsha roho, kulisha hisia, kuboresha mtazamo, kuunda miunganisho.

Koyo aliacha urithi katika vipande vipande; ishara pana inayoenea, moyo unaong'aa ambao unarudisha nuru yake, mwali unaowasha mioto mingine. Hili ndilo linalotufanya sisi sote, tunapokusanyika hapa kumzunguka.

Hakuna maneno yanayoweza kuhitimisha, wala kutoa hesabu kwa yale tuliyopata wakati wa siku hii, yale yaliyotokea, yale yanayoendelea kuchimba mtaro ndani yetu.

Maneno machache ambayo ningependa kukushirikisha yako hapa ili kuongeza muda huu uliositishwa; hali hii, hisia hii ya ushirika na kuwepo kwa ushirikiano.

Maneno machache ambayo ningependa kukushirikisha hayatakuwa maneno ya ahadi. Bora kuliko ahadi, kusema tu kwamba tutaendelea tu kazi, harakati, njia, kasi. Tutapanua ishara, tutapita mwali, tutaendelea kupanua mwanga.

Tamaa hii ya kuendelea na safari iko mahali fulani ndani yetu, mahali ambapo uongo huepuka wakati na kusahaulika.

Siku hii itaendelea ndani yetu; tutaibeba pamoja nasi kama zawadi ambayo Koyo alitupa kwa kuweza kuionja pamoja.

كُوُو كوا (Koyo Kouoh)، سلفُنا الصالح

فلوين سار (Felwine Sarr)
أستاذ مُرسّم بالجامعات ومُبَرّز في الاقتصاد
أستاذ متميّز في الدراسات الرومانية، والحاصل على كرسي آن-ماري برايان (Anne-Marie Bryan)، جامعة ديوك (Duke)
felwine@gmail.com

ماري هيلين بريرا (Marie Hélène Pereira)
المحافظة الرئيسية لبيت ثقافات العالم، برلين، ألمانيا
mariehelene@rawmaterialcompany.org

اجتمع في داكار في الرابع عشر من يونيو أصدقاء كُوُو كواه وعائلتها، والمتعاونون معها، وشركاؤها المهنيون لتكريم مسيرتها في الحياة والتذكير بأثرها الفنّي، وذلك إثر وفاتها مؤخراً. وقد نوّه بها الجميع، في كلماتهم وشهاداتهم المؤثرة، اعترافا منهم بأنّها كرّست حياتها لخدمة الإنسان من خلال رؤية التزمت فيها بروح الجماعة، وبقِيَم المحبّة، وبأخلاقيات العلاقة الإنسانية وجماليتها التي جعلت منها جوهر مشروعها الفنّي والثقافي.

واعترافاً بالإرث الذي خلّفته لنا كُوُو كوا ه، ارتأت مجلة غلوبال أفريكا أن تساهم في نشرصدى تكريمها هذا وتعزيزه وإبرازه، من خلال نشر كلمتَي الافتتاح والاختتام اللتين أُلقيتا خلال هذا اليوم التأبيني.

جبريل درامي (غداي)، صورة فوتوغرافية الْتُقطت خلال الاحتفال التكريمي لكويو كووو الذي نظمته © مؤسسة RAW Material Company 2025 في 14 يونيو.

How to cite this paper: Sarr, F. & Pereira, M. H. (2025). كُوُو كوا (Koyo Kouoh)، سلفُنا الصالح. Global Africa, (10), pp. 46-51.
Published: June 20, 2025
https://doi.org/10.57832/9317-pr35
© 2025 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

السيرة الذاتية

أسّست كُوُو كوا ه «مؤسسة راو ماتيريال (RAW Material Company) سنة 2008، وأشرفت على برامجها الفكرية والفنية بهمّة عالية وإيمان راسخ بجدواها، حتى سنة 2019، حين تم تعيينها مديرة تنفيذية وأمينة عامة رئيسية لمتحف زايتس لفن إفريقيا المعاصر (Zeitz MOCAA)، بمدينة كيب تاون، في جمهورية جنوب إفريقيا. وفي سنة 2024 عُيّنت مديرة لقسم الفنون البصرية في الدورة الحادية والستين للمعرض الدولي للفنون ضمن بينالي في مدينة البندقية، وذلك بتزكية من رئيس المؤسسة، بيتّرانجيلو بوتافوكو (Pietrangelo Buttafuoco). دون أن تتوقف عن تقديم معارض ذات مضامين نقدية معاصرة في أصقاع العالم المختلفة ومن بين أبرزها نذكر المعارض التالية "حديث الجسد: النسوية، والجنسانية، وتمثّلات الجسد في أعمال ستّ فنانات إفريقيات» الذي نُظِّم لأول مرة سنة 2015 في مركز ويلز للفن المعاصر في بروكسل، بلجيكا كما تولّت مهام الإشراف الفنّي على معرض «ما زالوا هُم أنفسهم البرابرة»، في إطار الدورة السابعة والثلاثين لبينالي إيفا إنترناشيونال للفن المعاصر في إيرلندا، التي أُقيمت بمدينة ليمريك عام 2016.

شاركت كوُو كُواه في الدورة السابعة والخمسين من كارنيغي إنترناشونال (57th Carnegie International)، التي أُقيمت في بيتسبرغ، بنسلفانيا في الولايات المتحدة الأمريكية من خلال المعرض الذي أقامته هنالك تحت عنوان : « احفر حيث تقف» (Dig Where You Stand)، الذي امتد بين سنتي 2018 و2019، وهو عمل كان ثمرة بحث معمّق، واتّخذ شكل معرض ضمن المعرض، استلهمته من مجموعات معروضة في متحف كارنيغي (Carnegie) للفنون والتاريخ الطبيعي كما بادرت ببلورة مشروع " إنقاذ بروس لي: السينما الإفريقية والعربية في زمن الدبلوماسية الثقافية السوفييتية" (Saving Bruce Lee: African and Arab Cinema in the Era of Soviet Cultural Diplomacy)، الذي عُرض بين عامي 2015 و2018 في متحف غاراج (Garage) للفن المعاصر بموسكو، ثم في بيت ثقافات العالم (Haus der Kulturen der Welt) في برلين.

وفي سنة 2013، ساهمت كوُو كُوا في الإشراف الفني على معرض «تحوّلات دوالا» (Douala Metamorphosis)، ضمن الصالون الحضري لدوالا (Douala) في الكاميرون، وهو معرض تناول التحوّلات الحضرية والاجتماعية في المدينة من منظور الفن المعاصركما شاركت سنة 2010 في تنسيق معرض :»تصرّف كأنك في بيتك: الضيافة المعاصرة في عالم متحوّل» (Make Yourself at Home: Contemporary Hospitality in a Changed World) الذي أُنجز بالتعاون مع راعية المعارض الدنماركية شارلوت باغر براندت (Charlotte Bagger Brandt)، وقد استضافه كونستال شارلوتنبورغ (Kunsthal Charlottenborg) في العاصمة الدنماركية كوبنهاغن.

جبريل درامي (غداي)، صورة فوتوغرافية التُقطت خلال الاحتفال التكريمي لكوبو كووو الذي نظمته © مؤسسة RAW Material Company في 14 يونيو 2025.

عُرفت كوُو كواه بنشاطها وحيويّتها في الساحات النقدية الأفريقيّة والدولية على حدّ السواء، بحيث شغلت عضوية عدد من المجالس الإداريّة للمؤسسات الفنية والثقافية في العالم من ضمنها مجلس إدارة الهيئة الألمانية للتبادل الأكاديمي (DAAD) كما شاركت في عضوية لجان تحكيم العديد من الجوائز والمبادرات التقديرية المرموقة، منها جائزة تشيليستي (Celeste Prize) سنة 2015، ومركز فيرا ليست للفن والسياسة (Vera List Center for Art and Politics) الذي امتدت عضويتها فيه بين سنتي2018 و2020، وأخيرًا جوائز آرت بازل (Art Basel Awards) لسنة 2025، وهي مبادرة دولية تسعى إلى

تكريم الفنانين، ورعاة المعارض الفنية ، والفاعلين الثقافيين الذين يساهمون في إعادة تشكيل المشهد الفني العالمي من خلال ممارسات نقدية وتجريبية. هذا وقد خلّفت كوُو كُوا ه إرثًا مهمًا للغاية بصفتها مؤلّفة وناشرة ومديرة نشر وذلك عبر منشوراتها المتعددة ومن أبرز أعمالها نذكر ما يلي : «عندما نحدّق في أنفسنا: قرن من الرسم التشكيلي للفنانين سود البشرة « (2022) الذي تزامن صدوره مع المعرض الذي يحمل العنوان نفسه والذي افتُتح في متحف زايتس موكا (Zeitz MOCAA) في نوفمبر 2022؛ و"إسقاط بابل" (2022)، وهو أول دراسة شاملة توثق مسيرة الفنانة الجنوب أفريقية تريسي روز (Tracey Rose) و" لنتنفس خارج أسوار المدرسة " في أكاديمية راو (2021) و»تقريرحول تاريخ الفن في أفريقيا (2020)؛ و «كلمة! كلمة؟ كلمة!: عيسى سامب (Issa Samb) والشكل العصِيّ عن التأويل (2013) و"تقرير حول بناء المؤسسات الفنية في أفريقيا" (2012)، إلى جانب أعمال أخرى.

علاوة على ذلك أشرفت كوُو كواه على البرنامجين التعليمي والفني في معرض 1-54 للفن الأفريقي المعاصر في كلٍّ من لندن ونيويورك بين سنتي 2013 و2017، كما كانت ضمن المشرفين على تظاهرتين هما دوكيومنتا 12 (2007) ودوكيومنتا 13 (2012) في مدينة كاسل، بألمانيا.

وتقديرًا لإسهاماتها المتميزة حظيت في سنة 2020 بتكريم رفيع المستوى بنيلها جائزة ميريت أوبنهايم الكبرى (Grand Prix Meret Oppenheim)، وهو أفضل أوسمة الفن في سويسرا، ويُمنح لشخصيات بارزة في ميادين الفن، والهندسة المعمارية، والنقد، وتنظيم المعارض.

أمّا خلال فترة إدارتها التنفيذية لمتحف زايتس لفن إفريقيا المعاصر (Zeitz MOCAA)، أطلقت كوو كوا سلسلة من البرامج التجديديّة والمبتكرة، منها برنامج الإقامة الفنية في الورشة (Atelier Residency Program)، الذي وسّع من مجال أنشطة المتحف ليشمل الإنتاج الفني الميداني ويحتضن برنامج « الدقّة الوظيفيّة في العمل المتحفي» (Museum Fellowship Program)، الذي أُعدّ بالشراكة مع جامعة ويسترن كيب (Western Cape)، موجّهًا لصقل مهارات المهنيين والباحثين الشباب العاملين في المتاحف الإفريقية. هذا وقد بلورت رؤية متميّزة للأشراف على تقديم معارض تبرز في عمق وأصالة الإبداعات الفنية الفردية لفنانين وفنانات من القارة الإفريقية ومن الشتات الأفريقي، وقد أتاح لها مسارها المهني، سواء داخل مؤسسة راو (Raw) أو خارجها، أن تبرز أعمال هؤلاء الفنانين وتعرّف بهم على نحو لم يسبق له مثيل ومن هؤلاء نذكر: أوتوبونغ نكانغا (Otobong Nkanga)، ويوهانس فوكيلا (Johannes Phokela)، سينزيني ماراسيلا (Senzeni Marasela)، عبد الله كوناتي (Abdoulaye Konaté)، ترايسي روز (Tracey Rose)، وماري إيفانز (Mary Evans).

جبريل درامي (غداي)، صورة فوتوغرافية التُقطت خلال الاحتفال التكريمي لكويو كووو الذي نظمته © مؤسسة RAW Material Company 2025 في 14 يونيو.

كير كويّو (Kër Koyo) بقلم ماري هيلين بيريرا (Marie Hélène Pereira)

أنا ماري هيلين بيريرا، عضو في فريق مؤسسة راو ماتيريال كومباني (RAW Material Company) يشرّفني بأن أرحّب بكم باسم جميع أعضاء الفريق، وهم: فاطمة بنتو رسول سي (Fatima Bintou Rassoul Sy)، مامي فارما فال (Mame Farma Fall) بوروم خاليس (Borom Xaliss)، ماري سيسي (Marie Cissé)، فيلي جوي (Filly Gueye)، حاجة فانتا (Haja, Fanta)، كيري إيتولا فيدروا (Kerry Etola Viderot)، ماري فلافيين سامبو (Marie Flavienne Sambou)، أمينة سيسي (Aminata Cissé)، فاتو ساني (Fatou Sané)، وعمر كوني (Omar Koné).

أهلاً وسهلاً بكم، أو كما نقول:

بالوُلوف (Daal len ak jaam) أي»ادخلوا في سلام»،

بالفرنسية: (Nous vous souhaitons la bienvenue) أي "" مرحبا،

بالإنجليزية (Land in peace) أي " حطّوا بيننا في سلام".

مرحبًا بكم في مؤسسة «راو ماتيريال كومباني»، مركزا للفن والمعرفة والمجتمع. أجلْ، ولكنه قبل كل شيء هو تجسيم ل»كير كويّو" (Kër Koyo) "، أي بيت كوُو كواه، البيت الذي شيدته بساعديها في سخاء وبصرامة فكرية قلّ نظيرهما. إنّه بيتٌ يحتلّ فيه الإنسان مركز الصدارة في كلّ فكر ومهما كانت الممارسة. إنّه مأوى الفنّ والإنسانيّة.

لقد عرف كير كويّو عبر الزمن أناسا رائعين لكنّ يومنا هذا يوم لا مثيل له في الأيّام. إنه يومٌ مفعم بالحبّ وفي ذات الوقت موشّح بالحزن وتمتزج فيه مشاعر الأسى بالحيرة، لكن يغمره الأمل كما تغمره طاقةٍ ملهمة حامية.

أجل، إنّ بيت كوُو (Kër Koyo) تغمره المحبة اليوم، رغم غياب صوت صاحبته العذب وافتقادنا اليوم لأحضانها وعناقها لنا ترحيبا بنا في بيتها. لقد تكبّدتم عناء السفر، وجئتم اليوم في أعداد غفيرة، لتكريمها والاحتفاء بها في بيتها، ونحن نعرب لكم عن عميق امتناننا وامتنان هذا المكان لكل فرد منكم. فحضوركم إنما يدلّ، بما لا يدع مجالًا للشك، على أنّ كوُو، وإن غادرت عالمنا، فهي لم تتركنا يتامى. فروحُها ما انفكّت ترفرف بيننا، منذ أن صعدت إلى السماء لترتقي فجأة، في العاشر من أيار/مايو الماضي وتلتحق بمقام الأسلاف.

فمرافقة كوُو إلى مثواها الأخير يُعدّ دون شك من أكثر المهام إيلامًا التي اضطررنا إلى أدائها، بعد أن جمعتنا بها دروب ومسيرات ونضالات امتدت على مدى سنوات، منذ أن أسّسنا معًا مؤسسة «راو ماتيريال كومباني» في داكار بين عامي 2008 و2011، وحتى يومنا هذا، بل وإلى الأبد.

عزيزتنا كوُو،
إنّ جميع رفيقات دربك المناضلات في مؤسّسة راو (RAW) يتوجّهن إليك بالشكر العميق، المنبثق من صميم قلوبهنّ ، ويُهدينك هذه الكلمات المفعمة بالحكمة والوفاء، التي وردت بقلم الكاتبة الفذة ماريز كونديه (Maryse Condé)، التي طالما عبّرت عن محبّتك وإعجابك بها:

"إنّ الموتى لا يموتون حقًا، إلا إذا ماتوا في قلوبنا. إنهم يظلون أحياء ما دمنا نحبهم، ما دمنا نكرّمهم بإحياء ذكراهم، ما دمنا نضع على قبورهم الأطعمة التي كانوا يشتهونها في حياتهم، ما دمنا، بين الحين والآخرنجتمع في خشوع لاستحضارهم في صمت. تكفي كلمات قليلة لنناجيهم، ونستشعر أجسادهم اللامرئية تلتصق بأجسادنا في لهفة حتّى تكون دائما سندا لنا».

يُقال إنّه لا يمكن لإنسان أن يُدرك تمامًا معنى الفقد ما لم يحب في عمق ويفيض حنانه على أحبّته لم تكوني يا كوُو، مجرّد مُرشدة أو معلّمة، بل كنتِ بالنسبة إلينا جميعًا أمًّا حنونة، وعمّةً [أو خالة] عطوفة، وأختًا كبرى، ومستشارة ذا رؤية ثاقبة، ومنسّقة بارعة للتظاهرات الفنيّة برهنت من خلالها أنّك تتمتّعين بحسّ نادر في التنظيم والقيادة. لقد خلّف رحيلك إلى عالم آخر في قلوبنا لوعةً، وغرقنا في حِداد جعلنا نشعر بحزن دفين يخيّم علينا وإحساس ثقيلٍ بالفقد والفراغ كنتِ بحقّ قوّةً من قوى الطبيعة ومنبعا دائمًا للبهجة والفرح، والعطاء والحكمة. ورغم أنّ الحزن لا يزال يخيّم علينا والدموع تنهمر في أعيننا، فإنّ قلوبنا مشبعةٌ بالامتنان العميق لك، لأنّنا حظينا بشرف معرفتك ومؤانستك والتعلّم منك.

لقد كنتِ سيّدة التهليل والترحيب بامتياز، تتقنين فنّ الاستقبال، وتسهرين على راحة كلّ من حولك، فتعلّمنا منك إلى الأبد الشغف بإطعام الآخرين وإكرامهم، لكن دون أن يجرؤ أحد على المساس بـ»الميوندو" (miondo) فهو أكلتك المفضّلة والمقدّسة التي ينبغي ألّا يقترب منها أحد غيرك!

كنّا ننعم دومًا في راو (RAW) بما تحضريه لنا من الأطعمة المنزلية الشهية، وعصير الزنجبيل الذي يُنعش الجسد والروح. وكانت زجاجات النبيذ والشمبانيا حاضرة دائمًا، تحسّبًا لأمسية مرحة يملأها الضحك والسمر وقصّ الحكايات الممتعة . أما الأخوات المحظوظات، فقد كنّ يحظين بالطبع بالهدايا السخية: أحذية، وحقائب، وملابس تغدقينها على الجميع في فرحٍ وسرور!

كوُو، لقد أهديتينا إلى الطريق الصحيح، ورافقتِ مسيرتنا بمهنية راقية، وحرصتِ على رعايتنا ببصيرتك الثاقبة، بذلك الحدس الذي نعتبره واحدًا من أعظم مواهبك. كنت دائما تمتلكين تلك القدرة على تشخيص المشاكل التي تعترضنا وتعترض مؤسّسة « راوْ» وتستبصرين الحلول الملائمة لها. فكنتِ بحقّ ركيزة ثابتة نعتمد عليها.

لقد جمعتنا بكِ لحظات غامرة بالمحبة، مفعمة بالطاقة الإيجابية، اختلطت فيها الدموع بالفرح، وتداخلت فيها التحديات بالنجاحات. غير أنّ الطريق ما زال ممتدًّا أمامنا، وسنظل واقفات ثابتات على المبدأ، مستندات إلى الإرث الذي تركتِها لنا، وإلى الدروس العميقة التي علّمتِنا إيّاها.

شكرًا السيّدة كُوو لسموّ روحك وكرمك الفيّاض، إنّ الكلمات لتعجز عن أن تفيك حقّك والتعبير عن امتناننا لك، لكن قلوبنا تنطق بذلك كل يوم، وستظل تنبض به ما دمنا على قيد الحياة.

شكرًا لأنكِ مددت لنا ساعديك في كلّ الظروف والأحوال
شكرًا لأنكِ فسحت لنا الطريق، وفتحتِ أمامنا آفاقًا لم نكن لندركها دونك
شكرًا على نورك الساطع الذي لن يخبو أبدا
شكرًا على أُخُوَّتكِ النسوية الصادقة

شكرًا على تأسيسك ل " راو" (RAW Material Company) ورعايتك لها طيلة حياتك، وهي مدرسة تعلّمنا منها كيف نحيا. نعدك بأنّنا سنواصل مشروع « راو» مستلهمين منك روح الكفاح الذي خضتِه بإصرار، من أجل إرساء مؤسسة راسخة في خدمة الأجيال القادمة.

فلتكوني مباركة يا كوُو. وليستقبلك عيسى عليه السلام بذراعيه الرحبتين، كما عهدناه دائمًا، وأن تُرافق روحك النقية مسيرتنا إلى الأزل.

ها نحن اليوم نلتئم، أهلًا وأحبّة وزملاء، في مشهدٍ من الألفة والسكينة، لنُجسّد وفاءنا لكِ، ونحتفي بكِ كما كنتِ: مثالًا للرقيّ، والإشعاع، والقوة الهادئة. ستنهمر الدموع بالطبع حسرة على فقدانك والحزن لا مفرّ منه. مع ذلك، لن تغيب في هذا اللقاء الضحكات الصادقة والدفء الإنساني واستعادة نوادر تنبع من الذاكرة كما لن تغيب مائدة الطعام وأنغام تُبثّ في الأجواء وخاصة مشاعر الحبّ الصادق.

إنّ فريق « راوْ» رفقة أعضاء مجلس الإدارة: سيلفان سانكالي (Sylvain Sankalé,) ، وفيلوين سار (Felwine Sarr)، وروجيه بويرغيل (Roger Buergel)، ولايتيسيا كاتوار (Laetitia Catoir)، يرفعون إليك أسمى عبارات الامتنان والاعتراف بالجميل ويقولون لك بالوُولوف: "شكرًا لكِ يا كويّو، فلتنَعمي بالسكينة الأبديّة» (jërëjëf Koyo, Gacce ngalama).

جبريل درامي (غداي)، صورة فوتوغرافية التُقطت خلال الاحتفال التكريمي لكويو كووو الذي نظمته © مؤسسة RAW Material Company 2025 في 14 يونيو.

سرت أنغام الموسيقى في المكان بقلم فلوين سارْ (Felwine Sarr)

منذ صباح هذا اليوم سرت أنغام الموسيقى وقِيلت كلمات وسِيقت شهادات ومُورست طقوس وعُرِضت أفلام ورقصات وأُلقيت قصائد وتعاويذ وتخلّلت كلّ ذلك تأملات الفكرية، وتدفّقت مشاعر صامتة كامنة في النفوس قرأناها على الوجوه، وفاضت أحاسيس أخرى متدفّقة تنتقل من قلب إلى آخر لدى الحاضرين. لقد جئنا جميعًا حاملين جزءًا من شيء ثمين، لنُهديه لبعضنا البعض، لنُتقاسمه: كلمة نابعة من القلب، ابتسامة صادقة، إصغاءً عميقًا، فكرة، أو ذكرى حيّة.

منذ هذا الصباح، حضر أهل كوُو وأحبّتها: عائلتها، والداها، أصدقاؤها، مجتمعها الذي ألفته وانتقته لتتبادل معه المشاعر الصادقة، كلّ هؤلاء الذين اجتمعوا اليوم ليحتفوا بها، ليحتفوا بمَن كانت عليه، وبمن هي عليه الآن، وبمن ستظّل عليه في هذا الوجود الشاسع واللانهائي.ستظلّ كوُو تعيش في حياة لا نهاية لها، وستبقى حيّة في قلوبنا وعقولنا وأرواحنا .لقد اختارت كويو رسالتها كما اختارت وزارتها: أن تُغني روح الجماعة وأنْ تُوقظ الفكر وأن تُنمّي الإحساس وأن تُهذّب البصيرة وأنْ تنسج خيوط الترابط بيننا.

قد خلّفت كويو إرثًا متناثرا كالحبّ النفيس؛ إرثًا في شكل إشارة بليغة تُنثر بذورها في الآفاق، وقلبٍ مضيء يعكس أنواره في أرواح الآخرين، وجذوةٍ تُشتعل ضياء جديدا ينير الدروب المعتمة لهذا السبب نحن جميعًا هنا، كلّنا، مجتمعون حولها، نستشعر حضورها الذي لا يغيب. ليس ثمّة عبارات يمكنها أن تختزل أو تُوجز ما عشناه اليوم، ولا كلمات تعبّر عمّا يختلج في صدورنا من مشاعر وعمّا حدث فعلاً، أو مازال يشقّ مجراه بهدوء في أعماقنا. فالكلمات القليلة التي أودّ مشاركتها معكم هي امتدادٌ لتلك اللحظة المعلّقة في الزمن؛ استمراريةٌ لهذه الأجواء، ولشعور المشاركة العميقة، والحضور المتبادل، الذي وحّدنا جميعًا.

إنّ الكلمات القليلة التي أرغب في مشاركتها معكم ليست عبارات وعد أو تعهّد. فما هو أصدق وأبقى من الوعد، هو القول البسيط: أننا سنُواصل العمل والنشاط، ونمضي قُدما في الطريق الذي سطّرته كوُو لنا. سوف نمدّد في أثر تلك الإشارة النبيلة وسنتناقل الجمرة ونتلقّفها فيما بيننا، ونُواصل معا في توسيع دائرة النور.إنّ هذا العزم على الاستمرار في السير إلى الإمام في هذا الطريق ليسكن في مكانٍ خفيّ في أعماقنا، في موضعٍ تأوي إليه الأشياء الخارجة عن سلطان الزمن والتي تأبى النسيان. هذا اليوم لن ينقضي بانقضاء ساعاته، بل سيبقى ينبض بالحياة في بواطننا، وسنحمله على عاتقنا باعتباره عطيّة من كوُو، هبةٌ ثمينة منها بأن مكّنتنا بأن نعيش هذه اللحظة معا لتشاركنا إيّاها في غيابها.

© RAW Material Company, 2025 – Photographie issue des archives visuelles de l'institution. Tous droits réservés.

Décolonisation et décolonialité dans le milieu académique africain

Réformer l'enseignement scolaire et universitaire à travers une sélection d'œuvres de Ngugi wa Thiong'o et d'Ayi Kwei Armah

Ameth Diallo
Enseignant-chercheur
Université Gaston Berger, Sénégal
diallo.ameth2@ugb.edu.sn

How to cite this paper:
Diallo, A. (2025). Décolonisation et décolonialité dans le milieu académique africain. Réformer l'enseignement scolaire et universitaire à travers une sélection d'œuvres de Ngugi wa Thiong'o et d'Ayi Kwei Armah. *Global Africa*, (10), pp. 53-68.
https://doi.org/10.57832/4k3z-by79

Received: December, 4 2023
Accepted: May, 20 2025
Published: June 20, 2025

© 2025 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Résumé

Cet article examine les structures éducatives coloniales (scolaires et universitaires), à travers l'analyse des œuvres de Ngũgĩ wa Thiong'o et d'Ayi Kwei Armah. Après avoir montré comment l'administration scolaire, héritée de la mission coloniale, a imposé un curriculum eurocentré et un modèle hiérarchique de discipline, l'auteur retrace les débats fondateurs – en particulier le « débat littéraire de Nairobi » (1968) – qui ont appelé à la refondation des départements d'anglais et d'études africaines en espaces ancrés dans les réalités africaines. En comparant ces initiatives historiques aux réformes fictives dépeintes notamment dans *Petals of Blood*, *Osiris Rising* et *KMT*, l'article met en lumière les conditions épistémologiques, théoriques, organisationnelles et pédagogiques d'une décolonisation académique effective. Enfin, en mobilisant la perspective décoloniale, le texte interroge les rapports de pouvoir et la « colonialité du savoir » pour proposer une relecture critique des pratiques actuelles et souligner l'urgence d'une gouvernance éducative véritablement africaine, intégrant les traditions orales et les épistémologies endogènes.

Mots-clés

Ngũgĩ wa Thiong'o, Ayi Kwei Armah, débat littéraire de Nairobi, curriculum africain, réformes pédagogiques, administration coloniale

Introduction

La décolonisation du monde académique africain est un projet qui ne date pas d'hier. Dès 1962, alors que la plupart des pays africains accédaient à l'indépendance, Ngugi wa Thiong'o et ses collègues de l'université de Nairobi ont engagé une lutte féroce contre ce qu'ils qualifiaient d'« orientation eurocentrée du système éducatif ». À travers ce qui sera plus tard connu sous le nom de « débat littéraire de Nairobi », ils ont souligné avec gravité la nécessité de décoloniser l'espace académique africain afin de le libérer des chaînes de l'esclavage mental résultant des politiques d'éducation coloniale. Une partie de ce qui explique aujourd'hui l'inadéquation

des politiques éducatives africaines s'explique en effet par l'influence d'une administration scolaire qui demeure, jusqu'à ce jour, fortement soumise aux aléas du même modèle colonial qui l'a mise en place.

Plus précisément, au XXIe siècle, les universitaires et les décideurs africains peinent encore à mettre en place des systèmes éducatifs solides, capables de répondre pleinement aux défis auxquels le continent est confronté et de permettre aux populations de réaliser leurs aspirations. Dans leur mission visant à aider l'Afrique à tracer sa propre voie après l'expérience éprouvante de la colonisation (Claude Ake), les intellectuels africains ont joué un rôle de premier plan en contribuant à déconstruire les institutions éducatives. Héritée du colonialisme, la gouvernance des écoles et universités africaines a durablement contribué à l'assujettissement des Africains à la tradition européenne établie.

Cet article explore les problèmes liés à la gestion de l'administration des écoles africaines. Il vise à retracer les tentatives menées dans la lutte pour décoloniser le monde académique africain de l'influence européenne et de ses implications plus larges sur le continent et son peuple. Il s'agit d'abord d'analyser la gestion organisationnelle des écoles et des universités en tant qu'héritages de l'entreprise coloniale, et d'examiner leur lien avec le concept d'administration publique. L'article s'intéresse ensuite aux œuvres de Ngugi wa Thiong'o et d'Ayi Kwei Armah, tant dans leurs fictions que dans leurs essais, en mettant en lumière les perspectives décoloniales précieuses qu'ils proposent sur la manière dont les Africains doivent aborder la crise éducative qui perdure sur le continent. Enfin, l'étude met en lumière une lecture de la décolonisation de l'académie africaine à travers le prisme de la décolonialité.

L'école coloniale comme institution de domination raciste

L'avènement de la version moderne de l'école africaine est en grande partie le résultat de la pénétration européenne en Afrique. L'école fait ici largement référence aux établissements d'enseignement, du primaire au supérieur. Bien que des recherches aient clairement démontré que les Africains disposaient déjà de leurs propres structures éducatives avant la conquête européenne (Armah, 2006), le système d'apprentissage africain actuel demeure un produit d'importation occidentale, largement influencé par les politiques coloniales et néocoloniales. Thiong'o et Armah ont tous deux abordé ces questions dans leurs œuvres de fiction, récemment enrichies par des essais incisifs.

L'école comme maison des interprètes chez Ngugi wa Thiong'o

La forme moderne de l'éducation africaine a commencé avec l'action des missionnaires européens porteurs des idéaux du christianisme dans les territoires conquis. Dans ce modèle, l'école africaine était presque un service d'église, étant le plus souvent intégrée dans les enceintes des institutions ecclésiastiques. Lorsqu'il ne s'agissait pas de l'église, l'école puisait tout de même profondément dans la foi et la discipline chrétiennes, qui imprégnaient fortement la vie quotidienne des écoliers.

Dès ses débuts, l'école africaine a été administrée par les colonisateurs, dans un contexte où les révérends, prêtres et enseignants expatriés jouaient un rôle essentiel dans le fonctionnement du service colonial. La structuration de l'école africaine résultait de l'ingéniosité des administrateurs coloniaux. La plupart du temps, les fonctions administrative et pédagogique se chevauchaient et étaient exercées par une seule et même personne. Cela est parfaitement illustré dans les premiers écrits de Ngugi wa Thiong'o (*The River Between* [1965], *Weep not, Child* [1964], *Petals of Blood* [1982]), où l'on observe l'omniprésence d'une école coloniale, Siriana, qui continue de fonctionner même après l'indépendance, comme en témoigne *Petals of Blood*. Pour la plupart des critiques et comme Thiong'o lui-même le reconnaît dans ses mémoires *In the House of the Interpreter* (2012a), l'école Siriana est une allusion à la célèbre Alliance School que l'écrivain kényan a fréquentée dans sa jeunesse. Dans cette configuration, le révérend était à la fois directeur, inspecteur et enseignant. Ce schéma conduit à une réalité dans laquelle l'enseignement et l'administration sont indissociables.

La nature ambiguë et déstabilisante de la mission de l'école, de l'Église et de l'administration coloniale est abondamment décrite dans *The River Between* et *Petals of Blood*. Dans le premier roman, l'école Siriana est dirigée par le révérend Livingstone, qui cumule les fonctions de directeur et d'enseignant. Livingstone est manifestement investi d'une mission visant à répandre la lumière divine dans le « cœur des ténèbres », comme en témoigne la scène où il sermonne Waiyaki et les écoliers contre ce qu'il considère comme des pratiques culturelles obscures des Noirs, à travers l'épisode de la circoncision qui entraîne la mort de l'écolière Muthoni.

C'est toutefois dans *Petals of Blood* que Thiong'o donne une représentation encore plus captivante de l'école coloniale et néocoloniale, dans sa forme purement occidentale. La même institution, Siriana, y est mise en lumière à travers une administration rigide et un programme d'études eurocentré. Dans ce roman, l'école Siriana n'est plus une simple institution dirigée par un seul directeur, comme dans *The River Between*. Siriana, dans *Petals of Blood*, est un établissement d'enseignement secondaire, un internat qui ressemble fortement à l'Alliance School décrite par Thiong'o dans *In the House of the Interpreter*, où il raconte son propre passage dans cette école. Il s'agit d'une institution complexe, dotée de plusieurs cours et classes, qui voit se succéder trois directeurs. L'école est administrée d'une main de fer et rythmée par un service religieux impressionnant. Elle voue un respect absolu à l'Empire à travers la mythification ou mystification de la reine d'Angleterre. Les piliers fondamentaux de l'établissement reposent sur la discipline, l'ordre, la propreté et la ponctualité. L'école laisse une empreinte indélébile dans l'esprit des jeunes élèves.

En effet, à l'Alliance School, les journées se partagent entre l'église, les salles de classe et les installations sportives. La célèbre devise de l'établissement est : « (Grandir) fort pour servir ». Le rituel matinal consiste à hisser le drapeau de l'*Union Jack* au son solennel de l'hymne « *God Save the Queen* », un cérémonial qui incite les élèves à se soumettre à la grandeur de la Grande-Bretagne et à la figure quasi éternelle de la reine sauveuse. L'Alliance School, telle que décrite par Thiong'o, a été fondée pour servir de véritable usine destinée à former une élite africaine selon des idéaux sur lesquels le système colonial pouvait s'appuyer pour se perpétuer.

Les élèves vénéraient à la fois Dieu et la reine de l'Empire britannique. Les cantiques religieux étaient remplis de louanges et de prières pour la longévité de Sa Majesté. Celle-ci était en effet présentée sous une image pure et sublime. Les enfants devaient témoigner leur gratitude envers l'Empire colonial, auquel on attribuait le mérite de les avoir sauvés de la damnation, des ténèbres et du châtiment.

Par ailleurs, cette forte présence du christianisme constitue une représentation omniprésente dans les écrits de Thiong'o. L'Empire était au centre de la vie scolaire, comme en témoignaient les représentations théâtrales des œuvres de Shakespeare par les élèves tout au long de l'année. Ainsi, le type d'éducation proposé plaçait de manière univoque l'Europe comme centre de l'univers. Les enfants y apprenaient la culture britannique, la géographie, la cuisine, en somme, le mode de vie britannique. Voici comment Thiong'o le décrit :

> Le système éducatif… encourageait une mentalité d'esclave, empreinte d'une admiration respectueuse et presque sacrée pour les réalisations de l'Europe. L'Europe était le centre de l'univers. L'Afrique a été découverte par l'Europe, c'était une extension de l'Europe. Ainsi, en histoire, on apprenait l'ascension des Anglo-Saxons comme s'ils étaient les véritables ancêtres de la race humaine. Même en géographie, il fallait étudier les roches de l'Europe avant d'aborder celles de l'Afrique (Thiong'o, 1972, p. 14).

Thiong'o tente, comme mentionné plus haut, de représenter l'Alliance School dans *The River Between* et *Petals of Blood*. Dans le second roman, le premier directeur de l'école est le révérend Ironmonger, un personnage très similaire au révérend Livingstone, dont le mandat est brièvement évoqué dans l'intrigue. Il prêchait l'amour de Dieu et insistait sur la noble mission de la Grande-Bretagne de sauver les Africains de la damnation.

Le second directeur, dont le profil semble intéressant pour notre analyse, est Cambridge Fraudsham, dont le nom ironique est fortement satirisé. Fraudsham est un ancien officier de l'armée britannique, venu en Afrique pour servir l'Empire de Sa Majesté la Reine. Toute la vie de Fraudsham a été consacrée à la grandeur britannique. Son rôle de directeur repose sur un profond respect voué à

l'Empire et au Dieu chrétien sauveur. Il met en place une administration fondée sur deux rituels clés : les chants chrétiens chaque matin, le salut à la reine d'Angleterre qu'il représente comme une divinité à vénérer et à tenir en haute estime. Il avait les mêmes opinions rétrogrades sur les Africains et pensait qu'ils devaient être docilisés, comme il le laisse entendre à son arrivée à Siriana, après le départ à la retraite d'Ironmonger. Le narrateur raconte ce qui suit :

> C'était juste avant que les Ironmonger ne prennent leur retraite pour retourner chez eux, quelque part en Angleterre, afin d'y attendre la mort, comme le remarquèrent avec peu de grâce certains élèves. Un certain Cambridge Fraudsham fit son apparition. Avant même que nous ayons eu le temps de le connaître, il avait déjà changé nos vies. Fraîchement revenu de la guerre, il avait des idées bien arrêtées sur ce que devait être une école africaine. Mes garçons, déclara-t-il, le pantalon est totalement inapproprié sous les tropiques. Il esquissa le portrait d'un Africain imaginaire, aux lèvres épaisses, vêtu d'un costume de laine grise, d'un casque de soleil, avec un col amidonné blanc et une cravate, puis il éclata d'un rire méprisant : « N'imitez pas cet homme. » Il n'y aurait pas de riz dans nos repas : l'école ne devait pas former des hommes qui souhaiteraient vivre au-dessus de leurs moyens. Et pas de chaussures, mes garçons, sauf le jour du culte : l'école ne voulait pas former des Européens noirs, mais de vrais Africains qui ne mépriseraient pas l'innocence et la simplicité des voies ancestrales. En même temps, nous devions grandir forts dans la foi en Dieu et en l'Empire. C'étaient ces deux forces qui, selon lui, avaient sauvé le monde de la menace d'Hitler. (Thiong'o, 1977, pp. 34-35)

La représentation des Africains par Fraudsham, telle que décrite ci-dessus, repose sur sa conviction qu'ils sont inférieurs et nécessitent un traitement spécifique pour être éduqués dans un esprit de discipline et d'ordre absolu. Il appelle explicitement à l'adoration de Dieu et de l'Empire, ce qui revient à un appel clair à déraciner les Africains de leurs croyances ancestrales. Pour atteindre cet objectif, Fraudsham travaille activement à mettre en œuvre des programmes scolaires visant à transformer les Africains en Européens dans leurs mentalités, tout en leur refusant les plaisirs matériels, comme dans le passage ci-dessus. À travers Siriana, il est convaincu d'atteindre ce que Macaulay appelait la création « d'une classe de personnes, Indiens de sang et de couleur, mais Anglais dans les goûts, les opinions, la morale et l'intellect ». L'administration de l'école repose sur les principes coloniaux britanniques en Afrique, selon lesquels le sujet doit apprendre, observer et accepter la nouvelle vie à laquelle il est introduit. Lorsque Chui se souvient de son passage à Siriana, il raconte :

> L'éducation que nous avons reçue ne m'avait pas préparé à comprendre ces choses : elle était conçue pour obscurcir le racisme et d'autres formes d'oppression. Elle visait à nous faire accepter notre infériorité afin d'accepter leur supériorité et leur domination sur nous. (2012a, p. 197)

Fraudsham, tel que décrit dans *Petals of Blood*, est un homme qui croit à l'ordre le plus strict et à la hiérarchie. Pour lui, l'ordre constitue la pierre angulaire de la vie sociale, où le rôle de chaque individu est clairement défini et ses relations avec ses semblables précisément décrites aux autres. Dès son arrivée à l'école, il lance les avertissements suivants :

> Dans toute société civilisée, il y a ceux qui donnent les ordres et ceux qui obéissent : il doit y avoir des dirigeants et des dirigés ; si l'on refuse d'obéir, d'être dirigé, comment peut-on espérer diriger et exiger l'obéissance ? Regardez le ciel : il y a Dieu sur son trône et les anges dans leurs rôles de subordonnés respectifs. Et pourtant, tout est harmonie. (1977, p. 203)

Le sens de l'harmonie de Fraudsham, comme on peut le deviner, repose sur le maintien du système colonial. Les Africains, en tant que sujets, doivent obéir aux ordres de leurs maîtres et se soumettre à leur volonté pour perpétuer un mode de vie colonial. Le colonisateur est investi du pouvoir de gouverner. Sa conviction profonde était qu'il dirigeait l'école comme s'il s'agissait d'une mission confiée par Dieu. Voici la façon dont les élèves le perçoivent dans son rôle d'administrateur :

> « Fraudsham est dur » ; nous étions tous d'accord. Il aurait pu être nommé gouverneur ou un poste plus élevé que celui de directeur, mais il avait refusé, ou du moins c'est ce que prétendaient certains élèves bien informés. Cela renforçait notre respect pour lui. Vous auriez dû nous entendre percer le mystère de sa vie. Nous inventions des histoires et des légendes sur sa vie et ses amours mais, même si personne ne savait vraiment d'où elles venaient, c'était cela le plus grand mystère. Mais il était l'homme le plus intelligent de son époque à Cambridge, cela nous le savions, et même qu'il corrigeait parfois les autres professeurs. Il était aussi l'un des plus courageux, il avait combattu en Turquie, en Palestine et en Birmanie, et avait arrêté un char allemand à lui seul : pour cela, il avait reçu une médaille ou quelque chose de la part du roi. En Birmanie, un éclat d'obus l'avait atteint à la cuisse, et il avait été mis en congé. À quoi pensait-il alors qu'il rentrait chez lui vivant et en héros ? Nous pouvions l'imaginer sortant son portefeuille et contemplant, dans une extase d'incrédulité, l'image de celle qui lui avait donné la force de traverser toutes ces campagnes, dans les sables sahariens, les jungles d'Orient, le vacarme des canons, des bombes et des roquettes. Le train avançait sur les rails, son cœur battait, son imagination s'emballait. Elle était dans ses bras, mais… à son arrivée, il s'assit et pleura. Puis il alla à l'église et pria. Il pria jusqu'à entendre une voix lui répondre. Il irait en Afrique pour servir Dieu et y mourir, laissant peut-être une petite trace d'héroïsme spirituel et de gloire. (1977, pp. 201-202)

Pour régner sur l'école, Fraudsham s'appuie sur son influence et son statut. Il est à la fois craint et vénéré par les élèves. Ses ordres sont incontestables. L'école est dirigée uniquement selon ses convictions et principes, sans aucune consultation ni participation des élèves. Non seulement il exerce une autorité totale sur ces derniers, mais il intimide également les enseignants, qui n'hésitent pas à jeter leurs cigarettes dès qu'ils le voient revenir de la ville. Dans l'univers de Fraudsham, l'école et le système n'ont qu'un seul dieu : l'Empire. Et l'Empire suit une logique précise dans le monde colonial.

Le même type d'éducation était en vigueur dans les universités africaines. Alors que Thiong'o entre à l'université de Makerere, qui était à l'époque une branche de l'université de Londres, il raconte avec éloquence dans *In the House of the Interpreter* (et surtout dans *Birth of a Dreamweaver*) à quel point le système éducatif était façonné par le contexte colonial. Cette réalité souligne le niveau d'exposition des étudiants africains à un système conçu pour exploiter d'abord le monde colonial, puis le monde néocolonial. Un système qui, en fin de compte, a affecté la manière dont les Africains allaient conduire leurs affaires politiques, économiques et sociales.

L'expérience de Whitecastle chez Ayi Kwei Armah

De même, Ayi Kwei Armah aborde la question de l'éducation coloniale et néocoloniale dans ses romans, notamment dans *Osiris Rising* (1995) et *KMT: In the House of Life* (2002). Le système colonial représenté par Armah dans ces ouvrages est abordé dans ses mémoires intitulés *The Eloquence of the Scribes,* (2006), dans lesquels il évoque Achimota College, une école comparable à l'Alliance School mais au Ghana. Si *Osiris Rising* met en lumière la conception d'une éducation coloniale dans les universités africaines, incarnée par le Manda College qu'Asar et son groupe révolutionnaire cherchent à réformer, *KMT* offre une perspective unique dans les écoles africaines à travers la représentation de l'école Whitecastle, fréquentée par Biko et Lindela, l'héroïne du roman.

Comme Armah le rapporte dans ses mémoires, l'éducation coloniale est une forme de « rendez-vous avec Shakespeare ». La façon dont il qualifie cette expérience renvoie à sa dépendance à un système promouvant le mode de vie de l'empire colonial que l'école s'efforce d'inculquer aux élèves. Achimota College avait été conçue sur le modèle du système scolaire britannique, destiné à rendre les Africains dociles afin de perpétuer l'ordre colonial.

L'école Whitecastle dans *KMT*, comme le découvre le lecteur, est une représentation fidèle d'Achimota. À bien des égards, elle fait écho à la fondation d'Achimota et reproduit sa mission qui consistait à former une élite africaine destinée à soutenir l'édifice colonial. Whitecastle, comme le rapporte le narrateur, est fondée par un groupe de personnes qui, tout en se croyant empreintes de philanthropie

et de générosité, participent en réalité à la machine coloniale destinée à corrompre l'esprit des enfants africains. La fondatrice principale est une dame qui exerce une influence considérable, enracinée dans une logique raciale où chaque groupe se voit assigner un rôle et des responsabilités. L'orientation et la portée de l'enseignement sont définies par les administrateurs, qui financent et assurent le fonctionnement de l'école. Les Africains, qui sont les principaux bénéficiaires, sont tenus d'apprendre sans jamais revendiquer ou exprimer leur mécontentement.

Cette organisation de l'administration et du système d'apprentissage à Whitecastle conduit à l'exclusion de Biko, l'ami de Lindela et l'un des esprits les plus brillants de l'école. Cette expulsion, comme nous le verrons, découle de sa remise en question du *statu quo* ainsi que des méthodes et contenus d'enseignement. Elle crée un environnement d'enseignants et d'élèves qui n'ont qu'une seule direction dans la méthode d'apprentissage. L'élève consomme toutes les informations et les savoirs qui lui sont transmis. Ces savoirs sont d'ailleurs soigneusement formatés pour servir les intérêts du colonisateur, dont l'objectif est de convaincre le sujet de son infériorité et de la nécessité d'imiter son maître. La vie du maître, sa culture, son pays, sa littérature et son art sont servis à l'élève, qui n'est nullement initié à ses propres origines et culture.

À titre d'illustration, dans le cours de littérature, lorsque Mme Priscilla Snowden présente le programme, elle rappelle aux élèves que la littérature ne tourne qu'autour d'un seul écrivain, qui est Shakespeare, en répétant trois fois le nom de l'auteur anglais. Cette scène est très similaire à une expérience réelle qu'Armah relate dans *The Eloquence of the Scribes*, (2006), où un enseignant résume également la littérature au génie du même auteur, et avec la même vigueur. De la même manière, on observe la même simplification dans les autres disciplines, où l'apprentissage tourne exclusivement autour de l'Empire.

Ce type d'éducation coloniale dispensée dans les premières années scolaires, notamment à l'école primaire et secondaire comme illustré dans *KMT* à travers Whitecastle, est également présent dans les universités. Dans l'enseignement supérieur, les curricula sont centrés sur l'Europe, avec des enseignants pour la plupart européens durant la colonisation et les premières années de l'indépendance. Quant aux Africains assimilés, ils tendent à perpétuer un système d'apprentissage qui renforce l'Occident, tout en affaiblissant l'Afrique. Le Manda College, que Armah utilise comme centre de la lutte révolutionnaire, oppose l'ancienne garde aux réformateurs. Manda est dirigée par un groupe d'idéologues ancrés dans la tradition européenne des études africaines, littéraires et historiques. Ils forment les jeunes Africains aux anciennes croyances coloniales d'un Occident supérieur et d'une Afrique nécessiteuse et totalement diminuée, sans la moindre prise en compte des réalités africaines. L'université elle-même est dirigée par des enseignants européens qui conçoivent les programmes, avec le soutien de professeurs africains.

À la lumière des exemples précédents, que relatent aussi bien Thiong'o qu'Armah, il apparaît que la logique du maintien de l'exploitation coloniale a gouverné la structuration de l'administration scolaire africaine en s'appuyant sur le modèle de la relation esclave/maître. L'administration dans les écoles africaines consistait littéralement à organiser un système éducatif visant à maintenir la domination coloniale. Elle reposait largement sur l'adoption de programmes répondant aux besoins de l'empire colonial, désireux de former des corps dociles pour soutenir le système. Comme le souligne Thiong'o, si la pénétration coloniale s'est accomplie par les armes, c'est l'éducation coloniale qui en a assuré l'achèvement. Les colonisateurs savaient qu'instaurer un système éducatif de type colonial était une démarche plus subtile que d'assurer une domination physique. L'école était l'outil le plus adapté pour « fabriquer l'esprit colonial » et une administration spécifique était requise pour garantir son bon fonctionnement.

Dans leurs deux essais fictionnels, Ngugi wa Thiong'o et Ayi Kwei Armah décrivent minutieusement le pouvoir et l'influence que ces administrations exercent sur les Africains. Comme expliqué plus haut, l'administration des institutions éducatives est généralement assurée par le corps enseignant lui-même, qui définit non seulement les relations entre enseignants et apprenants, mais aussi la sélection et l'adoption d'un programme censé renforcer les intérêts européens sur le continent. Ce système éducatif, malgré ses limites révélées ultérieurement, a néanmoins atteint son objectif principal qui consistait à former des Africains appelés à perpétuer le système colonial à travers

un fort effet d'endoctrinement. Aujourd'hui, plus de soixante ans après l'accession du continent à l'indépendance, les effets de l'administration coloniale des institutions éducatives africaines restent visibles, empêchant en grande partie l'établissement d'un système éducatif centré sur l'Afrique, capable de répondre aux défis du continent. Alors que les universités africaines revendiquent une autonomie relative et la liberté de procéder, elles s'inspirent toujours des établissements d'enseignement européens. C'est précisément ce qui pousse les étudiants de *Petals of Blood* (Thiong'o, 1977) à se révolter contre Siriana et à exiger l'africanisation de l'école. Le même combat se retrouve dans *Osiris Rising* (Armah, 1995), où les révolutionnaires livrent une bataille farouche contre la garde européenne. Ces luttes fictives sont la dramatisation d'événements réels que les deux auteurs ont eux-mêmes vécus au cours de leur parcours académique.

La lutte contre le système éducatif eurocentré

Le système conçu pour dominer les sujets coloniaux sera, ironiquement, remis en cause par ceux-là mêmes qu'il avait pour mission de former et de soumettre. Dans l'école décrite par Thiong'o et Armah dans leurs essais, l'Europe était le centre de l'univers, et la gouvernance du système éducatif insistait sur le maintien de ses modèles d'enseignement. Les écrits des deux auteurs constituent une critique fondamentale de l'éducation coloniale en Afrique. Avec l'avènement de l'indépendance et l'émergence d'une génération d'étudiants africains, les fondements du système ont été remis en cause, les Africains plaidant pour une prise en compte plus grande, sinon centrale, de leurs réalités. L'école africaine ne pouvait continuer à reposer sur une administration eurocentrée et sur un curriculum déformé si elle voulait assurer le développement et le progrès auxquels le continent aspirait. Dans un vaste mouvement similaire aux luttes pour l'indépendance, les intellectuels africains ont commencé à défier les architectes de l'éducation coloniale et néocoloniale.

Déplacer le centre

La première initiative contre le système éducatif eurocentré est apparue dans ce que l'on appelle couramment le « débat sur la littérature de Nairobi ». Dans un article célèbre intitulé « Pour l'abolition du département d'anglais », publié le 24 octobre 1968, Thiong'o et ses collègues Taban Lo Liyong et Henry Owuor-Anyumba, tous trois professeurs à l'université de Nairobi, appellent fermement à une réforme en profondeur des curricula au sein du département. La position des réformateurs de Nairobi s'appuie sur la conviction que le système en place ne sert que les intérêts des puissances européennes et occidentales, déterminées à exploiter sans relâche les peuples africains. Dans le rapport du comité préparatoire à la réforme, ils écrivent :

> Les programmes actuels de langues et de littérature sont inadéquats et sans pertinence pour les besoins du pays. Ils sont organisés de telle manière qu'un enfant kényan ne se découvre qu'à travers Londres et New York. Il convient donc de les revoir entièrement à tous les niveaux de notre système éducatif, et en particulier dans les écoles. (Thiong'o, 1986, p. 97)

Ils soutiennent que ces programmes sont obsolètes et déconnectés des réalités africaines. Il est absurde, selon eux, d'enseigner aux élèves la vie du colonisateur dans son pays d'origine, sa géographie, ses habitudes de vie, sa religion, sa culture, dans des États qui prétendent se gouverner eux-mêmes depuis leur indépendance. En même temps, ils déplorent l'absence de contenus relatifs aux cultures africaines dans ces programmes, comme l'illustre ce passage de Thiong'o :

> Avant l'indépendance, l'éducation au Kenya était un instrument de la politique coloniale, destiné à faire accepter au peuple kényan son rôle de colonisé. Le système éducatif hérité à l'indépendance perpétuait ce legs colonial, avec des programmes de littérature centrés sur la tradition littéraire anglaise, enseignée par des professeurs anglais. Une telle situation signifiait que les enfants kényans étaient aliénés de leur propre expérience [et] de leur identité dans un pays africain indépendant. (Thiong'o, 1986, p. 96)

Thiong'o lui-même s'est désolé d'une situation ubuesque dans laquelle il a trouvé son fils qui luttait pour comprendre le mot *daffodil* (jonquille), une fleur typique d'Angleterre, mais absente de son environnement naturel. Le groupe de Nairobi demande donc la transformation radicale du département d'anglais, en un département de langues, comme ils l'expriment dans leur célèbre déclaration. Leur objectif est de dissocier l'enseignement de la littérature de celui d'une littérature exclusivement anglaise. Il plaide également pour que l'étude de la littérature en Afrique se concentre sur la littérature africaine. Ce que Thiong'o et ses collègues revendiquent, c'est une décolonisation du département d'anglais et, par extension, de l'université africaine. Leur position est claire :

> Nous rejetons la supériorité des littératures et des cultures anglaises. Le but, en résumé, devrait être de nous orienter vers une stratégie de mise au centre du Kenya, de l'Afrique de l'Est, puis de l'Afrique. Tout le reste devra être évalué en fonction de sa pertinence pour notre situation et de sa contribution à une meilleure connaissance de nous-mêmes… En proposant cela, nous ne rejetons pas les autres courants, notamment le courant occidental. Nous définissons simplement les directions et les perspectives que doit inévitablement prendre l'étude de la culture et de la littérature dans une université africaine. (Thiong'o, 1986, p. 94)

Le rejet de la supériorité de la littérature et de la culture anglaises est une première étape. À mesure que la présence européenne s'efface, elle doit laisser place à une incorporation dynamique de matériaux africains, allant de l'environnement immédiat à l'ensemble du continent, puis au reste du monde. L'étude de la littérature et de la culture doit d'abord être ancrée localement avant de s'ouvrir à d'autres perspectives. Dans leur appel, les réformateurs apportent les précisions suivantes :

> Nous voulons établir la place centrale de l'Afrique au sein du département. Cela se justifie, selon nous, pour plusieurs raisons, la plus importante étant que l'éducation est un moyen d'apprendre à se connaître. Par conséquent, en commençant par une introspection, nous pouvons nous ouvrir vers les autres peuples et aux mondes qui nous entourent. Lorsque l'Afrique occupe une place centrale et non celle d'un simple appendice ou un satellite d'autres pays ou littératures, les choses doivent être vues du point de vue africain. (Thiong'o, 1986, p. 94)

Bien que les réformateurs insistent sur la centralité de l'expérience africaine dans l'enseignement de la littérature et de la culture, ils ne rejettent pas l'apport de perspectives extérieures qui ne viendrait qu'enrichir et élargir les connaissances des étudiants et des enseignants. Il fallait également intégrer la valeur ajoutée africaine dans la littérature, y compris sa tradition orale. Même si la valeur, l'importance et la contribution de ce matériau étaient encore niées dans les cercles académiques de l'époque, les réformateurs ont clairement indiqué qu'il constituait une pierre angulaire de la littérature africaine comme ils l'écrivent :

> La tradition orale est riche et variée… l'art oral ne s'est pas arrêté ; c'est une tradition vivante… La familiarité avec la littérature orale peut inspirer de nouvelles structures et techniques ; elle peut encourager une ouverture d'esprit propice à l'expérimentation… L'étude de la tradition orale devrait donc compléter (et non remplacer) les cours sur la littérature africaine moderne. En découvrant et en proclamant sa fidélité aux valeurs endogènes, la nouvelle littérature serait, d'une part, inscrite dans le courant de l'histoire auquel il appartient et donc mieux appréciée et, d'autre part, plus à même d'embrasser et d'assimiler d'autres pensées sans perdre ses racines. (Thiong'o, 1986, pp. 94-95)

En ouvrant l'espace et en introduisant de nouveaux matériaux, les réformateurs de Nairobi n'ont pas appelé à un rejet aveugle de la littérature, de la langue et de la culture européennes. Ils ont plutôt donné la priorité à l'expérience africaine pour offrir aux Africains une base solide dans leur propre univers culturel. On retrouve une réponse similaire dans *KMT* d'Armah, où les héros (Lindela, Jengo, Djeli Hor et Astw) rappellent aux enseignants européanistes (professeurs Jean-Pierre Badin, Christine Arendt) l'importance de la tradition orale dans l'enseignement de l'historiographie africaine. Ainsi, l'appel lancé par Thiong'o et ses collègues ne se limite pas au contexte kényan. Il s'inscrit dans un mouvement continental plus large qui touche les départements d'anglais de tout le continent, comme il le souligne :

> Ce qui n'était encore qu'une tentative dans le Leeds de notre époque, la possibilité d'ouvrir le courant dominant à d'autres courants, allait plus tard devenir un élément central dans le débat sur la pertinence de la littérature dans un environnement africain qui faisait rage dans trois universités d'Afrique de l'Est : Nairobi, Dar es Salaam et Makerere après que la plupart des étudiants qui avaient été à Leeds à l'époque soient revenus et aient remis en question les pratiques des départements d'anglais existants. Il y avait Grant Kamenju à Dar es Salaam (Tanzanie), Pio et Van Zirimu à Makerere (Ouganda), et moi-même à Nairobi (Kenya). Lorsque je suis retourné au Kenya en 1967, j'ai été horrifié de constater que le département d'anglais était toujours organisé comme si l'Europe était le centre de l'univers. L'Europe, centre de notre imagination ? Ezekiel Mphahlele, venu d'Afrique du Sud avant moi, s'était déjà battu avec acharnement pour faire entrer quelques textes africains au programme. Le département ignorait encore en grande partie les littératures émergentes en langues européennes en Afrique, sans parler de la tradition afro-américaine et caribéenne. La question centrale était : de quel point de vue les Africains regardent-ils le monde ? Eurocentrisme ou afrocentrisme ? (Thiong'o, 1993, p. 26)

Pour les intellectuels africains, l'indépendance devait nécessairement s'accompagner d'un changement du curriculum. Celui-ci devait être centré sur l'Afrique, africanisé, afin d'orienter les Africains dans leur rapport au monde. Le programme devait être décolonisé, décentré de l'Occident. Le débat que Thiong'o a relaté dans *Homecoming* (1972) et *Decolonising the Mind* est mis en scène dans *Petals of Blood*, où les élèves se révoltent contre le système établi à Siriana pour réclamer l'africanisation du programme. Siriana, une école dirigée d'une main de fer par Fraudsham, est secouée par une grève au cours de laquelle les élèves protestent contre l'orientation anglaise du programme. La grève a opposé le directeur et son administration aux étudiants africains et leurs aspirations.

La première grève à Siriana survient pendant le passage de Chui et Munira dans l'établissement. Ils rejettent les propos racistes de Fraudsham et réclament son départ. Cependant, ils n'obtiennent pas gain de cause, et Fraudsham fait appel à la police anti-émeute pour réprimer la manifestation et expulser les meneurs, dont Munira et Chui. Le recours aux forces de police illustre clairement comment les forces de l'ordre publiques sont mises au service de la gestion administrative de l'école.

La deuxième protestation se produit avec la génération de Karega. Bien que la grève porte essentiellement sur les conditions scolaires et un changement des programmes, elle trouve son origine dans un incident anodin : la mort de Lizzy, la chienne de Fraudsham. Il demande aux élèves de porter le deuil avec lui, ce qu'ils refusent. Il convoque alors toute l'école et prononce un sermon sur l'amour des animaux de compagnie et l'humanisme. Lorsque Fraudsham en vient à blâmer un Africain abattu par un homme blanc parce qu'il aurait jeté une pierre sur son chien, les élèves s'insurgent. Ils exigent une relève de la garde. Ils réclament que les contenus et objectifs de leur apprentissage soient alignés avec leur environnement social. Karega se souvient qu'ils « voulaient qu'on leur enseigne la littérature africaine, l'histoire africaine, car ils voulaient mieux se connaître… ils voulaient un directeur africain et des enseignants africains ». Le jeune Africain énergique va encore plus loin en demandant « pourquoi devrions-nous nous refléter dans des neiges blanches, des fleurs de printemps qui voltigent sur les lacs glacés ? » et réclame l'abolition du système de préfets que l'internat administre, car il « perpétue l'ordre chevaleresque du maître et des serviteurs ». Ce système de préfets était une réplique parfaite de l'ordre colonial dans l'administration scolaire. Il établit des lignes hiérarchiques nettes entre les élèves et permet aux plus âgés d'exercer un pouvoir sur les plus jeunes. Il alimente également les divisions et la haine, certains élèves étant chargés de rapporter à l'administration, ce qui crée souvent des tensions entre eux.

La grève prend une tournure sérieuse, et quelques jours plus tard, Fraudsham démissionne et décide de retourner en Angleterre. Il est remplacé par Chui, qui, dans sa jeunesse révolutionnaire, avait participé à la première grève ayant causé son expulsion. Contre toute attente, Chui se révèle être une réplique encore plus néfaste de Fraudsham. Ayant pactisé avec l'élite et la bourgeoisie naissante, Chui a connu une transformation depuis sa jeunesse révolutionnaire. En rejoignant l'élite et en se

rangeant du côté des hommes d'affaires européens, il se transforme en zombie qui s'en prend à son propre peuple. Dès sa nomination, il ordonne la fin de toute manifestation par une intervention célèbre, comme le raconte Karega :

> Il souhaitait, voire priait ardemment, que tous les enseignants restent, sachant qu'il n'était pas venu pour détruire mais pour construire à partir de ce qui existait déjà : il n'y aurait pas de programme précipité d'africanisation, la vitesse irréfléchie étant toujours la ruine de tant d'excellentes écoles… l'obéissance était la voie royale vers l'ordre et la stabilité, la seule base d'une éducation saine. Une école était comme un corps ; il devait y avoir la tête, les bras, les pieds, chacun remplissant ses fonctions assignées sans se plaindre pour le bénéfice du corps tout entier. (Thiong'o, 1977, p. 203)

L'arrivée de Chui, son implication dans l'exploitation des masses par la bourgeoisie, et sa détermination à bloquer toutes les réformes montrent l'échec du mouvement de protestation. La grève se solde par un échec, et les meneurs, comme Karega, sont expulsés. Il déclare clairement : « Il ne voulait donc plus entendre de bêtises à propos d'enseignants africains, d'histoire africaine, de littérature africaine, d'Africain ceci ou cela : qui n'a jamais entendu parler de mathématiques ou de sciences africaines, chinoises ou grecques ? » (Thiong'o, 1977, p. 206).

L'échec est compréhensible dans la mesure où les élèves sont assez jeunes et ne sont pas totalement équipés pour affronter la puissante administration de Siriana. Cependant, il a réussi à attirer l'attention des élèves sur les changements nécessaires à mettre en œuvre. Bien que de nombreux critiques aient associé cet épisode au débat sur la littérature à Nairobi, *Petals of Blood* ne fournit pas beaucoup de détails sur la lutte et ses résultats. La différence majeure entre l'expérience fictionnelle de *Petals* et les débats de Nairobi réside dans le succès de ces derniers à déclencher de véritables discussions, conduisant à des réformes significatives dans les universités d'Afrique de l'Est et sur tout le continent, comme Thiong'o le montre dans plusieurs de ses essais. Le même débat est également repris par Armah, comme nous le verrons dans la section suivante.

L'éviction de l'ancienne garde

Le vaste mouvement de décolonisation de l'université africaine s'est répandu sur presque tout le continent. Avec une similitude frappante avec le débat littéraire de Nairobi, Armah raconte, dans *The Eloquence of the Scribes*, son combat à l'université du Lesotho, où il a séjourné de 1976 à 1978, et qui était axé sur la réforme du département d'anglais. Si Thiong'o est salué pour avoir abordé la question plus tôt que ses pairs et s'y être attelé dans la plupart de ses essais – notamment de *Homecoming* à *Moving the Center* (1993), Armah est célébré pour son analyse approfondie dans *The Eloquence* et sa mise en scène explicite de la nécessité d'« africaniser » l'université africaine dans *Osiris Rising*, ainsi que son éloge du système éducatif africain *KMT*, à travers les célèbres « maisons de la vie ». Ces deux romans traitent bien plus explicitement de l'orientation eurocentrée des programmes scolaires que ceux de Thiong'o, même si l'on tient compte de *Petals of Blood*.

Armah a mené des recherches approfondies sur la nécessité de réformer le système éducatif africain. Comme il le détaille dans *The Eloquence*, ce système est conçu pour maintenir les Africains à la portée et sous le contrôle de leurs maîtres européens. Armah considère l'éducation comme un levier fondamental de changement social. Dans sa perspective, il s'agit d'un pilier de la mémoire du continent. En tant que « révolutionnaire raté », Armah a consacré beaucoup d'énergie à contribuer à la libération de l'université africaine de l'emprise européenne. Comme il le raconte dans ses mémoires, il a passé une grande partie de sa vie à chercher un endroit idéal pour mettre ses théories en pratique.

Alors que la Tanzanie, sous la direction de Nyerere, offrait un climat intellectuel propice à la transformation, Armah choisit d'enseigner à Dar es Salaam, espérant tirer parti de cette atmosphère favorable. Mais ce n'est qu'au Lesotho, entre 1976 et 1979, qu'il semble trouver les conditions idéales pour participer à une tentative de réforme des programmes. Le département d'anglais de l'université du Lesotho lui offrit une opportunité qu'il décrit avec enthousiasme :

> Parmi les nombreuses surprises agréables offertes par le Lesotho, en dehors de la beauté naturelle de ce pays de montagne sain, il y eut l'opportunité de travailler avec un groupe d'étudiants du département d'anglais prêts à remettre en question le contenu des programmes, et disposés à relever les défis institutionnels nécessaires à la mise en place de telles améliorations. (Armah, 2006, p. 122)

Armah et ses collègues étaient tous intéressés par l'ouverture des départements d'anglais. Ils espéraient également intégrer les traditions orales issues de la richesse culturelle du pays et des pays voisins, ce qu'il souligne lors de la visite de poètes à l'université. Comme le relève Leitf Lorentzon (1998, p. 16), ils étaient engagés non seulement dans la « restructuration des cours littéraires, mais aussi dans une réorganisation complète du département et de ses programmes ».

Si les conditions étaient effectivement réunies à l'université du Lesotho, c'est toutefois un incident lié aux paiements des salaires qui força Armah à quitter le pays, interrompant ainsi la tentative de réforme du département. En tant que chef de file d'un mouvement exigeant l'égalité de traitement salarial entre enseignants africains et expatriés européens, son départ marqua la fin des efforts mobilisés pour mener la réforme éducative dont il rêvait. Néanmoins, durant cette période, Armah mena des recherches approfondies, probablement destinées à être partagées et approfondies au Lesotho. Elles réapparaîtront plus tard dans *Osiris*. Par ailleurs, le besoin de libérer l'université africaine de ses maîtres européens est également abordé dans *KMT*. Le sérieux et la rigueur de cette représentation fictive trouvent probablement leur source dans les recherches minutieuses d'Armah, qu'il n'a pas eu l'opportunité de mettre en pratique.

Dans le premier roman, *Osiris Rising*, l'accent est mis sur les programmes d'études d'un établissement d'enseignement, Manda College. Cette université n'est pas choisie au hasard puisqu'elle forme la prochaine génération d'enseignants, les principaux piliers du système éducatif, chargés d'enseigner dans les écoles du pays. Toutes les réformes qui pourraient être expérimentées à Manda seront donc facilement mises en œuvre. Il forme également un groupe de personnages révolutionnaires, rassemblés autour du héros Asar, qui livrent un combat féroce contre la garde européenne du collège dans sa détermination inébranlable à perpétuer le même modèle éducatif que celui qu'elle a toujours soutenu.

Ainsi, Asar et ses compagnons (Ast, Bai Kamara, Bantu Rolong, Imo Moko, Iva Mensah, Kodjo Boanye, Duma et le camarade mystique) affrontent les puissants représentants de l'ancienne garde (Wooley, Padmasana, Nguruwe), qui maintiennent le *statu quo* aussi bien dans l'administration que dans le système scolaire.

Dans leur confrontation avec l'ancienne garde, les révolutionnaires de Manda ont ciblé trois disciplines qu'ils ont choisies comme point de départ pour expérimenter les réformes qu'ils entendent mener. Ces disciplines sont l'histoire, les études africaines et la littérature. Le travail du groupe de réformateurs d'Armah diffère, en termes d'ampleur, de l'approche adoptée par Thiong'o et ses collègues, qui se tournait uniquement autour du département d'anglais de l'université de Nairobi. Bien que l'ancienne garde se sente très mal à l'aise à l'annonce des réformes, les eurocentristes s'empressent de préciser qu'ils étaient impatients de recevoir les différents plans, s'attendant à ce que la jeune garde ne livre pas ses propositions dans un court laps de temps. Ils ont été frappés par l'engagement et la détermination des révolutionnaires lorsqu'ils ont présenté leur travail au niveau du département, première étape avant le passage à la faculté. Les réformistes de Manda étaient déterminés à tout prix à défier le *statu quo*, comme en témoigne ce passage dans lequel Bai Kamara déclare :

> Jusqu'ici, ce n'était pas notre travail. Depuis que j'ai commencé à enseigner, tout ce que nous, Africains, avons fait, c'est trouver des choses toutes faites – programmes, curricula, tout le système éducatif. Nous n'avons pas créé notre propre système. Nous avons fonctionné dans le cadre de ce vieux système. Parfois, nous râlons. Nous suggérons des modifications ici et là. Des bricolages à faible intensité. Ce à quoi nous faisons face aujourd'hui est différent. C'est un travail à haute intensité. Il ne s'agit pas simplement d'attaquer quelque chose de facile à obtenir. Mais de créer un système supérieur. De travailler pour remplacer l'ancien par le nouveau. (Armah, 1995, p. 189)

Tout en s'engageant à réformer le système, les réformateurs sont conscients de l'ampleur de la tâche qui les attend. Non seulement ils savent qu'ils devront faire face à la forte résistance de l'ancienne garde face à tout changement, mais ils savent aussi que leur projet nécessite également un solide ancrage intellectuel, appuyé par des recherches pointues et une méthodologie rigoureuse pour sa mise en œuvre. L'orientation principale de la réforme repose sur une perspective afrocentrée, censée libérer l'académie de l'emprise européenne, et qui, à bien des égards, fait écho à l'appel du cercle de Nairobi, comme l'écrit Ogede (2000, p. 147) :

> Lors de la réunion des révolutionnaires au domicile d'Asar, par exemple, l'attention est constamment centrée sur le programme existant et ses lacunes, ainsi que sur la manière d'aborder la tâche consistant à en concevoir un nouveau. Il est également clairement établi que la perspective recommandée est celle afrocentrée. Des échos de la célèbre révolution éducative proposée conjointement par Ngugi wa Thiong'o, Henry Owuor-Anyumba et Taban Lo Liyong en septembre et octobre 1968 au sein du département d'anglais de l'université de Makerere à Nairobi [sic] peuvent être retrouvés dans le programme proposé dans le roman. Mais dans l'ensemble, la perspective offre une approche interdisciplinaire originale et attrayante, impliquant l'histoire africaine, la littérature, la sociologie, la philosophie et l'anthropologie. Il est clair que la proposition présentée par Armah couvre des domaines qui vont au-delà du champ proposé par l'ancien document.

Bien que l'initiative soit audacieuse et ambitieuse, comme le souligne Ogede, les réformateurs doivent argumenter et déconstruire les postulats et idées préconçues de l'ancienne garde. Malgré cette résistance, les réformateurs, soutenus par un nouveau système de représentativité incluant les étudiants au conseil, réussissent à faire passer les réformes au niveau du département puis de la faculté. Cet exploit constitue une autre différence majeure dans la représentation faite par Armah, alors qu'un tel succès est absent dans les œuvres fictionnelles de Thiong'o. Dans *Osiris*, la réforme est une réussite, alors que dans *Petals*, les étudiants de Siriana échouent face à l'adversité. Dans cette optique, *Osiris* adopte un ton plus optimiste et met en lumière la possibilité de changements significatifs dans les institutions d'enseignement africaines.

Cependant, bien que les réformes soient adoptées, le chef du groupe révolutionnaire est assassiné par le régime répressif de Hapa, à travers son rival de toujours, Seth Spencer. Le prix de la réussite de la réforme à Manda est donc l'assassinat du leader, Asar, perçu comme une menace pour le régime. Dans la fiction d'Armah, le lecteur est habitué à une esthétique révolutionnaire dans laquelle les héros sont voués à une fin tragique (Modin, Asar, Biko, Hor). Toutefois, la chute tragique des héros est compensée par la pérennité de leur héritage, porté par leurs compagnons ou les générations futures (Ast porte l'enfant d'Asar). La mission réformatrice survivra certainement au caractère répressif des autorités, portée par les compagnons d'Asar et les générations à venir.

Dans *KMT*, le débat est approfondi et touche des aspects liés à l'historiographie. La conduite du séminaire sur l'historiographie africaine organisé à Yarw soulève des questions essentielles sur les fondements de l'apprentissage dans les écoles africaines (notamment à Whitecastle et à l'université où travaillent Jengo, Lindela – qui a étudié à Whitecastle avec Biko –, le professeur Jean Pierre Badin et la professeure Arendt). Les réformateurs, Lindela et Jengo, soutenus par les traditionalistes de Yarw, Djeli Hor et Astw, remettent en question la tradition établie sur l'Afrique par les enseignants européistes ou africanistes.

L'urgence de réformer les approches de l'enseignement de l'historiographie africaine est surtout un écho de la révolution Manda. Ici, Djeli Hor, nourri de la sagesse africaine, confronte et démonte les faux mythes et préjugés sur l'histoire africaine véhiculés par les penseurs hégéliens que sont Jean-Pierre Badin et Christine Arendt. Ces deux professeurs européens incarnent l'archétype de l'intellectuel européen typique dans l'académie africaine, qui prétend détenir le savoir le plus complet et la légitimité exclusive pour enseigner sur l'Afrique et son passé. Le discours de Hor lors du séminaire de Yarw s'avère être une véritable leçon magistrale d'histoire africaine, puisée dans un savoir ancien préservé de toute altération. À la suite de son intervention, l'audience comprend

immédiatement que les connaissances prétendument établies sur l'Afrique, telles que défendues par Badin et Arendt, relèvent de falsifications flagrantes du continent. Les deux professeurs finissent même par se soumettre à la clarté et à la rigueur émanant de l'exposé de Hor.

Comme si Armah n'était pas satisfaisait de l'effet déconstructeur du discours de Hor au séminaire, il organise le reste du roman autour de la découverte et du déchiffrage des anciennes connaissances africaines en retraçant l'établissement et l'évolution des maisons de vie. Celles-ci incarnent le véritable esprit du système d'apprentissage africain et se placent, en tous points, à l'opposé de la tradition européenne. Bien que le roman explore en profondeur l'abondance et la richesse des savoirs anciens dans des domaines aussi vastes que l'astronomie, la physique, la biologie, l'écriture, la philosophie, l'agriculture, les mathématiques, la géographie ou encore la médecine (Armah, 2002, pp. 235-256), c'est en réalité la gestion organisationnelle et administrative des maisons de vie qui nous intéresse dans cette analyse. Ces institutions éducatives sont organisées autour de principes centraux fondés sur l'essence de la vie communautaire. Le système sur lequel elles reposent met l'accent non pas sur la réussite individuelle, mais sur la vie de la communauté comme une entreprise collective dans laquelle chaque individu et chaque groupe social occupe une place essentielle.

Examinés de près, les principes d'organisation des maisons de vie diffèrent profondément des pratiques européennes, comme l'illustrent les différents romans et comme le soulignent les essais des auteurs lorsqu'ils racontent leur passage à l'Alliance School pour Thiong'o et au collège d'Achimota pour Armah. Dans les maisons de vie, le principe de réciprocité est un pilier. Chacun donne et reçoit en retour. Dans la tradition scolaire européenne de l'administration scolaire et des principes de l'apprentissage, il n'y a qu'un seul système d'apprentissage unidirectionnel qui repose sur une hiérarchisation très marquée (Armah, 2002, p. 54), bien différente de celle entre Lindela et Jengo, qui fonctionnent comme partenaires, inspirés des anciens savoirs transmis dans les maisons de vie. C'est ce système que Biko remet en question à l'école de Whitecastle, en s'opposant au modèle éducatif proposé. Lindela déplore l'attitude et la conduite de l'administration scolaire, qui se sent menacée par le comportement de son ami.

Analyser la décolonisation de la superstructure académique africaine à travers le prisme de la décolonialité

La légitimité des aspirations des réformateurs s'appuie sur une argumentation solide et trouve un fondement crédible, comme les sections précédentes l'ont illustré. Il demeure un droit fondamental pour les Africains d'exiger un système scolaire et des programmes d'enseignement qui répondent aux besoins et aspirations des peuples africains. Les appels à la réforme, lancés dès le débat de Nairobi que Thiong'o résume dans *Petals of Blood*, ou encore pendant le séjour d'Armah au Lesotho, qu'il dramatise dans *Osiris* et *KMT*, trouvent leur légitimité dans la nature même de l'héritage éducatif issu de l'Europe impériale, qui continue de freiner la transformation du continent. Cependant, ces réformes doivent aussi être examinées de près pour évaluer leur caractère pratique et leur capacité à être utilisées efficacement par leurs bénéficiaires. Il convient également d'aborder ces réformes en tenant en compte des critiques formulées à l'encontre d'une perspective purement africaine en réponse à la tradition eurocentrée défaillante.

Il convient de souligner que les appels à la réforme ont trouvé un large écho sur tout le continent. À Nairobi, Thiong'o et ses collègues ont réussi à bouleverser la structuration du département d'anglais. Leur revendication afrocentrée, que Thiong'o détaille dans *Decolonising the Mind* et *Moving the Center*, est largement reprise dans les cercles intellectuels africains. L'écrivain kényan va même plus loin en initiant l'écriture dans les langues locales, en plus de plaider pour l'usage de la tradition orale africaine. Dans cette perspective, avec son collègue Ngugi wa Miri, il écrit la pièce *I Will Marry When I Want* en gikuyu, sa langue maternelle. Toutefois, dans un contexte de dictature au Kenya, d'abord sous Kenyatta puis sous Daniel Arap Moi, les afrocentristes comme Thiong'o sont réprimés, réduits au silence, emprisonnés et exilés. Sous Moi au Kenya, le débat passionné et les réformes ambitieuses sont réduits au silence, et Thiong'o, comme d'autres écrivains, s'exilent. Ils

ne sont pas en mesure de mettre pleinement en œuvre leurs réformes, comme c'est le cas dans son œuvre fictive *Petals of Blood*. Néanmoins, la pertinence de la voix de l'écrivain kényan a fait son chemin dans les cercles intellectuels africains, suscitant une remise en question sérieuse du système d'apprentissage existant dans les écoles et les universités.

De même, l'exactitude et la clarté des points de vue présentés par Armah dans ses deux romans témoignent du sérieux avec lequel il aborde la question de la réforme de l'école et de l'université africaines. Les œuvres de Thiong'o et d'Armah, ainsi que leurs positions et celles d'autres intellectuels africains de renom, ont permis aux Africains de prendre conscience de la dépossession de leurs institutions éducatives et ont suscité un besoin urgent de réforme. Grâce à leurs écrits, le continent a été traversé par un vent de changement qui a secoué Makerere et Dar es Salam. Ces réformes continuent encore aujourd'hui d'être mises en œuvre dans certaines universités africaines. À l'université Gaston Berger de Saint-Louis au Sénégal, au début des années 2010, des réformes ambitieuses ont été entreprises pour créer une faculté des Civilisations, Religions, Arts et Cultures dans lequel on enseigne et on conduit la recherche à travers les langues africaines exactement comme c'est le cas pour les langues hégémoniques. Si le travail pionnier d'écrivains comme Thiong'o et Armah a pris de l'ampleur et permis des réformes ambitieuses, l'université africaine est toujours en proie à de terribles contradictions. Dans la majorité des universités où de telles réformes ont été appliquées, les départements de langues européennes continuent de résister. À l'université de Saint-Louis, bien qu'il existe un département dédié aux langues et cultures africaines, les départements d'anglais et de français dominent toujours, ce qui soulève de nombreuses questions quant à la place de l'anglais ou d'autres départements de littératures européennes sur le continent. Nous en sommes encore à un stade où les langues africaines, bien que majoritaires, ne sont encore que peu présentes dans les universités africaines. Les réformes devraient être plus ambitieuses et accorder aux langues locales une représentation beaucoup plus importante afin de mieux refléter les réalités africaines. Des débats et des initiatives de même ampleur, visant à décoloniser l'académie africaine, sont également soulevés par Paul Tiyambe Zeleza, qui décrit les efforts auxquels il participe à l'université de l'État-Libre en Afrique du Sud.

Certaines critiques ont également souligné que les réformes défendues par Thiong'o et Armah sont trop afrocentrées, adoptant une perspective raciale en réponse à l'eurocentrisme. Il est difficile de dissocier totalement ces réformes de leur dimension raciale, car elles ont été en partie formulées pour répondre à une domination européenne. Toutefois, les propositions de réformes des deux auteurs ne reposent pas uniquement sur une réponse raciale. Elles s'opposent à l'eurocentrisme pour appeler à l'intégration et à la valorisation de l'expérience et du réalisme africains. Il ne s'agit pas d'un appel aveugle à substituer l'Afrique à l'Europe. Les révolutionnaires de Manda comprennent cette dimension et, tout en insistant sur le fait que l'Afrique doit être au cœur des programmes, précisent que le continent doit rester ouvert aux savoirs extérieurs.

Si le travail remarquable de Thiong'o et Armah a suscité autant d'intérêt, c'est parce qu'il s'attaque aux fondements mêmes du système. Thiong'o s'interroge principalement sur le contenu du système, les curricula, tandis qu'Armah aborde plus largement la dimension administrative et la manière d'intégrer davantage les éléments de la société pour donner une empreinte plus originale au système éducatif, afin de répondre aux aspirations du peuple africain. L'œuvre d'Armah offre une analyse plus approfondie de la structuration même du système, notamment à travers l'organisation des maisons de la vie dans *KMT*, en plus des questions liées aux programmes et à la gestion des facultés et départements.

Compte tenu de l'évolution de la situation depuis lors, il apparaît que l'intégration plus poussée de pratiques et d'aspects sociétaux africains permettrait de donner un élan plus solide à la portée des réformes, et de rendre la gouvernance des écoles et universités africaines davantage en phase avec les réalités du continent. C'est précisément là que la décolonialité apporte une valeur ajoutée, car elle permet de mieux comprendre les rapports de pouvoir à l'œuvre derrière les apparences du système académique.

La décolonialité peut être définie comme une pensée critique qui vise à déconstruire les effets durables du colonialisme, en se concentrant principalement sur le savoir, la culture, la politique et la société (Quijano). Elle met l'accent sur la colonialité du savoir, du pouvoir, de la politique et de la culture. Ainsi, appliquée aux œuvres de Thiong'o et Armah, elle met en lumière l'importance accordée à la formulation et à la transmission des connaissances. Les œuvres de Thiong'o et Armah insistent sur les éléments politiques et sur les dynamiques de pouvoir et de la société (la colonialité précisément) pour expliquer les différents mécanismes qui ont permis le maintien de la domination et de l'influence européennes dans le système éducatif. Les tropes de la relation maître/esclave et de la colonialité sont omniprésents dans les écrits des deux auteurs. Thiong'o l'a mentionné dans plusieurs essais, jusqu'à *Globalectics* (2012b), notamment dans les chapitres « Le Maître anglais et le sujet colonial » et « L'éducation du sujet colonial », où il illustre les dynamiques de pouvoir qui sous-tendent la lutte existentielle entre colonisateur et colonisé, présente dans tous les secteurs de la vie. Armah aborde également ces dynamiques à plusieurs reprises, notamment dans *Remembering a Dismembered Continent*, (2010) avec des chapitres comme « Marx et les masques » et « Le complexe de Caliban ». De même, les premiers chapitres de *The Eloquence of the Scribes*, en particulier « Rendez-vous avec Shakespeare », expliquent en détail les pouvoirs qui se cachent derrière ces relations tendues. Ils mettent en lumière la lutte pour la conquête de l'espace public à travers l'endoctrinement éducatif, la servitude coloniale, l'influence de la culture, de la politique, de la société et des traditions divergentes, et comment ces éléments façonnent la confrontation plus large entre l'Europe impériale et l'Afrique résistante.

Bien que les œuvres de fiction mettent en avant l'existence d'une tradition africaine, elles ne montrent pas vraiment à quel point il est pertinent de mobiliser des épistémologies sophistiquées pouvant servir de réponses claires à l'influence européenne. Il manque une direction philosophique et une agencéité qui définiraient clairement les dynamiques entre pouvoir, savoir et être. Même si ces œuvres mettent l'accent sur les systèmes de connaissance, cela apparaît davantage comme une pratique expérimentale. Se pose donc la question du défi épistémique, que Zeleza souligne dans le passage suivant :

> L'eurocentrisme présente l'humanité et l'histoire africaines comme inférieures, mimétiques, perpétuellement infantiles et en devenir vers l'Europe. Les tropes épistémologiques, ontologiques et historiographiques de l'eurocentrisme imprègnent les discours intellectuels et populaires sur l'Afrique, déformant, dénigrant et dévalorisant les réalités, les vies et les expériences africaines. Comme on pouvait s'y attendre, l'eurocentrisme a suscité des affirmations contraires de l'Afrique et de l'africanité, une quête de pureté, de parité et de dignité africaines ; des revendications de différence vis-à-vis de l'Europe, de similitude avec l'Europe et d'authenticité sans l'Europe. (Zeleza, 2021, p. 222)

Comment utiliser la décolonialité comme théorie de lecture pour mieux éclairer la manière dont Thiong'o et Armah abordent les questions de l'administration des écoles et universités en Afrique ? Lire leurs fictions à travers le prisme de la décolonialité permet d'avoir une meilleure compréhension du déroulement du processus de décolonisation. Celle-ci englobe une dimension plus large pour inclure des éléments de l'authenticité africaine tels que les savoirs et pratiques endogènes, les rituels, les performances, voire même la religion qui sont tous identifiés dans *KMT* d'Armah.

Bibliographie

Armah, A. K. (1995). *Osiris Rising: A Novel of Africa Past, Present and Future*. Per Ankh.

Armah, A. K. (2002). *KMT: In the House of Life. An Epistemic Novel*. Per Ankh.

Armah, A. K. (2006). *The Eloquence of the Scribes*. Per Ankh.

Lorentzon, L. (1998). *An African Focus: A Study of Ayi Kwei Armah's Narrative Africanization*. Almqvist & Wiksell International.

Ogede, O. (2000). *Ayi Kwei Armah, Radical Iconoclast: Pitting Imaginary Worlds Against the Actual*. Ohio University Press.

Thiong'o, N. W. (1964). *Weep not, Child*. Heinemann.

Thiong'o, N. W. (1965). *The River Between*. Heinemann.

Thiong'o, N. W. (1972). *Homecoming*. Heinemann.

Thiong'o, N. W. (1977). *Petals of Blood*. Heinemann.

Thiong'o, N. W. (1986). *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*. Heinemann.

Thiong'o, N. W. (1993). *Moving the Centre: The Struggle for Cultural Freedom*. Heinemann.

Thiong'o, N. W. (2012a). *In the House of the Interpreter*. Pantheon Books.

Thiong'o, N. W. (2012b). *Globalectics: Theory and the politics of knowing*. Columbia University Press.

Thiong'o. N. W. (2016). *Birth of a dreamweaver: A writer's awakening*. The New Press.

Zeleza, P. T. (2021). *Africa and the Disruption of the Twenty-first Century*. CODESRIA.

 https://doi.org/10.57832/4k3z-by79

Decolonization and Decoloniality in the African Academia

Fighting for Reforms in African Schools and Universities in Selected Works of Ngugi Wa Thiong'o and Ayi Kwei Armah

Ameth Diallo
Research Assistant Lecturer
Gaston Berger University, Senegal
diallo.ameth2@ugb.edu.sn

How to cite this paper:
Diallo, A. (2025). Decolonization and Decoloniality in the African Academia: Fighting for Reforms in African Schools and Universities in Selected Works of Ngugi Wa Thiong'o and Ayi Kwei Armah. *Global Africa*, (10), pp. 69-82.
https://doi.org/10.57832/e7c6-zc18

Received: December, 4 2023
Accepted: May, 20 2025
Published: June 20, 2025

© 2025 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Abstract

This article examines colonial educational structures—both school-based and university-level—through the works of Ngũgĩ wa Thiong'o and Ayi Kwei Armah. It begins by showing how school administration, inherited from the colonial mission, imposed a Eurocentric curriculum and a hierarchical model of discipline. The author then retraces foundational debates—particularly the "Nairobi Literary Debate" (1968)—that called for the restructuring of English and African Studies departments into spaces grounded in African realities. By comparing these historical initiatives to the fictional reforms depicted in *Petals of Blood*, *Osiris Rising*, and *KMT*, the article highlights the epistemological, theoretical, organizational, and pedagogical conditions necessary for meaningful academic decolonization. Drawing on a decolonial perspective, the text interrogates power relations and the "coloniality of knowledge" to propose a critical rereading of current practices and emphasize the urgency of an authentically African educational governance that integrates oral traditions and indigenous epistemologies.

Keywords

Ngũgĩ wa Thiong'o, Ayi Kwei Armah, Nairobi Literary Debate, African curriculum, pedagogical reforms, colonial administration

Introduction

The decolonization of the African academia is quite an old enterprise. As early as 1962, when most African countries were achieving independence , Ngugi wa Thiong'o and his colleagues from the University of Nairobi launched a fierce battle against what they termed a "eurocentric bend of the educational system". Through what will be later recalled as "the Nairobi Literature debate", they raised with a serious tone the need to decolonize the African academic space in order to free it from the shackles of mental enslavement resulting from the policies of a colonial-administered educational system. Part of

what explains today the inadequacy of the African educational policies has actually much to do with the influence of a schooling administration that until today remains highly subjected to the hazards of the same colonial style which established it.

More precisely, in the twenty-first century, African scholars and policymakers are still grappling with the issue of establishing sound educational administrations that can help fully address the challenges the continent is facing and help its people meet their earnest aspirations. African intellectuals, in their mission to help the continent chart its own course after the burdening experience of colonization (Claude Ake), have played a leading role in helping debunk the education institutions. As a colonial product, the governance of the African schools and universities has had a lasting effect on the subjugation of Africans to European established tradition.

This paper is an incursion in the issues facing the administration of African school. It aims at retracing the attempts which have been carried out in the struggle to decolonize the African academy from European influence and its larger implications on the continent and its people. First, it strives to circumscribe the organizational management of school and universities as legacies of the colonial enterprise, and how they relate to the concept of public administration. Then it revisits the works of Ngugi Wa Thiong'o and Ayi Kwei Armah in both their fictions and essays with the valuable decolonizing insights they offer as to how Africans will have to address the educational crisis in the continent which still awaits solutions. Lastly, it sheds light on reading the decolonizing of the African academy through the lens of decoloniality.

The Colonial School as an Institution of Racist Domination

The advent of the modern version of the African school is prominently a result of European penetration in Africa. School refers here largely to learning institutions from primary to higher education. While research has aptly demonstrated that Africans had their learning institutions prior to European conquest (Armah, 2006), the present-day African learning system remains a Western-imported product largely influenced by colonial and neo-colonial policies. Both Ngugi and Armah have dealt with these issues in their fictions lately complemented by incisive essay.

School as the house of the interpreters in Thiong'o

The modern fashion of African education started with the work of European missionaries who were carrying the ideals of Christianity in the conquered territories. Through this model, the African school was almost a church service, being mostly embedded in the premises of the religious institutions. Where it was not the church, the school itself learned heavily on Christian faith and discipline which made a strong ritual in the life of the schoolboys.

From its inception, the African school was administered by colonialists in a realm where reverends, priests, and expatriate teachers played a crucial role in running the colonial service. The moulding of the African school, along with its administrative system resulted from the ingenuity of the colonial administrators. Most of the time, the administration and the teaching overlapped, carried out by one person. This is aptly captured in the early writing of Ngugi Wa Thiong'o (*The River Between* [1965], *Weep not Child* [1964], *Petals of Blood* [1982]) with the omnipresence of a colonial school, Siriana, which will continue to function even after independence as examplified by *Petals of Blood*. To most critics, and even as Thiong'o himself acknowledges in his memoir, *In the House of the Interpreter* (2012a), Siriana school is an allusion to the famous Alliance School attended by the Kenya writer in his youth. In this outlook, the Reverend was the headmaster, inspector, and the teacher at the same time. This pattern leads to a reality where teaching and administration were confounded.

The confounding mission of the school, the church and the colonial administration is given ample description in the *River Between* and *Petals of Blood*. In the first novel, Siriana school is led by the Reverend Livingstone, who acts both as the headmaster and the teacher. Livingstone is clearly on

a mission that consists into expanding God's light in "the heart of darkness", as he admonishes Waiyaki and the schoolchildren against what he considers as the obscure cultural practices of the black people through the circumcision incident that causes the death of a school girl, Muthoni.

It is however in *Petals of Blood* where Thiong'o gives a more captivating picture of the colonial and neo-colonial school in its purely western fashion. The same institution, Siriana, is brought to the front through its hard-run administration and its eurocentric curricula. In this novel, Siriana school is not the single institution led by one headmaster as it is in *The River Between*. Siriana in *Petals of Blood* is an educational college, a boarding institution very much similar to what Thiong'o narrates in *The House of the Interpreter* when he recounts his passage at Alliance School. It is a complex institution with different courses and classes which witnesses the passage of three headmasters. The school is run on iron fist principle with an impressive church service. It shows utter reverence to the empire through the mythification or mystification of the British queen. The key pillars are centered around discipline, orderliness, cleanliness and punctuality. It leaves an unforgettable imprint on the minds of the young schoolchildren.

As a matter of fact, at Alliance School, the schoolchildren spend their day between the church, the classroom and the sports facilities. The famous motto of Alliance is "Strong to Serve". The early morning ritual consists into the lifting of the Union Jack flag amid the passionate singing of "God save the Queen" which made students submit to Britain grandeur and the eternal character of savior queen. Alliance School, as narrated by Thiong'o, was established to serve as a factory that was entrusted to train the African elite on some ideals on which the system could rely to sustain itself.

The schoolchildren worshipped God and the Queen of the British Empire. Praises and prayers calling for her Majesty's longevity marked the religious hymns. She was indeed presented in a pure and sublime picture. The children had to show their gratitude towards the colonial empire which was said to have saved them from damnation, darkness and punishment.

Besides, this high presence of Christianity is an omnipresent representation in Thiong'o's writings. The Empire was the centrepiece of the school life as witnessed by the year-long representation of Shakespeare plays by the students. As such, the type of education it offered univocally positioned Europe as the center of the universe. Children were taught British culture, geography, cooking or British lifestyle in short. This is how Thiong'o views it:

> The educational system ... It encouraged a slave mentality, with a reverent awe for the achievements of Europe. Europe was the centre of the universe. Africa was discovered by Europe: it was an extension of Europe. So in history people learnt about the rise of the Anglo-Saxons as if they were the true ancestors of the human race. Even in geography, the rocks of Europe had to be studied first before coming to Africa (Thiong'o, 1972, p. 14).

Thiong'o attempts, as mentioned, above to represent Alliance School in *The River Between* and *Petals of Blood*. In the second novel, the first headmaster of the school is Reverend Ironmonger, a character very similar to Reverend Livingstone, whose tenure is briefly mentioned in the plot. He preached for the love of God and insisted on the noble mission of the British to save Africans from damnation.

The second headmaster whose profile seems interesting to our analysis is Cambridge Fraudsham whose ironical name is highly satirized. Fraudsham, as the reader learns, is a former officer of the British army who came to Africa to serve the empire of her Majesty's the Queen. Fraudsham's full life has been a dedication to the cause of the British grandeur. His role as a headmaster is grounded on the utmost respect that is given to the British Empire and the savior Christian God. He charts out an administration sustained by two key rituals: Christian songs in the early morning and the salute to the British Queen he represented as a deity to be revered and held into high esteem. He had the same backward views on Africans and thought they needed to be docilized as he remarks upon his arrival at Siriana after Ironmonger retires. The narrators recounts the following:

> That was just before the Ironmongers retired to their home somewhere in England to wait for death, as some students rather ingraciously remarked, and a Cambride Fraudsham came to the scene. Before we had any time to know him, he changed our lives. Fresh from the war, he already had firm notions how an African school had to be. Now, my boys,

> trousers are quite out of question in the tropics. He sketched a profile of an imaginary thick-lipped African in a grey wollen suit, a sun-helmet, a white starched stiff collar and tie, and laughed contemptuously: Don't emulate this man. There was to be no rice in our meals: the school did not turn out men who would want to live beyond their means. And no shoes, my boys, except on the day of worship : the school did not want to turn out black Europeans but true Africans who would not look down upon the innocence and simple ways of their ancestors. At the same time, we had to grow up strong in God and the Empire. It was the two that had rid the world of the menace of Hitler (Thiong'o, 1977, pp. 34-35).

Fraudsham's representation of the Africans as described above rests in his belief that they are inferior and need a specific treatment to be educated with the utmost sense of discipline and orderliness. He calls clearly for the worship of God and the Empire, which is a plain appeal to uprooting Africans from their ancestral beliefs. To achieve his goal, Fraudsham actively works into implementing curricula that aims to transform Africans into Europeans in mindsets even though he refuses for them the material enjoyments as he insists in the above passage. Through Siriana, he is sure to achieve what Macaulay famously referred to as the harnessing of "a class of persons, Indians in blood and colour, but English in tastes, in opinions, in morals and in intellect". The administration of the school is anchored on British colonial principles in Africa where the subject has to learn and observe and accept the new life into which he is brought to. As Chui recalls about his passage to Siriana, he recounts:

> The education we got had not prepared me to understand those things: it is meant to obscure racism and other forms of oppression. It was meant to make us accept our inferiority so as to accept their superiority and their rule over us (2012a, p. 197).

Fraudsham, as described in *Petals of Blood*, is a man who believes in utmost order and hierarchy. To him, order is the cornerstone of social life where the role of each individual is clearly defined and his relationship to his fellow precisely outlined. Upon his arrival at the school, he proceeds to the following warnings:

> In any civilized society there were those who were to formulate orders and others to obey: there had to be leaders and the led: if you refused to obey, to be led, then how could you hope to lead and demand obedience? Look at heaven: there was God on a throne and the angels in their varying subordinate roles. Yet all was harmony (1977, p. 203).

Fraudsham's sense of harmony, as it can be guessed, lies in the sustenance of the colonial system. Africans, as subjects, have to obey to the orders of their masters and submit to their wills to perpetuate a colonial lifestyle. The colonizer is invested with the power to rule. His conviction on ruling on the school as if it were a mission entrusted by God. Here is how the students represent him as he tries to administer the school:

> "Fraudsham is tough"; we all agreed. He would have been made a governor or something bigger than a headmaster, but he had refused, or so some knowing boys claimed. This increased our awe for the man. You should have heard us unravel the mystery around his life. We spun yarns and legends involving his life and love, though how anyone knew them was itself a bigger mystery. But he was the cleverest man of his time at Cambridge, this we knew, and even how he used to correct other lecturers. He was among the bravest, and he had fought in Turkey and Palestine and Burma and had held up a German tank all by himself: for this, he had received a medal or something from the King. In Burma a shrapnel shell caught him in the thigh and he was given leave. What was he thinking as he went back home alive and a hero? We could picture him taking out his wallet and gazing in an ecstasy of unbelief at the image of her who had given him strength through all those campaigns in the Saharan sands, through the dense Eastern jungles, through the roar of guns, shells, bombs and rockets. The train clanged along the rails: his heart throbbed: his imagination flew ahead. She was in his arms, but…when he finally arrived, he only sat and wept. Then he went to church and prayed. He prayed until he heard an answering voice. He would go to Africa to serve God and die there, living maybe a tiny trail of spiritual heroism and glory (1977, pp. 201-202).

In order to rule the school, Fraudsham deployed his influence and status. He is revered and feared by the students. His orders are unquestionable. The school is only governed by his own views and principles and the students have no say, whatever, about their schooling. Not only does Fraudsham rule over the students, but he even instead prays to the teachers who would hasten to throw their cigarettes upon seeing him coming from town. In the Fraudsham universe, the school and the system have only one God: it is the Empire. And the empire has its agenda in the colonial world.

This type of education was also carried out in African universities. As Thiong'o makes his way to the University of Makerere, which was a branch of the University of London at that time, he recounts eloquently in *In the House of the Interpreter*, and mostly in *Birth of a Dreamweaver*, how much the educational system was shaped by a colonial background. This reality underscores the level of the exposure of African students to a system designed to exploit the colonial, and later on, the neo-colonial world. A system that guided the administration of school life and which ultimately affected the way Africans would conduct their political, economic and social affairs.

The Whitecastle experience in Armah

Likewise, Ayi Kwei Armah has also dealt with the colonial and neocolonial education in his novel, especially in *Osiris Rising* (1995) and *KMT: In the House of life* (2002). The colonial system Armah represents in those novels is addressed in his memoir, *The Eloquence of the Scribes* (2006), in which Achimota College is a kind of Alliance school but in Ghana. If *Osiris Rising* brings to the fore the designing of a colonial education in African universities as epitomized by Manda College that Asar and the revolutionary group attempt to overhaul, *KMT* offers a unique incrustation in African schools through the representation of the *Whitecastle School* which is attended by Biko and Lindela, the heroine of the novel.

As Armah recounts in the memoir, colonial education is a kind "Going to meet Shakespeare". The way he labels the experience has mainly to do with its dependence of a system that is promoting the lifestyle of the colonial empire the school strives to indoctrinate on the students. Achimota was modeled under the British schooling system which docilized Africans to perpetuate the colonial system.

The Whitecastle School in *KMT*, as the reader discovers, is a perfect representation of Achimota. In many ways, it echoes the foundation of Achimota and emulates its mission which consisted into training an African elite ready to help support the colonial system. Whitecastle, as the narrator recounts, is founded by a group of people who, while they think they deploy outstanding generosity and philanthropy, are part of the colonial machine resolved to taint the mind of African children. The leading founder is a lady who wield her outstanding influence, encoded in a racial realm where different groups had assigned role and responsibilities. The thrust and scope of the schooling are designed by the trustees, who fund and maintain the school. Africans who are the main beneficiaries are required to learn and not to claim their grievance.

This structuring of the Whitecastle administration and learning system causes the rustication of Biko, Lindela's friend and one of the greatest minds of the school. Biko dismissal, as we will see, results from his challenging the status quo and the learning method and contents. It creates an environment of teachers and students with only one direction in the learning method. The student consumes whatever information and knowledge is given to him. Such knowledge is actually tailored to the interests of the colonizer whose objective is to convince the subject about his inferiority and the need to emulate his master. The master's life, his culture, country, literature and art are served on the minds of the learners who are not taught about their own origins and culture.

As a case of illustration, in the literature class, when Mrs Priscilla Snowden introduces the courses, she reminds the students that literature revolves only around one writer, which is Shakespeare, as she repeats the name of the English author three times. This scene is very similar to a real experience Armah shares in *The Eloquence of the Scribes* (2006), where the teacher sums up literature to the genius of the same author, and with the same vigor. Likewise, the same simplification is observed in other disciplines where every learning is centered on the Empire.

The colonial type of education in early school, precisely in primary and secondary school as epitomized in *KMT* through Whitecastle, is also prevalent in universities. In higher education, the curricula are European-centered, with lecturers, mostly European during colonization and the early years of independence, and African assimilated tends to perpetuate a learning system that strengthens the West to weaken Africa. Manda College, which Armah uses as the center of the revolutionary struggle, opposes the ancient guard against the new reformists. Manda is run by a group of hardliners, well versed in the European tradition in African studies, literature and history. They train young African students in the former colonial beliefs of a superior west and a needy Africa with a total ignorance of African realities. The university itself is led by the European lecturers who define the curricula and supported by African teachers.

In light of the previous examples, which both Thiong'o and Armah relate, the rationale of sustaining colonial exploitation governed the structuring of the African school administration built on the slave/master relationship. Administration in African schools literally means organizing a learning system aimed to sustain colonial dominance. It relied heavily on the adoption of a program which responded to the needs of the colonial empire which strived to ensure that docile bodies are trained to sustain the colonial system. As Thiong'o posits it, if colonial penetration was achieved by the gun, it was colonial education which completed the process. The colonizers knew that enhancing a colonial-type educational system was subtler than ensuring physical dominance. The school was the most appropriate tool to "manufacture the colonial mind". And a specific administration was required to govern its functionality.

In both their fiction essays, Ngugi Wa Thiong'o and Ayi Kwei Armah depicts painstakingly the power and influence such administrations wield on the Africans. As explained earlier, the administration of the learning institutions is mostly handled by the teaching personnel itself who not only define the relationship between the teacher and the learner but also select and adopt a program which is supposed to enhance European interests in the continent.

This educational system even though it later revealed its own weakness, it achieved its primary goal which consisted into training the Africans to perpetuate the colonial system through a strong effect of indoctrination. Today, more than sixty years after the continent got its independence, the effect of the colonial administration of African learning institutions is still visible, preventing largely the establishing of an African-centered educational system which enables the continent to address its challenges. While African universities claim a relative autonomy and freedom of proceeding, they are modeled on the European learning institutions. It is exactly what leads the students in *Petals of Blood* (Thiong'o, 1977) to rebel against the established system at Siriana and demand the Africanization of the school. The same battle is echoed in *Osiris Rising* (Armah, 1995) where the revolutionaries wage a fierce battle against the European guard. This fictionalized battles are the dramatization of real-life events that both writers experienced in their academic journey.

The battle against the Eurocentric educational system

The system which was designed to dominate colonial subject will be ironically challenged by those it was meant to train and subjugate. In the school described by Thiong'o and Armah in their essay, Europe was the center of the universe and the administration of the schooling system insisted on the maintenance of its patterns of education. The writings of the two authors stand as genuine critique of the colonial education in Africa. With the advent of independence and the coming of age of African students, the foundations of the system were challenged with Africans advocating for a greater, if not central implications of their realities. The African school could not rely on a European-oriented administration through a twisted curricula to sustain the development and progress the continent dreamt of. On a sweeping movement, as with the independence winds, African intellectuals started to confront the architects of the colonial and neo-colonial educations.

Moving the center

The first move thwarted against the eurocentric educational system erupted from what is commonly referred to as the Nairobi Literature Debate. On a famous paper, entitled, "On the Abolition of the English Department", and released on October 24, 1968, Thiong'o and his colleagues Taban Lo Lyong and Henry Awuor Anyumba from the University of Nairobi, vehemently call for the reforming of the curricula inside the department. The position of the Nairobi reformists was grounded on a firm belief that the existing system only served the interests of European and Western powers who seek to exploit ruthlessly Africans. In the report of the preparatory committee to the reform, they wrote:

> The present language and literature syllabuses are inadequate and irrelevant to the needs of the country. They are so organised that a Kenyan child knows himself through London and New York. Both should therefore be completely overhauled at all levels of our education system and particularly in schools (Thiong'o, 1986, p. 97).

They argued that the curricula outdated and delineated from the African realities. It appeared quite absurd to talk about the life of the colonizer in his home country to touch on aspects as wide as his geography, his way of life (housing, eating), his religion, in short, his culture in countries that claimed to rule themselves after their independence. At the same time, they deplored the lack of knowledge and inception of African culture and realities in the curricula as Thiong'o writes in the following passage:

> Prior to independence, education in Kenya was an instrument of colonial policy designed to educate the people of Kenya into acceptance of their role as the colonized. The education system at independence was therefore an inheritance of colonialism so that literature syllabuses were centred on the study of an English literary tradition taught by English teachers. Such a situation meant that Kenyan children were alienated from their own experience [and] identity in an independent African country (Thiong'o, 1986, p. 96).

Thiong'o himself has lamented an ironic situation in which he found his son struggling to understand the word daffodil which for instance existed in England and not in the child's natural environment.

The Nairobi group calls for the overhauling of the English Department as described below, which they intended to turn into a department of language as they write in their famous paper. The gist of their argument was to delineate the teaching of literature from the teaching of an all-English literature. They also claimed that the study of literature in the continent should be that of an African literature. What Thiong'o and his colleague were calling for is a sort of decolonizing the English Department, and by extension, of the African university. They made their so bold they write:

> We reject the primacy of English literature and cultures. The aim, in short, should be to orientate ourselves towards placing Kenya, East Africa, and then Africa in the centre. All other things are to be considered in their relevance to our situation and their contribution towards understanding ourselves … In suggesting this we are not rejecting other streams, especially the western stream. We are only clearly mapping out the directions and perspectives the study of culture and literature will inevitably take in an African university (Thiong'o, 1986, p. 94).

The rejection of the primacy of English literature and culture is only the first step in the struggle. As the European presence fades away, it should give room to a vibrant inception of African materials moving from the immediate environment to radiate throughout the continent and then to the world. The study of literature and culture should be locally anchored before opening up to other perspectives. On their call, the reformists make the following precisions:

> We want to establish the centrality of Africa in the department. This, we have argued, is justifiable on various grounds, the most important one being that education is a means of knowledge about ourselves. Therefore, after we have examined ourselves, we radiate outwards and discover peoples and worlds around us. With Africa at the centre -of things, not existing as an appendix or a satellite of other countries and literatures, things must be seen from the African perspective (Thiong'o, 1986, p. 94).

Although the reformists insist on the centrality of the African experience in teaching literature and culture, they do not reject the incorporation of external perspectives which would only enrich and broaden the knowledge of the students and lecturers. It had also to incorporate the African added-value in literature, its oral tradition. Even though the value, importance and contribution of this material were still denied in then existing academic circles, the reformists made it clear that it constituted a cornerstone of African literature as they write:

> The oral tradition is rich and many-sided … the art did not end yesterday; it is a living tradition … familiarity with oral literature could suggest new structures and techniques; and could foster attitudes of mind characterized by the willingness to experiment with new forms … The study of the Oral Tradition would therefore supplement (not replace) courses in Modern African Literature. By discovering and proclaiming loyalty to indigenous values, the new literature would on the one hand be set in the stream of history to which it belongs and so be better appreciated; and on the other be better able to embrace and assimilate other thoughts without losing its roots (Thiong'o, 1986, pp. 94-95).

By opening up the space and inserting new material, the Nairobi reformists did not call for a blind rejection of the European literature, language and culture. Instead, they prioritized the African experience in order to give a solid grounding to Africans with their own cultural milieu. It is striking to note a similar resonance in *KMT* where the heroes of Armah, namely Lindela, Jengo, Djieli Hor and Astw remind the Europeanist academics (Professor Jean Pierre Badin, Christine Arendt) about the centrality of oral tradition in the teaching of African historiography. As such, the call voiced by Thiong'o and his colleagues was not an isolated issue peculiar to Kenya alone. It was part of a sweeping trend rattling against English departments across the continent as he highlights:

> What was only tentative in the Leeds of our time, the possibility of opening out the mainstream to take in other streams, was later to become central to the debate about the relevance of literature in an African environment that raged in all the three East African universities at Nairobi, Dar es Salaam and Makerere, after most of the students who had been at Leeds at the time later returned and questioned the practices of the existing English departments. There was Grant Kamenju in Dar es Salaam (Tanzania); Pio and Van Zirimu in Makerere, (Uganda); and I in Nairobi, (Kenya). I was horrified, when I returned to Kenya in 1967, to find that the Department of English was still organised on the basis that Europe was the centre of the universe. Europe, the centre of our imagination? Ezekiel Mphahlele from South Africa, who was there before me, had fought hard to have some African texts introduced into the syllabus. Otherwise the department was still largely oblivious to the rise of the new literatures in European languages in Africa let alone the fact of the long existing tradition of African-American literature and that of Caribbean peoples. The basic question was: from what base did African peoples look at the world? Eurocentrism or Afrocentrism? (Thiong'o, 1993, p. 26).

To African intellectuals, independence required also a change in the curricula which had to be Africa-centered or Africanized to offer the appropriate orientation and guidance to Africans in their dealing with the world. The curricula had to be decolonized, decentered from the West. The debate Thiong'o has related in *Homecoming* (1972) and *Decolonizing the Mind*, is dramatized in *Petals of Blood* where the students rebel against the established system in Siriana to call for the Africanization of the program. Siriana, a school run in iron fists with Fraudsham, experiences a strike in which students protested against the English bend of the curricula. The strike opposed the headmaster and his administration to African students and their aspirations.

The first strike that occurs in Siriana is during the passage of Chui and Munira at the institution. They rejected the racist views of Fraudsham and call for his departure. However, they did not succeed and Fraudsham calls the riot police to quell the protest and sack the ringleaders, including Munira and Chui. The use of the police force is a testimony that highlights how public law enforcement is put at the disposal of the administrative management of the schoom (l). The second protest occurs with the generation of Karega. Although the strike mostly concerns school conditions and a change in the syllabus, it originates from a trivial incident with the death of Fraudsham's dog, Lizzy.

He requests the students to mourn with him, which they refuse. He then summoned the school and issues a preach on the love of pets and humanism. When Fraudsham blames an African who was shot by a white man because he threw a stone to his dog, the students boast out. They demand a changing of the guard. They demanded the contents and objectives of their learning be aligned to their social environment. Karega recalls that they "wanted to be taught African Literature, African history, for we wanted to know ourselves better... we wanted an African headmaster and African teachers". The young energetic African goes even further to ask why "should ourselves be reflected in white snows, spring flowers fluttering by on icy lakes?" and ask the prefect system administering the boarding school be ended as it "perpetrated the knightly order of master and menials". That prefect system was a perfect replica of colonial public order in administering the school. It draws clear hierarchical lines between students, and allows the elders to prey on the younger. It also feeds divisions and hatred as some of the students are tasked to report to the administration which often brings encroachments between them.

The strike takes a serious tone and a few days after. Fraudsham resigns and decides to move back to England. He is replaced by Chui, who in his youthful revolutionary fervor, participated in the first strike which caused his expulsion. Contrary to all expectations, Chui proves to be a worse replica of Fraudsham. Having traded with the elite and the nascent bourgeoisie, Chui experienced some transformation after his revolutionary youth. Joining the elite, and siding with European businessmen, he turns himself into a zombie preying on his own people. From the moment he is appointed, he orders all demonstrations to end through a famous intervention as Karega recounts:

> It was his desire, nay, his fervent prayer, that all the teachers should stay, knowing that he had not come to wreck but to build on what was already there: there would be no hasty programme of Africanisation, reckless speed invariably being the undoing of so many a fine school... obedience was the royal road to order and stability, the only basis of sound education. A school was like a body; there had to be the head, arms, feet, all performing their ordained functions without complaints for the benefit of the whole body (Thiong'o, 1977, p. 203).

Chui's arrival, his involvement in the bourgeoisie's exploitation of the masses, and his determination to block all the reforms shows the failure of the protest. The strike proves unsuccessful and the leaders of the students such as Karega, are sacked. He clearly stated "He did not therefore want to hear any more nonsense about African teachers, African history, African literature, African this and that: whoever heard of African, Chinese, or Greek mathematics and science?" (Thiong'o, 1977, p. 206).

The failure is understandable in the extent that the students are quite young and not fully equipped to confront the powerful administration of Siriana. However, it has succeeded to rouse the attention of the students on the necessary changes to be carried out. Although most critics have associated this episode to the Nairobi Literature debate, *Petals of Blood* does not offer ample details on the struggle and its outcomes. The major difference between the fictionalized experience in *Petals* and the Nairobi debates lies in the success of the latter in its ability to trigger genuine conversations leading to significant reforms in East African universities and across the continent as Thiong'o shows in several instances of his essays. The same debate is echoed by Armah as we shall see in the next session.

The ousting of the old guard

The sweeping move of the decolonization of the African academy made its way almost to the entire continent. With a striking similarity to the Nairobi Literature Debate, Armah recounts, in *The Eloquence of the Scribe*, his struggle at the University of Lesotho where he stayed from 1976 to 1978, and which was directed on reforming the department of English. If Thiong'o is praised to have addressed the issue earlier than his peers and dealt with it throughout most of his essays, especially from *Homecoming* to *Moving the Center* (1993), Armah is hailed for his in-depth analysis in *The Eloquence* and his explicit dramatization of the need to "africanize" the African academy in *Osiris*

Rising, and his appraisal of the African schooling system *KMT,* through the famous "houses of life". These two novels address far more explicitly the issue of the Eurocentric orientation of the curricula than Thiong'o's even when we consider *Petals of Blood*.

Armah has conducted extensive research on the need to reform the African schooling system. As he details in *The Eloquence*, such a system is molded to keep Africans within the reach and under the hold of their European masters. Armah considers education as a crucial engine in social change. Under his perspective, it is a pillar into the remembering of the continent. As a "failed revolutionary", Armah has dedicated much energy into bringing his contribution to free the African academy from its European grip. As he recounts in his memoir, Armah spent much of his life looking for an ideal place to put his theory into practice. As Tanzania was a haven of intellectual transformation through the leadership of Nyerere, Armah went to teach in Dar es Salam, hoping to benefit from the conducive Tanzanian atmosphere. However, it was not until he stayed in Lesotho from 1976 to 1979 that he seemed to find the ideal conditions to participate into the attempt of reforming the curricula. The English Department at the University of Lesotho offered the perfect opportunity as Armah enthusiastically points out:

> Among several pleasant surprises offered by Lesotho, quite apart from the natural beauty of that healthy mountain country, one was the opportunity to work with a group of English department students ready for challenging the curricular content, and willing to work to bring the institutional challenges required to establish such improvements (Armah, 2006, p. 122).

Armah and his colleagues were all interested into opening up the English departments. They were also hopeful to incorporate the oral traditions from the rich background of the country and its neighbouring countries which he highlights during a visit of poets at the university. As Leitf Lorentzon (1998, p. 16) points out, they were engaged into "restructuring of the literary courses but also a complete reorganization of the whole department and its syllabi".

If relevant conditions existed at the University of Lesotho, it was however an incident related to salary payroll which caused Armah leave the country and impede the attempt to reforming the department. As he was the ringleader of leading a battle demanding equal pay between African lecturers and European expats, his departure would mark the end of the efforts mobilized to conduct the educational reforms he dreamed of. However, Armah conducted extensive research, which probably was meant to be shared and enhanced in Lesotho. It will later appear in *Osiris*. Besides, the need to free the African academy from its European masters is also addressed in *KMT*. The seriousness and rigor of the fictive representation originate surely from Armah's painstaking research which he did not have the chance to implement in a practical way.

In the first novel, *Osiris Rising*, the focus is directed against the curricula of a teaching institution, Manda College. This school is not chosen randomly as it trains the next generation of lecturers, the main pillars of the educational system, tasked to teach in schools around the country. Any reforms that could be experienced in Manda will be therefore easily implemented. He also casts a group of revolutionary characters, organized around the heroe, Asar, to wage a fierce battle against the European guard of the college in its unwavering determination to perpetuate the same educational pattern it has always sustained. As such, Asar and his fellows (Ast, Bai Kamara, Bantu Rolong, Imo Moko, Iva Mensah, Kodjo Boanye, Duma and the Mystic Comrad are confronting the all mighty-established force of the old guard (Wooley, Padmasana, Nguruwe), who maintain the *status quo* in both the administration and schooling system.

In their confrontation with the old guard, the Manda revolutionaries targeted three disciplines they choose as a starting point to experiment the reforms they intend to carry out. These disciplines consisted into History, African Studies and Literature. The work of Armah's group of reformists differs, in terms of magnitude from the approach taken by Thiong'o and his colleagues, which revolved only around the English Department at the University of Nairobi. Although the old guard feels very uncomfortable upon the announcement of the reformists, the Europeanists hasten to precise they were eager to receive the different blueprints expecting the young guard will not deliver their proposals in a short time. They were struck by the commitment and determination

when the revolutionaries presented their work at the department level which was the first stage before moving it to the faculty. The Manda reformists were determined at all costs to challenge the *status quo* as echoed in this passage when Bai Kamara states:

> So far it is not been our work. From the time I began teaching, all we Africans have done is to find stuff ready-made – syllabuses, curricula, the whole educational system. We have not created our own system. We have operated within this old system. Sometimes we grumble. We suggest modifications here and there. Low energy dabbling. What we are facing now is different. High energy work. Not just attacking something conveniently available. But creating a superior system. Working to replace the old with it (Armah, 1995, p. 189).

While they commit to overhauling the system, the reformists are also aware of the magnitude of the work lying ahead. Not only they know they will face the strong resistance from the old guard about any change, but also their work required strong intellectual grounding that necessitates incisive research and a sound methodology for its implementation. The primary bent of the reform is foregrounded on an Afrocentric perspective which is supposed to free the academy from European bondage, and which in many ways, echoes the call of the Nairobi circle, as Ogede writes:

> At the meeting of the revolutionaries at Asar's home, for instance, attention is consistently focused on the existing curriculum and its deficiencies and how the task of redesigning a new one should be approached. It is also made abundantly clear that the perspective recommended is the Afrocentric one. Echoes of the famous educational revolution proposed jointly by Ngugi Wa Thiong'o, Henry Owuor-Anyumba, Taban Lo Liyong in September and October 1968 in the Department of English at the Makerere University in Nairobi (sic) can be found the novel's proposed curriculum. But on the whole, the perspective offers a highly original and attractive interdisciplinary approach, involving African history, literature, sociology, philosophy and anthropology. Clearly the proposal presented by Armah covers areas that go beyond the scope proposed by the older document (2000, p. 147).

While the attempt appears to be bold and ambitious as Ogede undescores, the reformists have to argue and deconstruct the assumptions and ready-made ideas of the old guard. Despite its resistance, the reformists, aided with the new representativeness system with students sitting in the board, managed to have the reforms passed at the department and faculty level. This feast is another major difference from the representation offered from Armah while such a success is missing in Thiong'o's fictional renderings. In *Osiris*, the reform is successful while in *Petals*, the students at Siriana fail against the adversity. In that light, Osiris gives a more optimistic tone and highlights the possibility of enhancing the required changes in African learning institutions. However, if the reforms have been passed, the leader of the revolutionary groups is assassinated by the repressive regime of Hapa through his lifelong rival, Seth Spencer. The price of the success of the reform in Manda is the assassination of the leader of the group, Asar, who is considered a danger to the Hapa regime in the novel. In Armah's fiction, the reader is used to a revolutionary aesthetics in which heroes are doomed to a tragic ending (Modin, Asar, Biko, Hor). However, the heroes' tragic fall is substituted to the perpetuation of their legacy through the collective ownership of fellows or coming generations (Ast is carrying Asar's baby in a pregnancy). The reformist mission will surely outlive the repressive character of the authorities as Asar fellows and the coming generations will carry out the battle.

In *KMT*, the debate is furthered to touch on aspects related to historiography. The conducting on the seminary about historiography in Africa in Yarw raises acute questions about the foundations of learning in African schools (Whitecastle and the University in which Jengo, Lindela – who studied at the Whitecastle with Biko – Professor Jean Pierre Badin and Professor Arendt are working. The reformists, Lindela and Jengo, backed by the Yarw traditionalists, Djeli Hor and Astw, challenge the established tradition about Africa from Europeanists our Africanists lecturers.

The urgency to reform approaches in the teaching system of African historiography is mostly an echo of the Manda revolution. Here, Djeli Hor, fed from the African stream of knowledge, confronts and debunks the false myths and prejudices on African history conveyed by the Hegelian like-minded of Jean Pierre Badin and Christine Arendt. The two European professors constitute the archetype of the typical European intellectual in the African academy who claims to have utmost knowledge and

exclusive legitimacy to lecture about Africa and its past. Hor's speech at the Yarw seminar proves to be a masterclass on African history sourced from ancient knowledge that the sharers have been able to preserve from alteration. After his speech, the audience easily grasps that the long so-called established knowledge on Africa, as defended by Badin and Arendt, are blatant falsifications of the continent. The two professors even submit to the clarity and accuracy which streams from Hor's presentation.

As if Armah is not satisfied with the deconstructive effect of Hor's speech at the Yarw seminar, he organizes the remaining parts of the novel around the unearthing and deciphering of ancient African knowledge through a tracking of the establishment and evolution of the houses of life. These embodied the true spirit of the African learning system and stood every way on the opposite of the European tradition. Although the novel delves in-depth on the abundance and richness of ancient knowledge in areas as large as astronomy, physics, biology, writing, philosophy, agriculture, mathematics, geography, and medicine (Armah, 2002, pp. 235-256), it is actually the organizational and administrative management of the houses of life in which we are interested in this analysis. These learning institutions are organized around central principles underpinned by the essence of life within the community. The system on which they are foregrounded underscores not the relevance of the individual and his personal success but rather the life of the community as a collective endeavor in which every single being and all social groupings are given utmost importance.

Closely examined, the organizing principles of the houses of life differ significantly from the European practices as epitomized in the different novels and highlighted in the authors'essays where they recount their passage in Alliance school for Thiong'o and Achimota College for Armah. In the houses of life, the principle of reciprocity is a pillar. Everyone gives and receives in return. In the European tradition of school administration and learning principles, there is one unidirectional system of learning devised through a very hierarchized system (Armah, 2002, p. 54) which is very different from the one existing between Lindela and Jengo, that of partners inspired from ancient knowledge in the houses of life. This is questioned by Biko at the Whitecastle school as he challenges the learning system. Lindela laments the attitude and conduct of the school administration which feel threatened by his friend's attitude.

Reading the decolonizing of the African Academy superstructure through the lens of decoloniality

The sound rationale sustaining the aspirations of the reformists finds enough credibility and underpinning as the previous sections have illustrated. It remains a basic right for Africans to demand for a schooling system and a learning curriculum which address the needs and aspirations of the African people. The call for reforms, raised as early as the time of the Nairobi debate which Thiong'o summarily represents in *Petals of Blood*, and during Armah's stay in Lesotho which he dramatizes in both *Osiris* and *KMT*, finds their legitimacy in the nature of the bequeathed learning tradition from imperial Europe which still impedes African transformation. However, such reforms have also to be scrutinized in order to assess their practicality and readiness to be effectively used by its beneficiaries. It is also relevant to address these reforms considering the criticisms directed against a purely African-oriented perspective in response to the ailing Eurocentric tradition.

It should be underscored that the calls for the reforms have found ample echo throughout the continents. In Nairobi, Thiong'o and his colleagues were able to shake the structuring of the English Department. Their Afrocentric call, as Thiong'o himself details in *Decolonizing the Mind* and *Moving the Center*, is espoused in African intellectual circles. The Kenyan writer even furthers the debate to initiate writing in local language in addition to his strong advocacy of using the African oral tradition. In that perspective, with his colleague, Ngugi wa Miri, Thiong'o writes the paly *I will Marry when I want* in Gikuyu, his mother tongue. However, with the ongoing dictatorship in Kenyan, first under Kenyatta, and later, with Daniel Arap Moi, afrocentrists such as Thiong'o are repressed, silenced, sent to jail and exiled. Under Moi, in Kenya, the passionate debate and the ambitious reforms are silenced and Thiong'o and other writers flew into exile. They are not able to fully implement their

reforms, as it happens in his fictitious work, *Petals of Blood*. However, the relevance of the voice of the Kenyan writer has made its way into African intellectual circles to prompt a serious questioning of the existing learning system in schools and universities.

Likewise, the accuracy and precision of the views Armah presents in his two novels, stand as a testimony to the seriousness with which he addresses the issue of reforming African school and universities. Both the works of Thiong'o and Armah, and their positions, along with other prominent African writers and intellectuals have enabled Africans to realize the misappropriation of their learning institutions and sparked the need to bring the necessary reforms. Thanks to their works, the continent was brought into a sweeping wind of change which rattled over Makerere and Dar es Salam. The reforms still continue to be applied in African universities. At Gaston Berger University in Saint-Louis, Senegal, in the early 2010s, ambitious reforms were operated to establish a faculty of Civilizations, Religions, Arts and Cultures in which African languages are taught and researched in exactly the same way as hegemonic languages.

If the trailblazing work of writers such as Thiong'o and Armah has gained momentum and enabled bold reforms, the African academy is still caught with terrific contradictions. In most of the universities, where such reforms were carried out, the European language departments are still resisting. At the University of Saint Louis, while there is a department for all languages and African cultures, the English and the French departments still prevail, which raises several questions as to the place of English or other European literature departments on the continent. We are still at the level where African languages, while dominating overwhelmingly are still given small entry portions in African universities. The reforms should be more ambitious and give to local languages the biggest representativeness in African universities to reflect African realities. Debates and endeavors of similar magnitude aiming at decolonizing the African academy are raised by Paul Tiyambe Zeleza who describes the efforts he is involved in at the University of Free State in South Africa.

Some critics have also pointed out that the reforms echoed in the works of Thiong'o and Armah are too Afrocentered, espousing a racial perspective in responding to Eurocentrism. It is difficult to dissociate the racialist contents of the reforms as they were formulated in some way to address European domination. However, the reforms proposed in the work of the authors have not been purely grounded on a racial response. They stand against Eurocentrism to call for the incorporation and valorization of the African experience and realism. They are not based on a blind call to substitute Africa to Europe. The revolutionaries in Manda understand this dimension and, while they insist that Africa should be cornerstone of the curricula, they precise that the continent should be opened to external knowledge.

If the remarkable work of Thiong'o and Armah has drawn so much interest, it has to do with its focus on the underpinnings of the system itself. Thiong'o who mostly questions the contents of the system, the learning curricula while Armah bring it extensively the dimension of the administration itself and how it should incorporate more societal elements to give it a more original imprint to lead the aspirations of the African people. Armah's work offers a more profound incrustation in the structuring of the system itself as he brings in the organization of the houses of life to the spotlight in *KMT*, in addition to dealing with curricula issues and faculty and departments management.

Considering the evolving situation since then, it can be grasped that incorporating more African societal aspects and practices would give a more solid momentum to the scope of the reforms and make the governance of African schools and universities more amenable to bear an African imprint. This is actually where decoloniality brings an added value as it enables to better understand the forces of power that confront behind the apparent scenery of the academic space.

Decoloniality can be defined as a critical thought that seeks to deconstruct the lasting effects of colonialism, focusing mainly on knowledge, culture, politics and society (Quijano). It emphasizes on the coloniality of knowledge, power, politics and culture. As such, applied to the work of Thiong'o and Armah, it reveals the relevance accorded to knowledge formulation and transmission. The works of Thiong'o and Armah emphasize political elements and the dynamics of power and society (coloniality), to explain the various mechanisms that have sustained the prevalence of European domination and influence in the education system.

The slave/master relationship and coloniality trope is a pervasive trope in the writing of the two others. Thiong'o has mentioned it in various essays up to *Globalectics* (2012b), with a two outstanding chapters on "The English Master and the Colonial bondsman" and "The Education of the Colonial Bondsman" where he illustrates the power dynamics that underpin the life and death struggle which opposes the colonizer and the colonized and which is present in all life sectors. These power dynamics are dealt with Armah in several instances in *Rembering A Dismembered Continent*, (2010) with chapters such as "Marx and Masks", "The Caliban Complex". Likewise, the opening chapters of *The Eloquence of the Scribes*, especially "Going to Meet Shakespeare", explain in details the powers lying behind the tensed relationships. They underscore the fighting for the securing of the public space through education indoctrination and colonial bondage, the influence of culture, politics and society and divergent traditions and how they influence the larger confrontation between imperial Europe and resistant Africa.

Although the fictional works point out to the existence of an African tradition, they do not reveal aptly the relevance of enticing in sophisticated epistemologies to serve as perfect responses to the European influence. It lacks the philosophical direction and agency which clearly outlines the dynamics of power, knowledge and being. Although these works focus on knowledge systems, they appear to be more of an experimental practice. This posits the issue of the epistemic challenge which Zeleza highlights in the following passage:

> Eurocentrism frames African humanity and history as less than, mimetic and perpetually infantile and becoming Europe. The espitemological, ontological and historiographical tropes of Eurocentrism permeates intellectual and popular discourses on Africa, which distort, disparage and demean African realities, lives and experiences. Predictably, Eurocentrism has elicited countervailing affirmations of Africa and Africanness, of African purity, parity and personhood; defiant assertions of African difference from Europe, sameness with Europe and authenticity without Europe (Zeleza, 2021, p. 222).

How to use decoloniality as a theory of reading to better shed light on how Thiong'o and Armah address the issue of school and university administration in Africa? Reading their fiction through the lens of decoloniality gives a better glimpse of the rolling of the decolonizing process. It espouses a larger dimension to include elements of African authenticity such as indigenous knowlege and practices, rituals, performances and even religion which are identified in Armah's *KMT*.

Bibliography

Armah, A. K. (1995). *Osiris Rising: A Novel of Africa Past, Present and Future*. Per Ankh.

Armah, A. K. (2002). *KMT: In the House of Life. An Epistemic Novel*. Per Ankh.

Armah, A. K. (2006). *The Eloquence of the Scribes*. Per Ankh.

Lorentzon, L. (1998). *An African Focus: A Study of Ayi Kwei Armah's Narrative Africanization*. Almqvist & Wiksell International.

Ogede, O. (2000). *Ayi Kwei Armah, Radical Iconoclast: Pitting Imaginary Worlds Against the Actual*. Ohio University Press.

Thiong'o, N. W. (1964). *Weep not, Child*. Heinemann.

Thiong'o, N. W. (1965). *The River Between*. Heinemann.

Thiong'o, N. W. (1972). *Homecoming*. Heinemann.

Thiong'o, N. W. (1977). *Petals of Blood*. Heinemann.

Thiong'o, N. W. (1986). *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*. Heinemann.

Thiong'o, N. W. (1993). *Moving the Centre: The Struggle for Cultural Freedom*. Heinemann.

Thiong'o, N. W. (2012a). *In the House of the Interpreter*. Pantheon Books.

Thiong'o, N. W. (2012b). *Globalectics: Theory and the politics of knowing*. Columbia University Press.

Thiong'o. N. W. (2016). *Birth of a dreamweaver: A writer's awakening*. The New Press.

Zeleza, P. T. (2021). *Africa and the Disruption of the Twenty-first Century*. CODESRIA.

© RAW Material Company, 2025 – Photographie issue des archives visuelles de l’institution. Tous droits réservés.

V.-Y., puissions-nous t'honorer non seulement par notre chagrin, mais aussi par notre réflexion

Toussaint Murhula Kafarhire, S.J.
Professeur de science politique
Université Loyola du Congo, RDC
kafmurhula@gmail.com

Zubairu Wai
Professeur en science politique et études du développement global
Université de Toronto
zuba.wai@utoronto.ca

How to cite this paper:
Kafarhire, T., & Wai, Z. (2025). V.-Y., puissions-nous t'honorer non seulement par notre chagrin, mais aussi par notre réflexion. *Global Africa*, (10), pp. 84-95.
https://doi.org/10.57832/1y1j-af62

Received: May 31, 2025
Accepted: June 10, 2025
Published: June 20, 2025

© 2025 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Le 31 mai 2025 marquait le 40e jour du décès du philosophe, essayiste, poète et romancier Valentin-Yves Mudimbe, figure fondatrice des études africaines. Professeur Toussaint Kafarhire, S.J., rédacteur de Global Africa, a coorganisé avec Professeur Zubairu Wai un webinaire pour célébrer la pensée, les luttes et l'humanité d'un homme exceptionnel. Nous avons voulu restituer quelques moments forts de cet hommage.

Zubairu Wai, Université de Toronto

Nous avons choisi cette date parce qu'en Afrique, du moins en Sierra Leone d'où je suis originaire, j'ai d'ailleurs confirmé cela avec le Révérend Professeur Toussaint Kafarhire, S.J., et il en est de même au Congo : lorsqu'une personne décède, le 40e jour est important parce qu'il marque l'étape finale des rites funéraires. Ensuite, une commémoration a lieu chaque année. Nous avons donc pensé que cette date serait appropriée pour nous souvenir du professeur Mudimbe.

Avant de passer la parole au professeur Toussaint Kafarhire, je voudrais dire une chose : le professeur Mudimbe avait une relation très compliquée avec l'Église. Comme il l'a lui-même reconnu dans certains de ses écrits, cette relation n'a jamais été rompue. Il a essayé, et il nous a même dit que le fait d'être agnostique était une sorte de posture intellectuelle et publique.

Ceux d'entre nous qui ont eu l'occasion de lui rendre visite dans sa maison de Caroline du Nord, savent qu'il commençait ses journées en écoutant de la musique grégorienne. Il avait une chapelle et une salle de méditation dans sa maison. De plus, je me souviens que

pour son 60e anniversaire, le pape Jean-Paul lui avait envoyé, j'ai oublié le nom, une sorte de prière et de bénédiction. Ce geste montre que même si cette relation était compliquée, il s'agissait toujours d'une (vraie) relation, et nous devons l'honorer.

C'est pourquoi nous avons souhaité commencer cette réunion par une prière, avant de passer aux différentes interventions que nous avons prévues. Ensuite, nous donnerons la parole à tous ceux et toutes celles qui souhaitent parler de leur relation ou de l'impact du professeur Mudimbe sur leur vie, etc. Il ne s'agit donc pas ici d'un cadre académique, où des communications scientifiques seront présentées, mais plutôt d'un moment de réflexion, de souvenir, d'hommage à quelqu'un qui nous a profondément touchés de multiples façons. Maintenant, professeur Toussaint, je vous cède la parole.

Toussaint Kafarhire

Merci beaucoup, Zuba ! Merci infiniment parce que, comme vous venez de le dire, nous sommes réunis ici parce que nous formons une communauté, qui s'est construite à travers le monde, à travers l'histoire, et à travers le professeur Mudimbe. Nous l'avons tous connu d'une manière ou d'une autre, de près ou de loin, à travers ses écrits ou personnellement. Et c'est tout à fait juste de pouvoir lui rendre cet hommage et de reconnaître que c'était une âme profondément en quête de Dieu.

Je m'exprime en français, parce que je crois que nous sommes une communauté internationale, et il est important que ceux qui viennent de pays non anglophones sentent eux aussi que cet espace leur appartient, qu'il est fait pour nous tous. Peut-être que certains parleront en portugais, d'autres en espagnol, parce que Mudimbe était un homme universel, un homme du monde.

Je voudrais juste profiter de ce petit moment d'introduction pour faire une courte prière, que je vais subdiviser en quatre parties. Tout d'abord, je lirai un court passage de l'Écriture. Ensuite, je lirai un petit poème de Khalil Gibran. Ensuite, je prononcerai une brève exhortation qui sera suivie d'une prière.

Comme je viens de le dire, Mudimbe était un homme universel. Zuba nous a rappelé qu'il avait des relations plutôt difficiles avec l'Église, avec sa foi. J'ai eu le privilège de l'entendre raconter l'histoire de son entrée et de sa sortie au monastère. J'ai également raconté à Zuba qu'un jour, Mudimbe était venu me rendre visite à Chicago. À un moment donné, je devais partir pour remplir des obligations liées à mes fonctions sacerdotales. L'aumônerie universitaire avait des étudiants catholiques pour lesquels je devais célébrer la messe ce jour-là. Mudimbe me dit : « Je viens avec toi. » J'étais surpris. Il le remarqua et s'empressa de me rassurer : « Non, non ! Je ne vais pas me mêler de ce qui ne me regarde pas. Je ne vous dérangerai pas, mon Père. Je vais m'asseoir au fond de l'église. Je lirai mon bréviaire et vous continuerez votre service d'autel. » Et c'est exactement ce qu'il a fait.

Ce que nous faisons aujourd'hui, nous le faisons en tant que croyants, chrétiens, catholiques, en tant que musulmans, bouddhistes, mais en tant qu'Africains, c'est-à-dire avec cette foi ancestrale que nous portons et qui nous amène à croire fermement que la mort ne met pas fin à la vie. Et que Mudimbe, d'une manière ou d'une autre, continuera à vivre avec nous, à nous inspirer et à nous pousser à aller de l'avant. Ainsi, pour ceux qui sont catholiques comme moi, et selon les traditions représentées dans cette salle virtuelle, je voudrais commencer ce moment au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Amen.

Lecture de l'Évangile selon saint Jean. Nous lisons le chapitre 14, versets 1-4. Il est écrit :

> Que votre cœur ne se trouble pas. Vous croyez en Dieu, croyez aussi en moi.
>
> Dans la maison de mon Père, il y a de nombreuses demeures.
>
> S'il n'en était pas ainsi, vous aurais-je dit que je vais vous préparer une place ?
>
> Et si je vais vous préparer une place, je reviendrai et je vous prendrai avec moi,
>
> afin que là où je suis, vous soyez, vous aussi.
>
> Et du lieu où je vais, vous en savez le chemin. (L'Évangile, la bonne nouvelle du Seigneur). Loué sois-tu, Seigneur Jésus.

J'ai dit que la deuxième partie consisterait à attirer votre attention sur un court poème de Khalil Gibran. En y réfléchissant, je me suis dit que Khalil Gibran aurait pu être un grand ami de Mudimbe s'ils avaient vécu à la même époque. Je veux donc ouvrir cet espace et ce moment en citant Gibran au lieu de citer directement Mudimbe qui, comme nous le savons tous, a énormément écrit. Car, vous en conviendrez avec moi, les mots que vous allez entendre résonnent comme une vérité tranchante, comme s'ils étaient écrits pour le professeur Mudimbe lui-même. Gibran dit :

> Ne fréquente pas ceux qui sont à moitié amoureux
>
> Ne sois pas l'ami de ceux qui sont à moitié des amis
>
> Ne lis pas ceux qui sont à moitié inspirés
>
> Ne vis pas la vie à moitié
>
> Ne meurs pas à moitié
>
> Ne choisis pas une moitié de solution
>
> Ne t'arrête pas au milieu de la vérité
>
> Ne rêve pas à moitié
>
> Ne t'attache pas à la moitié d'un espoir
>
> Si tu te tais, garde le silence jusqu'à la fin, et si tu t'exprimes, exprime-toi jusqu'au bout
>
> Ne choisis pas le silence pour parler, ni la parole pour être silencieux
>
> Si tu es satisfait, exprime pleinement ta satisfaction et ne feins pas d'être à moitié satisfait
>
> Et si tu refuses, exprime pleinement ton refus, car refuser à moitié c'est accepter.
>
> Vivre à moitié, c'est vivre une vie que tu n'as pas vécue…
>
> Parler à moitié, c'est ne pas dire tout ce que tu voudrais exprimer
>
> Sourire à moitié, c'est ajourner ton sourire
>
> Aimer à moitié, c'est ne pas atteindre son amour
>
> Etre ami à moitié, c'est ne pas connaître l'amitié
>
> Vivre à moitié, c'est ce qui te rend étranger à ceux qui te sont les plus proches, et te les rend étrangers à toi…
>
> La moitié des choses, c'est aboutir et ne pas aboutir, travailler et ne pas travailler, c'est être présent et… absent…
>
> Quand tu fais les choses à moitié, c'est toi quand tu n'es pas toi-même, car tu n'as pas su qui tu étais
>
> C'est ne pas savoir qui tu es …
>
> Celui que tu aimes n'est pas ton autre moitié, c'est toi-même, à un autre endroit, au même moment.
>
> Boire à moitié n'apaisera pas ta soif, manger à moitié ne rassasiera pas ta faim…

J'aime ces mots de Khalil Gibran parce qu'ils semblent faire référence au géant Mudimbe, qui ne faisait pas les choses à moitié, qui allait jusqu'au bout quand il croyait en quelque chose. Sa quête du savoir, il l'a vraiment menée jusqu'au bout, à l'extrême, aux ancêtres.

Et si nous sommes ici aujourd'hui pour célébrer son héritage, c'est parce que nous le connaissons et le reconnaissons comme un modèle. Nous reconnaissons que sa lumière continuera à éclairer et à inspirer nombre d'entre nous, dans notre quête et nos efforts pour produire des connaissances sur nos peuples, notre continent et le monde. Nous croyons donc au sens et à l'éternité, tout comme Mudimbe l'a fait. Je pense d'ailleurs que c'est la raison pour laquelle il a adopté la plupart d'entre nous.

Nous sommes donc ici parce que nous avons aimé un homme dont le voyage terrestre s'est achevé il y a quarante jours, mais dont la force spirituelle ne s'éteindra jamais, parce que nous sommes des hommes et des femmes de foi, chacun à sa manière. Foi en la vie, foi en l'amour, foi en l'amitié, foi en l'humanité, foi en Dieu, et j'en passe.

Nous sommes ici parce qu'il y a quarante jours exactement, quelqu'un que nous aimions profondément a rendu son dernier souffle, et a fermé les yeux à la lumière du soleil, pour les ouvrir de l'autre côté de cette vie. Nous sommes sa famille et ses amis. Nous sommes ses étudiants et ses élèves. Nous sommes ses collègues et ses héritiers. Nous sommes aussi ses fils et ses filles, pas uniquement sur le plan biologique, mais sur les plans spirituel et intellectuel.

Chacun dans cet espace peut prétendre avoir connu Mudimbe, un aîné et un soutien d'une manière ou d'une autre, de près ou de loin. Son héritage, son legs, son testament, est celui de l'esprit. C'est pourquoi, une fois encore, nous avons réuni des personnes du monde entier pour commémorer sa vie. Nous sommes réunis pour célébrer les dons de la vie du professeur Mudimbe.

Pour ceux qui ont eu la chance de partager avec lui sa foi, il a clairement montré qu'il savait distinguer sa quête intellectuelle et sa soif spirituelle. Lorsqu'il est venu s'asseoir discrètement au fond de l'église pendant que je célébrais l'eucharistie, je n'ai pu que penser à l'humilité d'un homme dont l'expérience de vie lui avait appris à se taire, à écouter les autres, à écouter Dieu, à écouter même le silence.

Elisio Macamo, Université de Bâle

Je ne parlerai pas de lui à titre personnel, même si je peux affirmer que je le connais depuis la fin des années 1980, lorsque j'ai acheté son livre *L'invention de l'Afrique* et que je l'ai lu pour la première fois. Ce livre a joué un rôle majeur dans mon propre développement intellectuel. À tel point que dix ans plus tard, lorsque j'ai rédigé ma thèse de doctorat, je me suis essentiellement inspiré de son ouvrage.

Le révérend professeur Toussaint a mentionné l'Évangile de Jean. Je pense que les paroles de Jésus dans cet évangile, qu'il nous a interprétées avec tant d'éloquence, parlent aux cœurs troublés, offrant non seulement un réconfort mais aussi la vision d'une maison préparée, un lieu où l'amour ne s'arrête pas et où personne n'est oublié.

Nous sommes donc réunis ici ce soir pour honorer un penseur dont la disparition laisse un silence que seule la pensée elle-même peut commencer à appréhender. Le professeur Mudimbe était plus qu'un érudit. Il était une force intellectuelle, subtile, rigoureuse, inflexible. À travers des concepts tels que la *bibliothèque coloniale* et *l'invention de l'Afrique*, il a révélé à quel point les structures du savoir avaient été façonnées pour contenir et méconnaître l'Afrique. Mais la critique ne s'est pas arrêtée là, le travail de Mudimbe a mis le doigt sur quelque chose de plus exigeant, la nécessité de reconstruire les disciplines, en puisant dans les univers de sens africains, dans les voix africaines et dans les vérités africaines. Il nous a montré que l'Afrique n'a jamais manqué de pensée, mais seulement de reconnaissance. Et par sa recherche, il a démontré, s'il en était besoin, que les Africains peuvent tenir tête à n'importe qui, non seulement en participant à la recherche mondiale, mais aussi en la transformant, comme lui-même l'a fait.

Le professeur Mudimbe n'a jamais cherché à être applaudi, mais son audace tranquille, sa persistance à poser l'autre question, ont marqué tout le monde. Nous prenons les idées au sérieux. Ce soir, je ne pense pas que nous soyons seuls à porter le deuil. Nous portons le deuil avec des livres, avec des questions, avec la flamme qu'il a allumée dans nos esprits. Puissions-nous la porter avec courage, avec soin et avec clarté. Qu'il repose en paix et que nous lui rendions hommage non seulement par notre chagrin, mais aussi par notre réflexion.

Dans un monde d'incertitudes, il a vécu avec un but précis. À une époque de vacarme, sa présence était source de calme. Aujourd'hui, alors qu'il suit un chemin que nous emprunterons tous un jour, nous sommes réconfortés de savoir que la voie est tracée, que les demeures sont nombreuses et qu'une place l'attend, comme elle nous attend tous. Il n'a pas disparu dans le néant. Il est allé de l'avant. Et bien que nous soyons en deuil, nous rendons grâce pour cette vie vécue avec honneur, pour les empreintes qu'il laisse derrière lui et pour l'amour qui continue à prononcer son nom.

Merci, et merci à notre révérend professeur Toussaint et à Zuba, mon ami, d'avoir organisé cet événement.

Ainehi Edoro, Université du Wisconsin-Madison

C'est un privilège et un honneur d'être dans cette communauté aujourd'hui. Et je pense que ce qui nous relie tous, c'est le fait que nous avons été touchés d'une manière ou d'une autre par le professeur Mudimbe. Je ne vais pas parler de la manière dont ses idées ont entièrement remodelé nos hypothèses et notre connaissance de la pensée africaine. Je vais plutôt parler des rencontres personnelles que j'ai eues avec lui et de l'influence qu'il a eue sur moi en tant qu'étudiante.

J'ai rencontré le professeur Mudimbe en 2010, lorsque je suis arrivée à l'université Duke. Son cours intitulé « Sacré et existentialisme » a été la première série de cours que j'ai suivie lorsque j'ai commencé mon programme de doctorat. Comme vous pouvez l'imaginer, un programme de doctorat peut être difficile, surtout la première année. On doute beaucoup de ce que l'on sait ou croit savoir. La charge de travail est intense. Tout cela était donc nouveau pour moi. En outre, j'ai toujours été consciente de mon identité, je suis nigériane. J'étais une femme africaine dans une institution américaine essayant de devenir universitaire. Toutes ces expériences étaient intimidantes et me semblaient nouvelles. Je me suis rendu compte qu'il y avait des aspects qui allaient être difficiles, et c'est pourquoi je me considère très chanceuse que l'un des premiers espaces dans lequel j'ai pénétré en tant qu'étudiante en doctorat dans le monde universitaire ait été celui du professeur Mudimbe.

C'était une personne très spéciale, et cela se voyait dans l'éthique du cours. Dès qu'il entrait dans la classe, c'était le silence absolu, car on avait le sentiment d'être en présence de quelqu'un de puissant, de quelqu'un que l'on admirait et dont on comprenait l'importance de la présence ; on était dans une classe où le professeur Mudimbe, qui a écrit *L'invention de l'Afrique*, allait enseigner.

Il avait un look très particulier. Il s'habillait toujours en noir et portait des lunettes, ce qui donnait l'impression qu'il était toujours attentif à ce que nous ne disions pas. Lorsqu'il arrive en classe, le tableau est généralement devant et nous sommes assis en face de lui. Il s'agit d'une salle de séminaire avec une fenêtre sur la gauche. Parfois, il parlait en regardant par la fenêtre, en contemplant la nature. D'autres fois, il se tournait vers nous pour se reconnecter. Il y avait donc cette sorte de présence et de performance unique de soi qui semblait très vraie et si distincte.

J'avais l'impression d'être en présence de quelqu'un de spécial et d'exceptionnel. Il utilisait beaucoup le tableau. Aujourd'hui, lorsque j'enseigne et que je dispose d'un tableau dans ma classe, je l'utilise entièrement, principalement en raison de cette première expérience que j'ai eue avec lui. Un jour, j'ai même pensé à prendre une photo du tableau, parce qu'à la fin du cours, il était entièrement couvert d'écritures en grec, en latin, en français, en anglais. Cela donnait une idée de l'étendue et de la profondeur de ses connaissances.

En tant que doctorante, je n'avais jamais été confrontée à la manière dont le professeur Mudimbe incarnait le savoir avec une telle authenticité au cours de toutes mes années d'études. La manière dont il se connectait aux idées avec lesquelles il travaillait et auxquelles il réfléchissait. Le cours « Sacré et existentialisme » commençait par le *Discours de la méthode* de Descartes, puis Husserl, pour finir par *L'Être et le Néant*, un parcours d'une grande densité. Il nous a ensuite fait parcourir ce texte, page après page, chapitre après chapitre, avec une clarté et une intensité remarquables. Son amour pour la philosophie était palpable. La classe était très ouverte. Aucune question n'était jamais jugée trop rudimentaire ou stupide. Il répondait à chacun avec attention et d'une manière qui donnait l'impression d'être vu. C'était quelqu'un qui possédait tant de connaissances et qui pouvait mettre ses étudiants à l'aise et les accueillir dans le savoir, en particulier dans une discipline comme la philosophie où de nombreux étudiants se sentent exclus. C'est certainement ce que j'ai ressenti.

Mais dans cette classe, il y avait un vrai sentiment d'accueil qui vous donnait l'impression que, peu importe qui vous étiez, dans la mesure où vous êtes ici, vous faites le travail tous les jours, lisez, essayez, réfléchissez. Nous formions une famille et nous allions creuser les questions, aussi difficiles soient-elles.

De nombreuses personnes connaissent le professeur Mudimbe en tant qu'érudit, à travers ses ouvrages. Mais il y a quelque chose de spécial à rencontrer un penseur à travers son enseignement. En effet, un enseignant est un érudit, mais il est aussi bien plus que cela. Ce moment intime où

l'on essaie de façonner les esprits et d'initier les gens à des idées qui peuvent être très complexes demande de la patience. Et il en avait beaucoup. Plus tard, j'ai découvert qu'il se considérait lui-même comme très patient. Il a expliqué dans des interviews que sa formation de moine bénédictin lui avait inculqué une extraordinaire capacité à être patient. Cela se voyait dans ses cours, dans sa façon de parler, dans sa façon de se comporter : « Nous n'allons nulle part. Nous allons rester ici pendant trois heures. Prenons le temps de réfléchir, de discuter et d'explorer les textes ». Je me rendais souvent dans son bureau pour discuter, ce qui témoigne de l'ouverture d'esprit dont il faisait preuve.

Son bureau était rempli de livres, issus de traditions, de formes et de langues différentes. On sentait que c'était quelqu'un qui valorisait l'apprentissage, la diversité ou le « cosmopolitisme » dans la connaissance. Je m'adressais à lui pour toutes sortes de questions et de problèmes, lorsque j'étais dans l'impasse sur un document, je m'arrêtais à son bureau et nous parlions. D'une certaine manière, je dirais qu'il avait la posture d'un oncle bienveillant, toujours prêt à me soutenir et à m'aider.

Je tiens à rappeler qu'en tant que Nigériane et Africaine essayant de se frayer un chemin dans le monde universitaire, il était important que je rencontre quelqu'un comme le professeur Mudimbe très tôt, car il a su m'insuffler un certain type de confiance et de soutien que j'ai gardé tout au long de ma vie. Je tiens à célébrer sa vie et à dire qu'il a vécu une vie pleine et belle. Bien qu'il soit décédé et qu'il me manque déjà, je veux célébrer le fait qu'il a vécu une vie bien remplie. Merci beaucoup de m'avoir donné l'espace pour partager cette expérience.

Professeure Gertrude Mianda, Université de York, Glendon

Merci professeur Zuba et Révérend professeur Toussaint d'avoir organisé ce moment pour célébrer la vie du Professeur Mudimbe et nous permettre de nous rappeler de qui il était.

Je ne vais pas parler du professeur Mudimbe en tant qu'érudit, mais en tant que personne très proche de ma famille et de moi-même. En parlant de lui au passé, je me demande par où commencer. Comme je sais que le professeur Mudimbe n'aimait pas les étiquettes, j'espère qu'il me pardonnera de dire qu'il était un véritable humaniste. Il croyait en l'être humain, indépendamment de sa race, de son sexe, de son appartenance ethnique, de sa classe sociale, de sa religion, de sa sexualité ou de son handicap. Il était opposé à l'injustice et à la discrimination.

C'était un homme d'une grande humilité. Il ne se mettait pas sur un piédestal malgré sa réputation internationale d'érudit africain brillant et très estimé. Il voulait que je l'appelle Valentin-Yves, mais suivant les conventions de mon éducation luba, j'avais l'habitude de l'appeler professeur, ce qu'il n'aimait pas. En réponse, il me taquinait en m'appelant docteur Mianda ou professeur Mianda. Aujourd'hui, je me permettrai de l'appeler donc simplement Valentin-Yves. C'était une personne accessible qui pouvait engager la conversation avec n'importe qui.

Depuis qu'il a quitté ce monde, j'ai une image de lui qui revient constamment. Je le vois avec un verre de vin, assis à sa table, écrivant quelques lignes, sur fond de musique grégorienne. J'ai cette image de lui depuis des années, depuis le jour où je l'assistais régulièrement dans la rédaction de son livre *Le Corps Glorieux des Mots et des Êtres* en 1993. Est-il toujours resté un bénédictin dans l'âme ?

Il ne cessait de dire qu'il était agnostique. L'une des dernières fois qu'il est venu à Toronto — je crois que c'était à l'occasion de l'invitation du professeur Pablo Idahosa à l'université de York —, Jean Pierre et moi sommes allés le chercher au Schulich Building. Il lisait la Bible en nous attendant. Nous étions curieux alors il nous a dit que c'était un livre qu'il fallait disséquer.

Pour moi, il a été un mentor, un père intellectuel, un grand frère et un ami. Au début des années 1990, à une époque où il n'était pas facile d'être acceptée comme féministe dans le milieu universitaire ou dans ma communauté africaine et congolaise, il a été le premier à me soutenir. Notre relation personnelle a commencé lors de ma soutenance de thèse, alors qu'il était mon examinateur externe. Après la délibération du jury, il m'a offert son roman *Les Carnets de Mère Marie-Gertrude*. Après

l'avoir lu, j'ai ressenti le besoin de lire chacun de ses autres romans. Lors de la soutenance de mon doctorat, il m'a encouragé à m'accrocher à mes convictions car défendre l'équité et l'égalité pour les femmes en tant qu'être humain était un combat juste et bon. Il me l'a répété à plusieurs reprises. Je garderai en mémoire ces longues conversations que nous avons eues sur la justice, les inégalités de genre, la race et le capitalisme, nos traditions et coutumes luba communes, la colonisation et particulièrement la colonisation belge. Avec le recul, je me rends compte que ces conversations ont façonné ma lecture de son œuvre de manière importante.

Gaurav Desai, Universite du Michigan

J'ai été un étudiant de Valentin-Yves Mudimbe, mais pour moi, il était avant tout le *Mwalimu* – non pas un simple professeur, mais un maître au sens profond du terme. D'ailleurs c'est pour travailler avec lui que je suis allé à Duke en tant qu'étudiant diplômé. À l'époque, *L'invention de l'Afrique* venait de paraître et était la grande nouvelle du moment, voire des décennies suivantes. J'ai ainsi eu la chance de collaborer de près avec lui à la fin des années 1980 et au cours des années 1990. Je n'entrerai pas dans les détails de son enseignement et de l'impact qu'il avait sur ses étudiants, mais plutôt évoquer les réseaux professionnels dans lesquels il m'a introduit.

Je passais beaucoup de temps dans son bureau ou à l'extérieur. Nous avions l'habitude de sortir et de nous tenir sous l'arbre. Ce sont là quelques-unes des conversations les plus joyeuses, les plus instructives et les plus riches que j'ai eues. Durant toutes les années passées à travailler avec lui, jamais il ne m'est arrivé de le trouver indisponible ou de l'entendre s'excuser en me proposant un autre rendez-vous. Il prenait toujours le temps de sortir de son bureau pour échanger. Et je n'étais pas un cas isolé : d'autres membres de ma cohorte bénéficiaient de la même attention. J'en suis venu à penser qu'il réservait ses travaux personnels pour la nuit, tant il était constamment présent pendant la journée. Il suffisait de se rendre à son bureau pour le trouver, sauf lorsqu'il enseignait. Cette disponibilité s'étendait même aux étudiants à distance, puisqu'il dispensait aussi des cours en ligne à travers un réseau de laboratoires de langues.

Nous recevions des conférenciers invités. À cette époque, le professeur Mudimbe dirigeait activement la Société de philosophie africaine en Amérique du Nord (SAPINA), et j'ai eu l'honneur de l'assister dans plusieurs de ses initiatives. Nous avons accueilli de nombreuses figures marquantes, parmi lesquelles Lucius Outlaw et Bogomil Jasinski. Ces rencontres avaient lieu notamment lors de la grande conférence annuelle de l'Association des études africaines. Pendant plusieurs années, SAPINA a organisé deux ou trois panels par an. J'ai eu la chance de contribuer à l'organisation de certains d'entre eux, ainsi qu'à la rédaction du bulletin d'information de l'association. Le professeur Mudimbe était très aimable. Non seulement il a fait participer ses étudiants à certains de ces travaux collectifs, mais il a aussi contribué à faire publier certains d'entre nous. Grâce à lui, certains de mes premiers écrits – des entretiens avec des figures telles que Richard Rorty et Nawal El Saadawi – ont pu être publiés dans SAPINA. Je lui en suis très reconnaissant.

En 1990, un entretien que j'ai eu avec lui a été publié dans la revue *Kalalu*. Trente-cinq ans se sont écoulés depuis cette conversation, mais pour me replonger dans ses mots, je suis allé relire cet échange. J'ai remarqué que l'une des questions que je lui avais posées portait sur la mort et la fête. En effet, j'avais entendu dire qu'il avait été diagnostiqué à un moment donné de sa vie, par erreur, comme souffrant d'une maladie en phase terminale. Je l'ai donc interrogé à ce sujet. Je voudrais aujourd'hui vous en faire entendre un extrait, car jusque-là, nous n'avons pas encore entendu Mudimbe lui-même. Voici ce qu'il m'a répondu à propos de la mort, et de la manière dont il la concevait à l'époque :

> Je pense qu'il y a une complémentarité entre la régularité rituelle de la vie bénédictine, qui est divisée en trois parties de huit heures, huit heures de prière, huit heures de sommeil, et huit heures de travail intellectuel et manuel, de distraction, d'exercice physique, etc. C'est une chose. Une autre chose est que l'une des choses les plus intéressantes à propos de la tradition bénédictine, de mon point de vue, est que ces personnes sont, comme elles le prétendent, très spéciales.

> Ils se reproduisent en intégrant de nouveaux membres, de nouveaux adultes, de nouveaux jeunes dans une philosophie, dans une tradition, en leur donnant une simple devise : *Ora y labora* (Priez et travaillez). Et cela signifie que vous pouvez faire tout ce que vous voulez après votre éducation et votre intégration dans l'ordre. Rien n'est exclu et tout est possible. Vous savez que vous appartenez à une tradition qui remonte au fondement même du monachisme occidental. Et vous savez aussi qu'après votre passage, cette tradition se poursuivra. Ainsi, à bien des égards, vous pensez, vous vivez *sub specie aeternitatis* (du point de vue de l'éternité). Le temps est là, mais vous le transcendez grâce à une affiliation spirituelle et généalogique. L'accident qui m'est arrivé est une erreur de diagnostic, le cas d'un docteur belge incompétent à Lubumbashi et d'un autre en Suisse, à Genève, qui m'ont tous deux dit que j'avais un cancer des os et que j'étais en train de mourir. Comment réagissez-vous à cela ? Commencer à se plaindre ou à pleurer ? Et alors ? Ma réaction a été de m'occuper et de ne pas penser à ce diagnostic. Le meilleur moyen pour moi de m'occuper était d'écrire. Comme je n'enseignais pas, j'ai commencé à écrire trois choses complètement différentes : un recueil de poésie, un roman et un livre d'essais théoriques. Lorsque j'étais fatigué de rêver à un roman, je pouvais passer à quelque chose de plus solide intellectuellement et vérifier mon raisonnement. Puis, lorsque j'en avais assez, je pouvais écrire un poème. En même temps, j'avais avec moi mes deux enfants : mon fils aîné venait du Zaïre et ma filleule de Belgique. J'étais donc très occupé.

Nous sommes donc tous, bien sûr, très reconnaissants qu'il s'agisse d'une erreur de diagnostic et qu'il ait pu vivre encore plusieurs années. Mais je tenais à vous partager ces mots du Maître lui-même. Qu'il repose en paix.

Alírio Karina, Université de Warwick

Je suis très reconnaissante d'être ici, parmi tant de personnes qui se soucient tant du professeur Mudimbe. Je serai brève dans mes remarques. Je n'ai pas eu le privilège de rencontrer Valentin-Yves Mudimbe en tant qu'homme, et je dois dire que je suis très envieuse de tous ceux qui sont ici aujourd'hui et qui ont eu la chance de connaître l'homme derrière les livres. J'ai plutôt rencontré Mudimbe, l'auteur, à plusieurs reprises.

D'abord en tant que jeune étudiante de premier cycle à l'université du Cap, où il ne figurait pas dans mon programme, mais où il était omniprésent dans les notes, le plus souvent dans les références aux termes "'invention" et "idée" de l'Afrique. Pourtant, en y repensant aujourd'hui, cette citation étrange a permis au charisme du professeur Mudimbe de se révéler à moi qui, à dix-neuf ans, voyais toutes sortes d'ouvrages. Pourtant, il y avait là quelque chose qui lui permettait d'avoir un effet sur moi et de m'attirer dans un véritable travail intellectuel. Depuis, je n'ai cessé de revenir à son œuvre tout au long de mon parcours doctoral. J'ai toujours été trop timide pour oser déranger le grand professeur avec un e-mail, ce que je regrette profondément aujourd'hui. Mais cette timidité m'a poussée à retourner à ses livres pour chercher dans ses écrits les énigmes qui me laissaient perplexe et qui semblaient si essentielles à sa pensée.

Ce que j'ai trouvé dans ces livres a été un cadeau remarquable pour moi en tant que jeune penseure, en particulier en tant que personne désireuse de s'engager dans les questions théoriques qui façonnent la pensée africaine. En tant que jeune personne sur le continent africain, entourée de débats qui semblaient être piégés dans une sorte de machinerie d'anxiété post-coloniale, les écrits de Mudimbe m'ont offert une sorte de schéma pour naviguer dans cette complexité. Il a révélé une série de questions que je ne savais même pas qu'il était possible de poser. Son travail, il l'a fait avec un humour profond et une espièglerie intellectuelle que je n'avais pas réalisé que nous étions autorisés à avoir en tant que penseurs. Je me souviens encore de la toute première fois où j'ai lu *L'invention de l'Afrique*, que je comprenais à peine, et où j'ai été stupéfaite par le passage venimeux et hilarant contre Carl Sagan. Ce passage est toujours aussi drôle ! Et pourtant, on sentait bien que le professeur Mudimbe se retenait encore !

À mesure que j'apprenais à poser plus de questions, je découvrais qu'il avait, à travers son travail, jeté les bases pour répondre à presque toutes les problématiques. Je me suis surprise à revenir plus souvent à ses travaux qu'à ceux de certains théoriciens africains contemporains qui prétendaient les avoir dépassés. Et, lorsque j'ai fini par absorber suffisamment de ses interrogations pour pouvoir formuler les miennes, j'ai continué à trouver dans ses écrits un ensemble d'orientations qui sapent les réponses faciles et poussent à des fins fécondes.

Mudimbe a entrepris ses recherches dans un paysage théorique alors déserté de toute pensée africaine autonome. Son travail y a apporté une contribution inégalée, sans laquelle, je crois, ce paysage en serait resté là. Je pense pouvoir parler ici au nom de toutes celles et ceux qui partagent cette gratitude : merci, professeur Mudimbe, pour votre œuvre, et pour avoir rendu notre réflexion possible. Merci d'avoir créé un espace depuis lequel nous pouvons continuer à penser ensemble.

Zubairu Wai, Université de Toronto

Je voudrais commencer par dire que ma relation avec le professeur Mudimbe a commencé par accident. J'étais étudiant de troisième cycle à l'université York de Toronto. J'avais survécu à la guerre civile en Sierra Leone. Et dans le cadre de mes études doctorales, je voulais comprendre pourquoi, en grandissant, on disait toujours en Sierra Leone : *Saloona peace country* (la Sierra Leone est un pays pacifique). Puis, soudainement, nous avons commencé à nous entretuer. Et lorsque la guerre a pris fin, tout le monde est redevenu gentil. C'est un peu fou.

J'ai donc voulu comprendre ce basculement. J'ai commencé à lire des analyses sur la guerre et je me suis rendu compte que les récits académiques ne reflétaient en rien mon expérience vécue. Il y avait une véritable dissonance. Un jour, alors qu'une collègue originaire de Bosnie-Herzégovine et moi attendions à l'arrêt de bus de l'université de York, nous exprimions notre frustration face à la manière dont les gens écrivent sur les régions d'où nous venons. Un professeur, qui se tenait derrière moi, m'a alors dit : « Vous devez lire Mudimbe ». J'étais surpris, je ne le connaissais pas. Je n'avais jamais entendu parler de lui. Elle m'a dit en substance « tu dois lire *L'invention de l'Afrique* ». Je ne suis pas monté dans le bus. Je suis allé à la bibliothèque et j'ai pris le livre. J'ai passé les deux jours suivants à le lire. J'étais très enthousiaste parce que certains passages étaient tellement énigmatiques, mais à d'autres endroits, comme le disait Alírio, c'était aussi très drôle. Je lui ai donc envoyé un e-mail pour lui dire : « Je ne sais pas si je comprends ce que vous avez écrit, mais c'est le sujet de ma thèse de doctorat, et je pense que vous serez la personne qui me guidera dans cette matière étonnante ». Il a répondu le jour même.

Nous avons commencé à avoir cette conversation en va-et-vient, mais par courrier électronique. À un moment donné, il m'a dit qu'il serait à Toronto. J'ai donc terminé la rédaction de ma proposition, que je lui ai envoyée. Je garde encore cette proposition annotée de sa main. Je l'ai conservée précieusement.

Lorsqu'il est venu à Toronto pour ma soutenance, c'est à ce moment-là que notre amitié est née. Avec le temps, notre relation s'est tellement renforcée que Justin Bisanswa s'est mis à me surnommer « le fils de Mudimbe ». Je n'ai jamais pris cette appellation à la légère — non pas dans un sens biologique, bien sûr, mais à l'image de la manière dont Mudimbe lui-même désignait la professeure Mianda comme sa fille intellectuelle. Je le considérais comme un père intellectuel. Et une partie de mon travail a toujours consisté à m'asseoir sur ses épaules, pour pouvoir poser ce genre de questions.

Comme Karina l'a mentionné plus tôt, revenir à Mudimbe permettait justement cela : poser ses propres questions. En ce qui me concerne, tout ce que j'ai lu ensuite, même chez les auteurs dits « décoloniaux » comme Mignolo et d'autres, je l'avais déjà trouvé chez Mudimbe. Je prends donc Mudimbe très au sérieux.

Je voudrais terminer par la dernière section de la postface du livre que nous avons publié l'année dernière. Elle exprime une forme de gratitude que je ne saurais mieux formuler spontanément. Alors, soyez indulgents avec moi. Pour terminer, j'ai dit :

Pour conclure, permettez-moi de sanctionner en trois registres une manière d'honorer le travail intellectuel et les réalisations de toute une vie. Tout d'abord, j'apprécie votre passion et votre engagement extraordinaires pour l'Afrique, ainsi que la contribution remarquable que votre travail représente pour les systèmes de pensée africains. Comme l'atteste ce recueil d'essais, votre œuvre vaste et étendue, la singularité de votre voix, la prescience de vos interventions et vos contributions remarquables à de nombreux corpus d'études dans des domaines tels que la philosophie, l'anthropologie, la littérature, les études postcoloniales, la critique littéraire et, plus généralement, les études africaines, ont non seulement ouvert de nombreuses perspectives dans les sciences sociales et humaines, remettant en question la façon dont elles rencontrent et construisent l'Afrique en tant qu'objet de discours, mais elles ont également porté à notre connaissance de nouvelles idées et de nouveaux concepts, qui ont permis d'améliorer notre compréhension de l'Afrique, mais elles ont également porté à notre connaissance de nouvelles façons et raisons de développer des stratégies supplémentaires pour engager les discursivités des disciplines modernes, leurs modalités, tendances, fétiches, possibilités et limites, ainsi que des façons de pluraliser leurs sources et de repenser leur région épistémique de possibilité, la façon dont elles rencontrent l'Afrique et la construisent en tant qu'objet de connaissance, les discours qu'elles rendent possibles et les implications que cela a pour les continents et leurs peuples. En outre, votre travail nous a incités à jeter un regard neuf sur la condition africaine, sur l'ensemble des circonstances historiques et contemporaines qui ont contribué à la constituer en tant que telle. L'ensemble des circonstances historiques et contemporaines qui ont contribué à la constituer en tant que telle et à faire preuve de vigilance épistémique dans la manière dont nous produisons des connaissances à son sujet et proposons des stratégies pour la rajeunir. Deuxièmement, la reconnaissance de votre remarquable intelligence et de votre puissante érudition en tant que penseur d'une classe à part, ainsi que de votre extraordinaire humilité et générosité d'esprit. Quelqu'un a récemment fait remarquer que la philosophie africaine pouvait être divisée en deux époques : avant et après Mudimbe. Cette remarque n'est pas exagérée. Comme on l'a déjà noté, l'impact de votre travail à cet égard a été inégalé. Tous les grands débats philosophiques en Afrique, et même tous les textes majeurs dans ce domaine depuis les années 1980, ont été influencés par vos travaux, en particulier *L'invention de l'Afrique*. Pendant plus de quatre décennies, vous avez touché du doigt et éclairé les angles morts par le biais de divers engagements critiques, de fouilles archéologiques et d'explorations généalogiques de la modernité coloniale, et en particulier de la discursivité des disciplines modernes pour et sur l'Afrique, en proposant des leçons conceptuelles et méthodologiques pour l'Afrique et les disciplines. Il s'agit en effet d'une magnifique réalisation, qui témoigne de la puissance de votre autorité intellectuelle. C'est l'actualisation de processus intellectuels complexes qui qualifie la disposition et témoigne à la fois de votre orthodoxie et de vos intentions subversives, ainsi que des exigences transdisciplinaires de votre érudition. Je suis en admiration devant votre brillance et votre érudition époustouflante, et à la mesure de votre humilité et de votre générosité extraordinaires. Enfin, une célébration de votre accomplissement exemplaire, une contribution extraordinairement importante aux systèmes de pensée africains et à divers champs disciplinaires. La prolificité de votre production intellectuelle, la complexité de vos idées et votre engagement éthique envers l'Afrique sont autant de raisons de vous honorer et de vous célébrer. Pendant des décennies, vous nous avez mis au défi, vous nous avez inspirés, vous vous êtes élancés sur des chemins de traverse et vous nous avez montré comment procéder en brandissant des lampes pour éclairer les angles morts. De ce point de vue, nous ne pouvons que célébrer les remarquables archives que représentent votre vocation intellectuelle, ainsi que les leçons éthiques qu'elles offrent, le défi critique qu'elles posent, les motifs et les principes de discernement pour les modes d'inscription dans les sciences sociales et humaines. Avec gratitude, on ne peut que reconnaître la mesure de votre engagement exemplaire pour

l'Afrique, admirer la qualité de votre discipline, et apprécier la valeur de votre humilité et de votre générosité extraordinaires. C'est une marque indélébile. C'est une dette impayable que nous vous devons.

Zubairu Wai.

Professeur Jean Paul Biruru, Université de Lubumbashi

Merci beaucoup de nous avoir donné l'opportunité de participer à cet événement important, centré autour d'une figure véritablement remarquable. Remarquable, et pourtant, en ce qui me concerne, je n'ai pas vraiment eu la chance de le connaître de près. Mais il y a eu au moins deux moments marquants, qui ont attiré mon attention sur lui.

Tout d'abord, vers 1976, alors que je débutais à l'université, il était déjà professeur dans notre faculté à Lubumbashi. Je le voyais très souvent dans les couloirs, dans les salles de classe. Sa prestance, son attitude, sa manière d'être, son style de vie suffisaient à capter l'attention. Bien que je ne sois pas étudiant en littérature romane et ne puisse suivre ses cours, je n'ai jamais manqué aucune de ses conférences publiques. Cette époque fut déterminante, car elle marquait l'arrivée de la première génération de professeurs congolais après les missionnaires et les professeurs blancs qui avaient auparavant occupé ces postes. C'était le début d'une génération de grands universitaires congolais. Avec lui, nous avons connu d'autres grands noms, comme le professeur Kä Mana (Godefroid Kangudie Tshibembe) en philosophie, le professeur Célestin Dimandja en histoire et le professeur Mufuta Thsimanga, qui est devenu plus tard mon mentor en littérature africaine. C'était une période d'émergence intellectuelle. Mais Mudimbe se distinguait nettement, par sa façon de travailler, son indépendance intellectuelle. Il a tracé une voie unique qui a attiré l'attention de tous. Je l'ai donc observé de loin, plein d'admiration. Je suis profondément heureux d'être ici, d'apprendre de ceux qui l'ont côtoyé, de ceux qui se sont engagés profondément dans son œuvre. C'était un personnage immense, si immense qu'il transcende le Congo et même l'Afrique. C'est un privilège pour moi de contribuer, à ma manière, à élargir cet espace qu'il a ouvert pour l'Afrique dans le monde.

La deuxième chose qui m'a rapproché de lui est le fait qu'il a occupé le poste de doyen de notre faculté. Je crois que je venais d'arriver quand son mandat s'est terminé. Et des années plus tard, je suis moi-même devenu le dix-septième doyen de cette même faculté. C'est donc avec une émotion toute particulière que j'ai pris ce poste, assis dans le même fauteuil que je l'avais vu occuper, au même bureau que celui où il travaillait. J'ai fini par exercer le plus long mandat d'un doyen dans l'histoire de notre faculté. L'estime que je lui portais a eu une influence considérable sur la manière dont je gérais la faculté. On racontait des anecdotes à son sujet. C'était un intellectuel unique. Il pouvait avoir des désaccords avec des collègues, mais il ne se disputait jamais en personne. Il s'engageait intellectuellement. Il écrivait et l'autre répondait par écrit. C'était des joutes d'idées, pas d'échauffourées dans les couloirs ou d'affrontements dans les bureaux. C'est l'héritage que j'ai cherché à préserver et à promouvoir en tant que doyen. À cette époque, la faculté s'était considérablement agrandie, probablement dix fois plus qu'à l'époque du doyen. Néanmoins, je veillais à mettre l'accent sur ces mêmes valeurs lorsque je m'adressais à mes collègues. C'est l'image, l'héritage que Mudimbe nous a laissé : « Les professeurs d'université, les intellectuels, ne doivent pas s'affronter en public ou en privé. Ils doivent plutôt s'engager à travers des idées, à travers l'intellect. C'est ainsi que nous exprimons ce que nous sommes, que nous nous défions les uns des autres ». Cela m'a profondément marqué et je n'ai jamais cessé de rappeler cette approche à mes collègues. C'est l'exemple que j'ai retenu de Mudimbe.

Au fur et à mesure que j'avançais dans mes recherches, en tant que linguiste et africaniste, je me suis progressivement tourné vers la littérature congolaise et la littérature francophone. C'est alors que j'ai commencé à m'intéresser à certaines de ses œuvres : ses romans, ses recueils de poèmes, etc. Et peu à peu, j'ai commencé à comprendre la place unique qu'il occupait, et qu'il occupe encore, dans l'histoire de la littérature francophone congolaise.

Dans les années 1960, 1970, voire 1980, la littérature congolaise francophone était marginalisée, éclipsée par la littérature francophone d'Afrique de l'Ouest. En raison de la colonisation belge, la littérature congolaise n'était ni valorisée, ni reconnue. Elle était à peine critiquée, à peine visible. Mais Mudimbe est arrivé avec ses écrits et a ouvert ce champ littéraire, le plaçant sur la scène publique, dans le paysage plus large de la littérature francophone à travers le continent. Il a permis à la littérature congolaise d'être reconnue à l'échelle du continent et même du monde. C'est une chose que nous devons absolument lui reconnaître et pour laquelle je suis profondément reconnaissant. En effet, au cours de mes propres recherches, j'ai finalement choisi de travailler sur la littérature congolaise. Cela m'a amené à mettre en lumière ses romans les plus importants et ses œuvres majeures dans une anthologie à laquelle j'ai contribué et qui a été éditée par le professeur Dr Vilicis en Géorgie (États-Unis). Plus tard, j'ai publié mon propre livre, *Histoire abrégée de la littérature francophone congolaise*, où je lui ai accordé une place très spéciale, en reconnaissance du rôle critique qu'il a joué dans l'ouverture du champ de la littérature francophone congolaise.

V.-Y.: May we honour you not only with our grief, but with our thinking

Toussaint Murhula Kafarhire, S.J.
Professor of Political Science
Loyola University of Congo, DRC
kafmurhula@gmail.com

Zubairu Wai
Associate Professor of Political Science and Global Development Studies
University of Toronto
zuba.wai@utoronto.ca

May 31, 2025, marked the 40th day since the passing of philosopher, essayist, poet and novelist Valentin-Yves Mudimbe, a founding figure in African studies. Professor Toussaint Kafarhire, S.J., editor of Global Africa, co-organized a webinar with Professor Zubairu Wai to celebrate the thought, struggles, and humanity of this exceptional man. We wished to share a few powerful moments from this tribute.

How to cite this paper:
Global Africa (2025). V.-Y. : May we honour you not only with our grief, but with our thinking. *Global Africa*, (10), pp. 96-106.
https://doi.org/10.57832/rr5j-ge48

Received: May 31, 2025
Accepted: June 10, 2025
Published: June 20, 2025

© 2025 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Zubairu Wai

We chose this date because in Africa, at least in Sierra Leone where I'm originally from, and I confirmed this with the Reverend Professor Toussaint Kafarhire, S.J., that in Congo also, when someone dies, the 40th day is important because that is the final stage of funeral rites. And then you wait until one year later before you meet again and so on. So, we thought that this could be a good day in which we could remember Professor Mudimbe.

One thing before I pass this (floor) to Pr. Toussaint Kafarhire is that Professor Mudimbe had a very complicated relationship with the church. Well, as he, himself, recognized in some of his writing that is a relationship that was never severed. He tried, and he even told us that being agnostic was kind of an intellectual and public posture.

If you have been to his home, especially those of us who visited him in his home in North Carolina, he would wake up and start the morning with Gregorian music. He had a Chapel and a meditation room in the house. Also, I think, on his 60th birthday, I remember

this vividly, Pope John Paul had sent him, I forgot the name for it, but it was kind of a prayer and benediction. This gesture means that even though this relationship was a complicated one, it was still a (real) relationship, and we have to honor that.

Therefore, we wanted to start this with a prayer before we go through the list of recitals that we already have. Then we will open the floor to anyone who wants to say something about their relationship or the way Professor Mudimbe impacted their lives, etc. So, this is not an academic setting, in the sense that people are really going to give academic papers, but this is more like a reflection, remembering fondly of somebody who has touched us in so many ways. Now, Professor Toussaint, I will pass the floor to you.

Toussaint Kafarhire

Thank you so much, Zuba! Thank you so much because as you just mentioned, we gathered here because we are a community, that was built through the world, surely through history, and through Professor Mudimbe. We all have known him in one way or another, either closely or from a distance, through his writings or personally. And it is truly right to be able to pay this tribute to him and to recognize that he was a soul who deeply sought God.

I am speaking in French because I believe we are a very global community, and those who come from non-English-speaking countries really feel that this space is made for all of us. Maybe some will speak in Portuguese, some in Spanish, because Mudimbe was a universal man, a global man.

I would just like to take this small moment of introduction to offer a short prayer, and this prayer I will divide into four small parts. First, I will read a short passage from Scripture. Then, I will read a small poem by Khalil Gibran. After that, I will offer a brief exhortation and a prayer.

As I just said, Mudimbe was a universal man. Zuba told us that Mudimbe had rather difficult relationships with the Church, with his faith. I was privileged to hear him share his story of entering and leaving the monastery. And I shared with Zuba that Mudimbe once came to visit me in Chicago. At one point, I was going to leave to fulfill my priestly duties. The chaplaincy had students, and I was supposed to celebrate Mass. And Mudimbe told me: “I’m coming with you.” I was surprised. He quickly reassured me: “No, no! I am not going to interfere. I won’t disturb you, Father. I will sit in the back, at the end of the church. I will read my breviary, and you will continue with your altar service.” And that’s exactly what he did.

So, I think what we are doing now, we are doing as believers, Christians, Catholics. We are doing it as Muslims, Buddhists. We are doing it as Africans, meaning with that ancestral faith that we carry, and that leads us to this strong belief that death does not actually end life. And that Mudimbe, in one way or another, will continue to live with us, inspire us, and push us forward. So, for those who are Catholic like me, and according to the traditions represented in this virtual room, I would like to begin this moment in the name of the Father, the Son, and the Holy Spirit. Amen.

Reading from the Gospel according to Saint John. We read from chapter 14, verses 1–4. It is written:

> Do not let your hearts be troubled. If you believe in God, believe also in me. My father’s house has many rooms. If that were not so, would I have told you that I am going there to prepare a place for you? And if I go and prepare a place for you, I will come back and take you to be with me, that you also may be where I am. You know the way to the place where I am going, the gospel, the good news of the Lord. Praise to you, Lord Jesus.

I said the second part would consist of just bringing to your attention a short poem by Gibran Khalil, whom I said to myself could have been a great friend of Mudimbe’s had they lived in the same epoch. So, I want to open this space and this moment by quoting from Gibran instead of quoting directly from Mudimbe who, as we all know, has written tremendously.

Because, you will agree with me, the words that you are about to hear sound like sharp truth written for Professor Mudimbe himself. Gibran says:

> Do not love half lovers,
> do not entertain half friends,
> do not indulge in works of half talented,
> do not live half a life, and do not die a half death.
> If you choose silence, then be silent.
> When you speak, do so until you are finished.
> Do not silence yourself to say something, and do not speak to be silent.
> If you accept, then express it bluntly. Do not mask it.
> If you refuse, then be clear about it, for an ambiguous refusal is but a weak acceptance.
> So do not accept half a solution.
> Do not believe half truths.
> Do not dream half a dream.
> Do not fantasize half hopes.
> Half a drink will not quench your thirst.
> Half a meal will not satiate your hunger.

I love these words by Gibran Khalil because they seem to refer to the giant V.-Y. Mudimbe, who did not go halfway, who went all the way when he believed in something. His quest for knowledge was something that he really took to the ancestors.

And if we are here now to celebrate his legacy, it is because we know and recognize him as a role model. We recognize his light will continue to shine and inspire many of us as we seek and try to produce knowledge about our peoples, our continent, and the world. And so we believe in meaning and we believe in eternity, just as Mudimbe did. And I think actually that is why even V.-Y. Mudimbe adopted most of us in the first place.

So, we are here because we loved a man whose earthly journey ended forty days ago, but whose spiritual strength will never fade when we are here, because we are men and women of faith, each one in their own way. Faith in life, faith in love, faith in friendship, faith in humanity, faith in God, You name it.

We are here because precisely forty days ago, someone we truly loved breathed his last breath, and closed his eyes to the light of the sun, only to open them on the other side of this life. We are his family and friends. We are his students and his mentees. We are his colleagues and heirs. We are also his sons and daughters, not always in biological terms but also in a spiritual and intellectual sense.

Everyone in this space can claim to have known V.-Y. Mudimbe, an elder now and assistant in one way or another, closely or from afar. His heritage, his legacy, is that of the mind. And that is why, again, we are gathering people from all over the world to commemorate his life. We have come together to celebrate the gifts of the life of Professor Mudimbe.

For those who had the chance to share with him about his faith, he made it clear that he knew how to draw a line between his intellectual quest and his spiritual thirst. When he came and (quietly) sat at the back of the Church while I celebrated the Eucharist, I could only remember the humility of a man whose experience of life had taught him how to be silent, how to listen to others, how to listen to God, how to listen even to the silence.

Elisio Macamo, University of Basel

Well, I will not speak about him in a personal capacity, even though I can claim that I have known him since the late 80s when I first bought his book *The Invention of Africa* and read it. It played a major role in my own intellectual development. So much so that ten years later when I wrote my PhD, it was basically drawing from his work.

Reverend Professor Toussaint mentioned the Gospel of John. I think that what Jesus says in that gospel, which he so eloquently interpreted for us, speaks to hearts that are troubled, offering not only reassurance but the vision of a home prepared, a place where love does not end and no one is forgotten.

So, we gather here tonight to honor a thinker whose passing leaves a silence only thought itself can begin to feel. Professor Mudimbe was more than a scholar. He was a force of intellect, subtle, rigorous, unyielding. Through concepts like *The Colonial Library* and *The Invention of Africa*, it revealed how deeply the structures of knowledge had been shaped to contain and misrecognize Africa. But it didn't stop the critique, Mudimbe's work pointed to something more demanding, the need to rebuild the disciplines, drawing from African worlds of meaning, from African voices and from African truths. He showed us that Africa was never lacking in thought, it was only lacking in recognition. And through his scholarship, he made the final case, if one was ever needed, that Africans can hold their own against anyone, not just by participating in global scholarship, but by transforming it, like he did. Professor

Mudimbe never sought applause, but his quiet audacity, his insistent on asking the other question, left a mark on all. We take ideas seriously. So tonight, I don't think that we are mourning alone. We mourn with books, with questions, with a flame he leads in our minds. May we carry it forward with courage, with care and with clarity. May he rest in peace, and may we honour him not only with our grief, but with our thinking. In a world of uncertainty. He lived with purpose.

In a time of noise, his presence brought calm. And now, as he walks a path we all as one day take, we take comfort in knowing that the way is prepared, that the rooms are many, and that there is a place for him as there will be for us. He has not vanished into nothingness. He has gone ahead. And though we grieve, we also give thanks for our life lived with honor, for the footprints he leaves behind, and for the love that continues to speak his name.

Thank you, and thank you, our Reverend Professor Toussaint and Zuba, my friend, for organizing this event.

Ainehi Edoro, University of Wisconsin-Madison

It's a privilege and an honor to be in this community today. And I think it's special that what connects all of us is the fact that we have in some way been touched by Professor Mudimbe. I'm not going to speak about the ways that Professor Mudimbe's ideas have entirely reshaped our assumptions and knowledge of African thought. I think I'm going to talk more about the personal encounters I had with him and the influence he had on me as a student.

I met Professor Mudimbe, in 2010 when I got to Duke University and his course titled "Sacre and Existentialism" was the first set of courses I took when I started my PhD program at Duke University. As you can imagine, a PhD program can be rough, especially your first year. You might have a lot of insecurities about what you know or don't know. The workload is also tough. So, this was all new to me. On top of that, I was always aware of my identity, I'm Nigerian. I was an African woman in an American institution trying to become an academic. All of those experiences were daunting and felt new to me. I realized that there were aspects of it that were going to be challenging, which is why I consider myself very lucky that Professor Mudimbe was literally one of the first spaces that I entered as a PhD student in academia.

He was a very special person, and you could tell from the ethos of the course. When he came into the class, the entire room would completely hush immediately because there was this sense that you were in the presence of someone powerful, someone who you looked up to and whom you understood the significance of their presence; that you were in a class where Professor Mudimbe, who wrote *The Invention of Africa*, was going to teach.

He had this very distinct look. He always wore black, and had his glasses on, which just made him seem like he was always paying attention to things that we weren't saying. When he comes to class, usually the board is in front and we are sitting in front of him. It's like a seminar-style room and there's a window on the left. Sometimes he would speak looking out the window, contemplating nature, and just speaking. And then other times he would turn toward us and reconnect with us. So, there was this kind of presence and unique performance of the self that felt very true, that was so distinct.

I was really in the presence of somebody who was special in this really lovely way. He was somebody who used the board a lot. And when I teach today, and there's a board in my classroom, I use it completely, mostly because of that initial experience I had with him. There was one day I thought about taking a photograph of the board in the class, because by the end of the (Professor Mudimbe's) class, there would be writings all over the entire board in Greek, in Latin, in French, in English. That just gave you a sense of the breadth and the depth of his knowledge.

As a doctoral student, sitting there and seeing the way that Professor Mudimbe embodied knowledge with such authenticity was something I never encountered in my entire years as a scholar; the way that somebody just connected with the ideas that he worked with and that he thought through. The class was titled Sacre and Existentialism. We began with Descartes' *Discourse on Method* and Husserl, and then we ended up being a nothingness, which is a massive tone. He then took us through this text, page by page, chapter by chapter, with a clear-mindedness and intensity. His love for Philosophy was palpable. The class was very open. No question was ever too rudimentary, or silly. He answered everybody with care and a way that made them feel that they were seen. So, for somebody who is so vastly knowledgeable but who can make students feel comfortable and welcomed into knowledge, especially in a discipline like philosophy where many students feel excluded from that kind of space of learning. Certainly, I felt that way.

But being in that class, there was a sense of welcoming that made you feel like, whoever you are, as far as you are here, you're doing the work every day, reading, trying, thinking; Look, we are a family and we're going to figure out the problem or the question, no matter how hard it is.

So, many people know Professor Mudimbe as a scholar, through his books. But I think there's something special about encountering a scholar through their teaching. Because, a teacher is a scholar, but also much more. That intimate moment where you're trying to shape minds and introduce people to ideas that might be really difficult, takes patience. And he had a lot of them. Later, I will find out that he is somebody who actually sees himself as very patient. He's talked about in interviews how his training as a Benedictine monk had instilled in him a very extraordinary capacity to be patient. This was visible in his classes with the way he spoke, the way he carried himself: *"We are not rushing anywhere. We're going to be here for 3 hours. Let's take our time to think and talk and explore texts."* I would often go to his office just to visit, and that shows the openness that he brought.

His office was filled with books, books from so many different traditions, forms, and languages. You could sense that this was somebody who really valued learning, heterogeneity, or "cosmopolitanness" in knowledge. I would go to him with all kinds of questions and problems. If I'm working on a paper and I've hit a roadblock, I would stop by his office and we would just talk. In certain ways, I would say that he felt almost like a kind uncle who was always willing to support and be helpful.

I just want to reiterate that as a Nigerian and African woman trying to make my way in the space of academia, it was important that I met somebody like Professor Mudimbe early run, because he was able to instill a certain type of confidence and support in me that I was going to hold onto all through my years. I just want to celebrate his life and say that he's lived such a full, and beautiful life. Though he's passed on and I already miss him, I do realize that I want to celebrate the fact that he lived a full life. Thank you very much for giving this space to share my experience with him.

Professor Gertrude Mianda, York University, Glendon

Thank you, Professor Zuba, and Professor Reverend Toussaint, for organizing us to celebrate Professor Mudimbe's life, and to remember who he was.

I'm not going to talk about Professor Mudimbe as a scholar, but as someone very close to my family and to me. In speaking about Professor Mudimbe in past tense sentences, I wonder where I can start. Since I know Professor Mudimbe did not want to be labeled as I think of him today, I hope he will forgive me for saying he was a true humanist. He believed in human beings regardless of race, gender, ethnicity, class, religion, sexuality, disability. He was opposed to injustice and discrimination.

He was a man of great humility. He did not put himself on a pedestal despite his international reputation as a brilliant and highly esteemed African scholar. He wanted me to call him V.-Y., but following the conventions of my Luba educational background, I used to call him Professor, which he did not like. In reply, he would tease me by calling me Doctor Mianda, or Professor Mianda. So, today I will simply refer to him as V.-Y. He was an approachable person who could engage in conversation with anyone.

I have had a constantly recurring image of him since he left this world. I see him with a glass of wine, sitting at his table, writing a few lines, Gregorian music playing in the background. I have had this image of him for years, since the day I regularly assisted him as he wrote his book *Le Corps Glorieux des Mots et des Êtres* in 1993. Did he always remain a Benedictive in spirit?

He kept saying that he was agnostic. One of the last times he was here in Toronto, I think was through Professor Pablo's Idahosa invitation to York University. Jean Pierre and I went to pick him up at Schulich Building. He was reading the Bible when he was waiting for us. We were curious. He told us it was a book that needed to be dissected.

For me, he was a mentor, an intellectual father, a big brother and a friend. In the early 1990s, when it was not easy to be accepted as a feminist in the academia or in my African and Congolese community, he was the first to support me. Those personal relationships between us began at my PhD defense, when he was my external examiner. After the Jury's deliberation, he offered me his novel *Les Carnets de Mère Marie Gertrude*. After having read it, I had to read each of the other novels. At my PhD defense, he asked me to hold on to what I believe because advocating for equity and equality for women as a human being was a good and just struggle. He kept telling me this several times. I will keep in my memory those long conversations we had about justice, gender inequalities, race and capitalism, our shared Luba traditions and customs, colonisation and Belgian colonisation in particular. When I look back, I think those conversations shaped my reading of his work in important ways.

Gaurav Desai, University of Michigan

I was his student and to me, he was *Mwalimu*. He was not V.-Y., he was not Professor, but he was Mwalimu, a master in the deepest sense of the word. I went to Duke as a graduate student to work with him, The *Invention of Africa* had come out and was the big news of the day, if not the decade, if not the several decades after. And I wanted to work with him. So, I went there, got to work with him most closely in the late 80s and 90s. I won't go into details in terms of his teaching and, the impact that he had on students, but I'll talk a little bit more about other professional networks that he introduced me to.

So, I would spend an enormous amount of time in or outside his office. We used to go outside and stand under the tree. And those were some of the most joyous conversations that I had and most educative and informative conversations. There was never a time, not once, over the several years that I worked with him when I showed up to his office and he said he was sorry that he was busy or if we could meet another time. He always took the time, to step out of the office and talk. And I was not the only person, he was working with other students in my cohort who also similarly got as much of his time as they needed. If he worked at home, he must have worked in the evenings and nights because during the regular school day, he was always in his office. So, you never had to worry about whether you would see him unless he was teaching in the classroom. You knew that if he was not in the classroom, he was in his office. So, he was always available. Some of his classes back then were not only populated by students like me who are in person, but very advanced at Zoom, he used to have some classes that were televised through a language lab network.

We would have guest speakers who would come and meet. This was also a time at which he was very actively heading SAPINA, *the Society of African Philosophy in North America*, and I assisted him with some of those projects. We brought in many speakers including people like Lucius Outlaw, Bogomil Jasinski. We met these people and worked with them at the main African Studies Association conference. So there was a series of years in which SAPINA organized two to three panels each year. And I was fortunate to help orchestrate some of those as well as the SAPINA newsletter that came out. Professor Mudimbe was very gracious. Not only did he include his students in some of that collective work, but he also helped publish some of us. So, some of my earliest writings of interviews with people like Richard Rorty and Nawal El Saadawi were published in SAPINA, and I was very grateful to him for that.

I had an interview with him in 1990, which was published in the journal *Kalalu*. It has been 35 years since that interview. But in order to recollect that, I went back and reread that interview just to refresh my mind. I noticed that one of the questions that I had asked him was about death and partying. Because, I had heard that he had been misdiagnosed with a terminal illness at one point earlier on in his life. So, I asked him about it. I want you to hear, since we have not heard from Mudimbe himself so far yet. I wanted to voice his own words from that interview. I asked him about death and how he thought about it back then. This is what he said:

> "I would think that there is a complementarity between the ritual regularity of the Benedictine life, which is divided into three parts of eight hours, eight hours of prayer, eight of sleep, and eight hours of intellectual work and manual labor, distraction, physical exercise and so on. That's one thing. Another thing is that one of the most interesting things about the Benedictine tradition, from my viewpoint, is that these people are, as they claim, very special. They reproduce themselves by integrating new members, new adults, new young people into a philosophy, into a tradition, by giving them a simple motto: *Ora, y Labora* (Pray and Work). And this means you can do whatever you wish after your education and integration in the order. Nothing is excluded and everything is possible. You know that you belong to a tradition that goes back to the very foundation of Western monasticism. And you also know that after your time, this tradition will continue. So, in many ways you think, you live *sub specie aeternitatis* (from the viewpoint of eternity). The time is there, yet you transcend it thanks to a spiritual and genealogical affiliation. The accident that happened to me was a misdiagnosis, a case of an incompetent Belgian Dr. in Lubumbashi and also another one in Switzerland, in Geneva, both of whom told me that I had bone cancer and that I was dying. Well, how do you respond to that? To begin complaining or crying? So what? My reaction was to keep myself busy and not to think about this diagnosis. The best way for me to keep busy was to write. Since I was not teaching, I began writing three completely different things, a collection of poetry, a novel and a book of theoretical essays. I could shift when I was tired of dreaming about a novel to something more solid intellectually and check my reasoning. Then when I was tired of that, I could write a poem. And at the same time, I had with me my two children.: my eldest son came from Zaire and a goddaughter of mine from Belgium. So, I was very busy.

So, we are of all, of course, very grateful that it was a misdiagnosis and that he had several years of a worthy life ahead of him. But I wanted to share those words about passing from the Master himself. May he rest in peace.

Alírio Karina, Université of Warwick

I'm very grateful to be here among so many people who cares so deeply for Professor Mudimbe. I will be brief in my own remarks. I did not have the privilege of meeting V.-Y. Mudimbe the man, and I must say I feel quite envious of all of us here today who had the chance to know the man behind the books. Instead, I met V.-Y. Mudimbe, the author, a series of times.

First as a young undergraduate student at the University of Cape Town, where he was not on my curriculum, but he was everywhere in the notes, most often in that citation to the title of invention and idea that we have all come to roll our eyes at. Yet, thinking back now that strange, lazy citation allowed Professor Mudimbe's charisma to reveal itself to me as a nineteen-year-old who was seeing all sorts of other titles. Yet, there was something there and it allowed it to have an effect on me and to draw me into the real work. I returned to his work time and time again through my doctoral studies since then. I know I always felt too shy to bother the great professor with an e-mail which I now deeply regret. But the shyness led me to return to the books to seek out the enigmas that perplexed me and that seemed so essential to his thinking.

And, what I found in the books was a remarkable gift for me as a young thinker, especially as someone wanting to engage the theoretical questions shaping African thought. As a young person in the African continent, surrounded by debates that seemed to be trapped in a kind of machinery of post-colonial anxiety, Mudimbe's writing offered me a sort of schematic for navigating this machinery. It revealed a set of questions I didn't know were even possible to ask. His work did so with a profound humor and playfulness I hadn't realized we were allowed to have as thinkers. I still remember the very first time I read *The Invention of Africa*, which I barely understood, and being amazed at the poison skewering Carl Sagan. How funny that passage still is! Also how clear it was that Professor Mudimbe was holding back!

And as I learned to ask more questions, I found he had, across his work, laid the groundwork for answering nearly all of them. I found myself returning more to his work than even to some of the contemporary African theorists that claimed to have surpassed it. And eventually, when I had absorbed enough of his questions that I could meaningfully ask my own, I still continue to find in his work a set of orientations that undermine easy answers and push to productive ends.

Mudimbe began his inquiry in what was a bereft theoretical landscape for African thought. His work made a peerless contribution to it, without which I believe it would have remained one. I think I can speak in one voice for all of us in expressing my gratitude for how he has made my thinking possible and created a space in which we can think common questions. So thank you, Professor Mudimbe, for your work, and for bringing us together.

Zubairu Wai, University of Toronto

I want to start by saying that my relationship with Professor Mudimbe started by accident. I was a graduate student at York University in Toronto. I had survived the Sierra Leonean civil war. So, I wanted in my doctoral studies to really try to understand why is it that when I was growing up in Sierra Leone, we used to say "Saloona peace country" (Sierra Leone is a peaceful country). Then, all of a sudden, we degenerated into this killing of each other. Then the war ended, and everybody went back to being nice to each other. It's kind of crazy.

So, I was trying to understand that. Then I started reading about the war, and I realized that academic accounting of that war was not capturing my experience as someone who had lived through it. So, there was a dissonance. One day, a colleague and I were at the York bus stop expressing our frustration with the way people write about the countries that we come from, the regions that we

come from. It was a colleague from Bosnia Herzegovina. And a Professor who was standing behind told me: "you have to read Mudimbe". I was surprised, I didn't know him. I had never heard of him before. She basically (told me): "you have to read *The Invention of Africa*". I didn't get on the bus. I went to the library and got *The Invention of Africa*. For the next two days, I poured over it. I was so pumped because some of the language was so cryptic, but in some places like Alírio was saying, it was so funny as well. So, I sent him an e-mail and telling him "I don't know if I understand what you have written, but this is what my doctoral dissertation is, and I think that you will be the person to guide me through this amazing stuff." He responded that same day.

We started having this back-and-forth conversation, but via e-mail. And then finally, at some point he said he was going to be in Toronto. So, I'd finished writing the proposal and sent it to him. I still have the proposal that he brought back to me with his handwriting all over it. I have kept it to this day.

When he came to Toronto for the defense, that's when I won his friendship and that friendship grew. So, our relationship had grown to such a point that Justin Bisanswa started calling me V.-Y. Mudimbe's son. That's not something I took lightly, not son in the physical sense, but as he (Mudimbe) would refer to Professor Mianda as an intellectual daughter. I saw him as an intellectual father. And some of the work that I have done has always been sitting on his shoulder in order to be able to ask the kinds of questions.

Similarly to what Karina (mentioned earlier) in relation to how she would go back to him and it allows her to be able to pose her own questions. One thing for me is that everything else that I read, even with decolonial people such as Mignolo and others, I had already found it in Mudimbe. So, I take Mudimbe very seriously. I want to end with the final section of the afterward to the book that we published last year. Because, I think it captures the kind of gratitude that I want to express, which I can't express off the cuff. So, bear with me. So, to end, I said :

> To conclude, allow me in three registers to sanction a way of honoring a lifetime of intellectual labor and achievement. First, an appreciation of your extraordinary passion and commitment to Africa and the remarkable contribution your scholarship represents for African systems of thought. As attested by this collection of essays, your vast and expansive body of work, the singularity of your voice, the prescience of your interventions, and remarkable contributions to numerous bodies of scholarship in fields such as philosophy, anthropology, literature, post-colonial studies, literal criticism, and African Studies more broadly, have not only opened up numerous vistas in the social and human disciplines, challenging the way they encounter and construct Africa as an object of discourse, but have also brought to our consciousness new ways and reasons for developing additional strategies for engaging the discursivities of the modern disciplines, their modalities, trends, fetishes, possibilities and limitations, as well as ways of pluralizing their sources and rethinking their epistemic region of possibility, how they encounter Africa and construct it as an object of knowledge, the discourses they make possible and the implications that this have for the continents and its people. Furthermore, your work has challenged us to take a fresh look at the African condition. The set of historical and contemporary circumstances that have connived to constitute it as such and to be epistemically vigilant in the way we produce knowledge about it and proposed strategies for its rejuvenation. Second, a recognition of your remarkable brilliance and powerful erudition as a thinker in a class of your own, as well as your extraordinary humility and generosity of spirit. Someone recently remarked that African philosophy can broadly be divided into two epochs: before and after Mudimbe. This is not an exaggeration. As has already been noted, the impact of your work in this regard has been unrivaled. Every major philosophical debate in African philosophy, and indeed every major text in the field since the 1980s has been influenced by your work, especially *The Invention Of Africa*. For more than four decades, you held a touch and illuminated blind spots through various critical engagements, archaeological excavations, and genealogical explorations of colonial modernity, and especially the discursivity of the modern disciplines for and about Africa, offering conceptual and methodological lessons for Africa and the disciplines. This

is indeed a magnificent accomplishment, and it speaks to the power of your intellectual authority. It's the actualization of complex intellectual processes that qualifies disposition and testify both to your orthodoxy and subversive intentions and the transdisciplinary demands of your scholarship. I stand in awe of your brilliance and breathtaking erudition, and the measure of your extraordinary humility and generosity. Finally, a celebration of your exemplary accomplishment, an extraordinarily impactful contribution to African systems of thought, and in various disciplinary fields. The prolificity of your intellectual output, the complexity of your ideas, and your ethical commitment to Africa are all reasons to honor and celebrate you. For decades, you challenged us, you inspired us, and you showed us ways of proceeding by holding up lights to illuminate blind spots. From this angle, we can only celebrate the remarkable archive that your scholarship and intellectual vocation represents and the ethical lessons it offers, the critical challenge it poses, the discerning grounds and principles for manners of inscription in the social and human disciplines. Gratitude, one can only acknowledge the measure of your exemplary commitment to Africa, admire the quality of your discipline, practice of the disciplines, and appreciate the value of your extraordinary humility and generosity. This is an indelible mark. It is an unpayable debt that we owe you.

Zubairu Wai.

Professor Jean Paul Biruru, University of Lubumbashi

Thank you very much for this opportunity you've given us, to be able to share in this grand event, centered around a truly remarkable figure. Remarkable, and yet, as far as I'm concerned, I didn't really have the chance to get close to him. But there were at least two events, two things that drew my attention to him.

First, around 1976, when I was starting university, he was already a Professor in our faculty here in Lubumbashi. He was someone I saw quite often in the hallways, in the classrooms. And his presence, his demeanor, his comportment, his way of life, all of that was enough to captivate my attention. I couldn't take his classes since I wasn't studying Romance literature, but I never missed any of his lectures. That time was profoundly significant, because it was the first generation of Congolese professors after the missionaries and the white professors who had been in our faculty. It was the beginning of a generation of great Congolese scholars. Along with him, we knew other major names, like Professor Kä Mana (Godefroid Kangudie Tshibembe) in Philosophy, Professor Célestin Dimandja in History, and Professor Mufuta Thsimanga, who later became my mentor in African literature. It was a time of great minds. But he stood out through the way he worked, through his intellectual independence. He carved out a unique path that drew everyone's attention. So I watched him from a distance, full of admiration. I'm deeply happy to be here, to learn from those who were close to him, those who engaged deeply with his work. He was an immense figure, so immense that he transcends Congo and even Africa itself. It is a privilege for me to contribute, in my own way, to expanding this space that he opened up for Africa in the world.

The second episode that brought me closer to him was the fact that he served as Dean of our faculty. I believe I had just arrived when his term ended. And imagine, years later, I became the seventeenth Dean of that same faculty. So, it was with a very particular emotion that I assumed that role, sitting in the same chair I had once seen him occupy, at the same desk where he used to work. Holding that position filled me with emotion. I ended up serving the longest term of any Dean in the history of our faculty. The regard I held for him had a significant influence on how I managed the faculty. There were stories, anecdotes told about him. He was a very unique intellectual. He might have had disagreements with colleagues, but he would never argue in person. He engaged intellectually. He would write, and the other would respond in writing. These were battles of ideas, not hallway scuffles or office confrontations. That's the legacy I tried to uphold and promote as Dean. By then, the faculty had grown significantly, probably ten times larger than in his time. Still, I made sure to emphasize those same values when speaking with my colleagues: "This is the image, the legacy that Mudimbe left us. University professors, intellectuals, must not clash in public or private. Rather,

they must engage through ideas, through intellect. That's how we express who we are, how we challenge one another." This deeply marked me. I never stopped reminding my colleagues of that approach. That's the example I carried from Mudimbe.

As I progressed in my research, as a linguist and Africanist, I gradually moved toward Congolese literature and Francophone literature. That's when I started engaging with some of his works: his novels, poetry collections, and so on. And slowly, I began to understand the unique place he occupied, and still occupies, in the history of Congolese Francophone literature.

In the 60s, 70s, and even the 80s, Francophone literature from Congo was marginalized, overshadowed by West African Francophone literature. Because of Belgian colonization, Congolese literature wasn't valued or recognized. It was barely reviewed, barely visible. But then Mudimbe came along with his writings and opened up that literary field, placing it on the public stage, within the broader landscape of Francophone literature across the continent. He brought Congolese literature into continental and even global recognition. That is something we must absolutely acknowledge, and for which I am deeply grateful. Because through the course of my own research, I ultimately chose to work on Congolese literature. That led me to highlight his most important novels and major works in an anthology I contributed to, edited by Professor Dr. Vilicis in Georgia (USA). Later, I published my own book, *Histoire Abrégée de la Littérature Francophone Congolaise* (*A brief history of Congolese literature*), where I gave him a very special place, in recognition of the critical role he played in opening up the field of Francophone Congolese literature.

© RAW Material Company, 2025 – Photographie issue des archives visuelles de l’institution. Tous droits réservés.

Les savoirs protecteurs : terrains, expériences et pratiques dans la lutte contre les violences en Afrique

Cheikh Sadibou Sakho
Anthropologue et sociologue
Université Gaston Berger, Sénégal
cheikh-sadibou.sakho@ugb.edu.sn

Firmin Mbala
Spécialiste des droits humains et du développement international
mbalafirmin@gmail.com

How to cite this paper:
Sakho, C. S. & Mbala, F. (2025). Les savoirs protecteurs : terrains, expériences et pratiques dans la lutte contre les violences en Afrique. *Global Africa*, (10), pp. 108-115
https://doi.org/10.57832/szjk-g704

Published: June 20, 2025

© 2024 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

À l'heure où les violences sociales (au premier rang desquelles les violences sexistes et sexuelles) s'exacerbent un peu partout en Afrique[1], la nécessité de penser les savoirs qui les structurent et en impulsent les dynamiques s'impose. Elle (re)place au cœur de l'actualité la question des savoirs protecteurs comme une problématique à prendre urgemment en charge pour encadrer, enrichir et fertiliser les multiples initiatives et dynamiques de lutte contre les violences basées sur le genre (VBG) et leurs effets sur les sociétés. Nous appelons savoirs protecteurs les connaissances, les techniques, les usages, les procédés, les innovations, les pratiques, entre autres, qui résultent des expériences, des initiatives, des recherches et expérimentations, socio-culturellement ancrées et fructueuses d'acteurs et d'actrices engagé·e·s au quotidien dans la lutte contre les VBG. Ces savoirs, souvent issus des interactions entre les acteurs/actrices locaux/locales et les travailleurs/travailleuses sociaux/sociales[2], donnent des compétences, des capacités (Sen, 1999) et des aptitudes qui permettent aux communautés et aux individus de prévenir

1 Même si plusieurs des terrains représentés ici sont ouest-africains, la réflexion transversale de ce numéro sur les problématiques des savoirs protecteurs dans la lutte contre les VBG a bien une portée/vocation continentale.

2 Le terme s'entend ici plus largement que dans l'acception relative au métier de travailleur social. Outre le travail social comme domaine professionnel, le terme intègre également toutes les initiatives et actions des acteur·trice·s qui travaillent en lien avec les populations locales, et sur des thématiques sociales, sur les terrains.

l'apparition de violences, une prise en charge réparatrice et régénératrice lorsqu'elles surviennent et de construire leur résilience. Ils représentent une voie médiane entre les approches traditionnelles et les modèles importés de réponse aux VBG.

Se constituant par hybridation ou par invention, ces savoirs visent à répondre de manière plus ancrée et plus contextuelle aux enjeux locaux, tout en mobilisant des outils conceptuels et des pratiques potentiellement voyageurs. Ils s'épaississent en particulier par la complexité et la transformation continue des logiques et des pratiques que recouvrent les violences sociales[3]. Ils sont attentifs aux codes et aux modes diversifiés de justification et de légitimation sociale desdites pratiques ; ce faisant, ils se projettent avec plus de discernement sur les modalités matérielles et immatérielles de lutte contre celles-ci.

Malgré les atouts théoriques et pratiques des stratégies de lutte contre les VBG, leur reconnaissance et leur valorisation restent entravées par des débats épistémologiques et politiques souvent polarisés. D'un côté, certains célèbrent avec une ferveur nostalgique les savoirs endogènes, dénonçant l'échec des savoirs occidentaux, jugés inadaptés aux réalités locales. De l'autre, l'on croit toujours en l'universalité des montages épistémiques qui fondent les interventions de développement. Les savoirs protecteurs émergent comme une sorte de troisième voie de la lutte, hybride, créative et pragmatique, qui mérite d'être examinée en profondeur pour en thématiser le potentiel heuristique ainsi que les pouvoirs opératoires (en matière d'appropriation communautaire et de mise à l'échelle dans le cadre de politiques publiques locales ou nationales dédiées à la lutte contre les violences sociales, celles sexistes et sexuelles en priorité).

Ce numéro spécial de *Global Africa* se propose d'explorer ces savoirs protecteurs, non pas comme une simple alternative aux modèles dominants, mais plutôt comme une praxis décoloniale (Mignolo & Walsh, 2018) en ce qu'ils valorisent et institutionnalisent des expériences de soin et déconstruisent des structures de pouvoir et de violence dont certaines ont des traces coloniales. Il s'agit alors de tenter de comprendre comment ces savoirs protecteurs se construisent, se diffusent et se transforment lors des interactions quotidiennes entre les communautés locales et les acteurs (externes ou non) qui interviennent dans leurs contextes. En somme, il s'agit de prendre au sérieux les vertus épistémiques et pragmatiques des dynamiques locales de lutte contre les violences sociales en Afrique (les VBG en particulier), sans tomber dans le piège du romantisme culturel ou du scientisme naïf incapable de se penser en contexte et de penser ses attaches sociales. Cette prise au sérieux des savoirs protecteurs se veut, bien entendu, critique car même si ces savoirs paraissent plus adaptables pour adresser les défis locaux, il ne faut pas perdre de vue qu'ils demeurent des constructions sociales. Sous ce rapport, ils n'échappent pas à la conflictualité des arènes sociales locales et ne sont pas, pour ainsi dire, « immunisés » par défaut contre les risques de reproduction et de maintien de certaines dynamiques problématiques de pouvoir entre les acteurs locaux eux-mêmes et les acteurs externes.

Les VBG comme l'expression d'un champ épistémique patriarcal

Constitutives d'un phénomène social pluriel et complexe, les VBG expriment l'activation de rapports sociaux et de domination qui se manifestent et se vivent dans toutes les sociétés. En cela, elles peuvent être considérées comme des quasi-invariants anthropologiques de la vie sociale et du vivre-ensemble. Bien que généralement composées de faits empiriques ou symboliques distinguables, les VBG n'en sont pas moins des pratiques sociales (Shove & Pantzar, 2012) historicisées, c'est-à-dire des pratiques sociales sédimentées dans les imaginaires, les croyances, les « vérités » historiques, etc. C'est pourquoi il importe de les voir comme des points de vue sur le monde (Viveiros de Castro, 1998 ; 2009) et comme des rampes d'actions sur lui.

3 Le terme VGB, par exemple, regroupe des pratiques diversifiées (violences conjugales, excision, contrôle de la mobilité, dépendance économique, violences psychologiques, charge mentale, violences sexuelles, etc.) qui n'obéissent pas aux mêmes logiques de légitimation sociale ; ainsi, il faut également réfléchir à ces logiques pour lutter contre les différentes pratiques visées.

Dans les configurations sociales patriarcales, les savoirs dérivent fondamentalement d'un champ (Bourdieu, 2022) épistémique (et donc politique et économique) obéissant à des modalités particulières d'attachement au monde. En général, constituées de manières de penser, de manières de (res)sentir, de manières d'agir, etc., ces dites-modalités portent et légitiment les logiques et les dynamiques de production et de reproduction de la domination masculine. Un tel champ représente un système de savoirs dans lequel sont engendrées puis normalisées – voire naturalisées – les valeurs, les normes, les règles, les idées, les pratiques, etc., qui fabriquent les inégalités sociales, en particulier les inégalités entre les sexes. Le champ épistémique patriarcal forme ainsi une sorte de matrice de subordination et de soumission des femmes aux hommes, dans leur diversité. Il fait donc référence à ces espaces sociaux matériels et immatériels où les savoirs sont produits, validés, protégés, transmis et partagés en fonction de structures de pouvoir sexuellement asymétriques et dédiées au service du privilège masculin (McIntosh, 2019 ; O'Brien, 2009).

Concernant plus directement les VBG, cette notion de champ épistémique patriarcal implique que les pratiques sociales qui les portent sont enchâssées dans des systèmes de savoirs et de croyances qui se vouent au maintien et à la reproduction des schèmes d'action du continuum patriarcat – hiérarchie de genre – domination – oppression – violences – inégalités de genre. Ce champ, il faut le dire, intègre les dynamiques de résistance et de lutte pour l'émancipation des femmes et des filles qui émergent et mobilisent dans les espaces sociaux mais, en général, il les phagocyte comme des intrants de sa propre consolidation. Ce qui entrave pour beaucoup le succès de ces dynamiques qui finissent par abandonner leurs ambitions transformationnelles. Le continuum évoqué se traduit alors par des idées sur le monde et des pratiques sociales profondément ancrées, avec des conséquences souvent désastreuses pour les femmes et pour les filles comme les montrent, année après année, les actualisations quantitatives et qualitatives de l'état d'avancement de l'objectif de développement durable (ODD) numéro 5, fixé par la communauté internationale et dédié à promouvoir l'égalité des sexes[4].

Prendre la pleine mesure de ce qui précède, c'est convenir de la nécessité de repenser en profondeur les savoirs (comme matrices cognitives et comme ensembles des connaissances acquises), ainsi que les valeurs, normes et institutions qui les portent et dont ils sont féconds, qui contribuent à la reproduction des VBG. L'enjeu principal que cela comporte est une transformation épistémique favorable à l'instauration d'une société moins violente à court et moyen terme mais visant, à long terme, le démantèlement pur et simple des logiques toxiques des violences patriarcales.

Penser les typologies « habituelles » des savoirs

Considérant, comme écrit plus haut, que les pratiques sociales (les VGB en particulier ici) sont historicisées par les savoirs, il apparaît évident que le premier défi auquel doit s'attaquer l'ambition de la transformation épistémique en question est celui des présupposés et des évidences de la typologie classique des savoirs. En effet, aucune typologie n'est neutre du point de vue de ses effets sur les sociétés et sur les interactions de connaissance et d'action qui y ont cours. Les typologies reflètent et charrient toujours des prises de position, des hiérarchies implicites, des rapports diversifiés de pouvoir, etc. C'est pourquoi il importe de s'en distancier pour les soumettre à l'exercice d'une problématisation critique qui éprouve les catégories établies. Dans cette entreprise, il faut signaler par précaution qu'il est difficile de trouver dans la littérature scientifique en sciences sociales une typologie précise, stabilisée et partagée des savoirs. Toutefois, nous pensons qu'il convient, pour une claire vue, d'organiser ce qui ressort de la multitude d'écrits sur la question en deux approches de typologisation des savoirs : une approche théorique à tendance universaliste et une approche empirique à tendance relativiste.

Dans le cadre de l'approche théorique à tendance universaliste, on peut considérer que les savoirs sont typologisés suivant un mode idéaltypique. Nous proposons de les distinguer en trois grands groupes. D'abord, les *savoirs théoriques* qui se constituent par la cumulation, la codification et la fixation relative de connaissances ou d'aptitudes acquises par la formation ou l'expérience dans un ou des domaines d'intérêt particuliers. Ces savoirs sont en général fixés (plus ou moins relativement)

4 https://www.un.org/sustainabledevelopment/fr/gender-equality/

et codifiés en vue de leur reproductibilité et de leur transmission, notamment par l'enseignement formalisé ou non. Ensuite, les *savoirs procéduraux* qui se composent des connaissances acquises par l'expérience d'application de prescriptions pour la réalisation de tâches définies (apprentissages et pratiques donc). Ces savoirs sont des répertoires de compétences acquises par enseignement ou entraînement : ils permettent d'appliquer des techniques, des méthodes, etc., dans le cadre de procédures devant aboutir à des résultats pragmatiques. Comme les premiers cités, les savoirs procéduraux sont généralement objet de codifications (souvent rigides d'ailleurs) qui permettent leur transmission. Enfin, les *savoir-faire sociaux* qui sont principalement représentés par ce que l'on appelle communément le « savoir-être ». Ils regroupent les expressions diverses des attitudes socialement attendues des sujets sociaux dans leurs contextes d'interaction. Les savoir-faire sociaux sont complexes et s'incorporent dans des codes, des normes, des valeurs, des représentations, des croyances, des mythes, etc. Situationnels et relationnels, ils sont codifiés mais demeurent adaptables (donc sont sujets aux influences et aux transformations) et sont transmis par les schèmes dynamiques d'enculturation.

L'approche empirique à tendance relativiste, pour sa part, peut être illustrée à travers une analyse des savoirs qui se révèle dans le monde des acteurs du développement, en Afrique subsaharienne en particulier. En effet, les terrains du développement voient souvent être opposés les *savoirs endogènes*, perçus comme traditionnels et locaux, et les *savoirs exogènes*, associés aux modèles importés par les organisations non gouvernementales (ONG) et les institutions internationales. Quoique vieille, cette vision dualiste et foncièrement ancrée dans les idéologies évolutionnistes du progrès n'en demeure pas moins opératoire lorsque l'on considère ses influences sur les pratiques concrètes et locales des « développeurs », dans les contextes « à développer ». En effet, elle y détermine et y légitime des logiques soit d'adaptation desdits savoirs exogènes aux réalités locales, soit d'intégration desdits savoirs endogènes aux activités de développement initiées. C'est ce que révèlent, par exemple, les débats et les controverses autour des *Traditional Ecological Knowledge* (TEK)[5] et de leurs supposés effets sur une sorte de protection rituelle des contextes écosystémiques qui les environnent (Barrière & Barrière, 2007).

Si elles sont commodes, les deux approches de typologisation présentent des insuffisances significatives. La première approche est fragilisée par son caractère idéaltypique qui procède, d'une part, par stylisation et, d'autre part, par découplage entre les savoirs et les pratiques sociales qui les portent et dont ils sont féconds. Le biais épistémologique est là flagrant : les savoirs sont désincarnés, parfois positivisés, alors même qu'ils sont foncièrement en dedans et en dehors des interactions sociales et des processus cognitifs dont ils sont censés rendre compte. La rigidité classificatoire de la deuxième approche est polarisante. Sans compter sur le fait que cette typologie est généralement portée soit par un radicalisme militant, soit par un raisonnement en silo.

En effet, on voit d'un côté une démarche militante qui célèbre les savoirs endogènes comme une voie de rédemption pour les autochtones opprimés par la machine développementaliste. Selon cette perspective, les savoirs locaux, longtemps marginalisés par les modèles occidentaux, doivent être réhabilités pour permettre à l'Afrique, en particulier, de retrouver son autonomie culturelle et politique. Dans le contexte actuel de la montée en popularité des néo-souverainismes, portés notamment par les réseaux et les mouvements sociaux, certains auteurs célèbrent avec enthousiasme les savoirs endogènes africains, les présentant comme des recours présumés efficaces, mais torpillés par l'entreprise coloniale et l'indolence des politiques publiques africaines. Cette façon de voir, bien que séduisante, est obérée par les écueils du romantisme culturel, idéalisant les pratiques traditionnelles sans en questionner les aspects problématiques.

De l'autre côté, les plus sceptiques dénoncent les échecs des savoirs exogènes, jugés inadaptés aux réalités locales (Olivier de Sardan, 2021). Cette perspective critique les modèles importés par les ONG, qui seraient plaqués sur des « terrains africains » sans comprendre les contextes locaux. Les savoirs exogènes, supposés être portés par des acteurs étrangers, échoueraient à s'enraciner dans les communautés, faute de prendre en compte les résistances locales et les dynamiques sociales

5 Pour des informations à ce propos : https://www.nps.gov/subjects/tek/description.htm#:~:text=Traditional%20Ecological%20Knowledge%20(TEK)%20is,environment%2C%20handed%20down%20through%20generations%2C

spécifiques. Cette vision omet malheureusement la circularité « glocale » des prétendues dynamiques communautaires. Elle sous-estime ainsi clairement la capacité des acteurs locaux à s'approprier et à transformer des savoirs qui leur viendraient d'acteurs exogènes à leurs milieux.

Dans tous les cas, la seconde approche (empirique), même si elle contextualise plus clairement les interactions sociales autour des savoirs, essentialise les savoirs endogènes, les réduisant à des réalités sociales authentiques, pas ou peu sujettes aux variations, tandis que les savoirs exogènes sont dépeints comme des impositions étrangères, déconnectées des histoires et des expériences sociales locales. On perçoit ici une insistante tendance à homogénéiser des éléments disparates et articulés. Cette approche implique une typologie qui ignore les hybridations et les réappropriations qui se produisent constamment sur les terrains sociaux où les savoirs circulent, s'influencent, se teintent mutuellement et s'interfécondent. Elle tend à enfermer les débats dans des oppositions, où les savoirs endogènes sont soit célébrés comme des pistes lumineuses d'intelligence du social ou des leviers magiques pour l'opératoirisation des initiatives de développement, soit rejetés comme des obstacles au progrès.

Les savoirs protecteurs : une catégorie décoloniale de savoirs robustes pour agir contre les VBG

Si l'on admet que les pratiques sociales de violence historicisent les savoirs autour des VBG dans les contextes sociaux, on ne peut alors pas se satisfaire de l'impuissance heuristique et pratique de la typologisation des savoirs décrite. En effet, les différentes catégories typologiques vues empêchent de saisir en profondeur la complexité des dynamiques à l'œuvre pour constituer les savoirs pluriels autour des VBG en général, et en particulier les savoirs permettant de mener des actions efficaces de lutte contre de telles violences et leurs dramatiques effets sur la vie des personnes concernées. C'est pourquoi une approche novatrice, située et engagée sur les savoirs, s'avère nécessaire pour faire percoler au travers des pratiques sociales de soin dont les sociétés entourent les victimes de VBG, les savoirs qui les portent et dont elles sont fécondes. Cette approche invite à dépasser les dichotomies réductrices (même celles qui se veulent bienveillantes) pour explorer les dynamiques complexes qui sous-tendent la production et la diffusion des savoirs sur lesdites pratiques sociales de soin en Afrique : les *savoirs protecteurs*.

En prenant au sérieux les interactions entre les parties prenantes des VBG (tous les acteurs concernés) et les communautés locales plurielles, comme ses cadres sociaux de sens, l'approche par les savoirs protecteurs offre des possibilités de compréhension et de développement d'outils matériels et symboliques, pertinents selon les contextes, pour la lutte contre les VBG et pour la transformation des conditions socio-symboliques qui les produisent. Elle ouvre la voie à une épistémologie décloisonnée, inclusive et décoloniale (Mignolo & Walsh, 2018), qui reconnaît la valeur des savoirs locaux sans les essentialiser, et qui valorise les hybridations et les réappropriations vues comme étant des sources d'innovations et de changements féconds.

Les savoirs protecteurs sont constitutifs d'un dispositif pluriel, dynamique et socialement opératoire qui, non seulement, donne sens aux pratiques sociales de violences, mais aussi et surtout s'instille dans les pratiques diversifiées qui permettent leur prise en charge globale au sein des communautés où émergent les VBG. En tant qu'ensembles articulés de connaissances et de pratiques qui actualisent concrètement les enjeux intersectionnels (Crenshaw, 2023) des pratiques sociales de violence, ils constituent des propriétés émergentes des interactions entre les acteurs qui œuvrent sur les terrains de la prise en charge des violences sociales et parmi lesquels on peut retenir les populations, les travailleurs/relais communautaires, les leaders religieux, les autorités coutumières, les personnels de soin, les ONG, les chercheurs, les universitaires, les activistes, les acteurs du système judiciaire, les acteurs des organisations communautaires de base (OCB), etc. Ils constituent des sources et des ressources d'innovation et d'action pouvant sensiblement contribuer à renforcer la prévention des violences, la prise en charge des victimes/survivantes et leur accompagnement vers le rétablissement et la résilience.

De ce point de vue, les savoirs protecteurs ne s'appréhendent véritablement que par induction à partir de leçons empiriques ancrées. Ils ne sont ni endogènes ni exogènes, mais se forment comme le produit d'un continuel processus en tension d'hybridation et de réappropriation des pratiques et des savoirs des acteurs (des milieux locaux ou non) concernés par la prise en charge des VBG. C'est cette caractéristique principale qui fonde leur robustesse, leur pragmatisme, leur dynamisme et leur adaptabilité ; les rendant ainsi plus aptes à répondre aux besoins spécifiques de soin des communautés en exploitant « ce qui leur est propre » en articulation avec « ce qui leur vient d'ailleurs ». Pour illustration, les centres d'accueil des victimes de VBG qui combinent des approches médicales et psychosociales inspirées des modèles internationaux avec des pratiques locales, comme l'implication dans les soins des leaders communautaires et des relais communautaires (notamment les *bajenu gox*[6] au Sénégal) génèrent des savoirs protecteurs. À l'évidence, les savoirs protecteurs transcendent les dichotomies homogénéisantes habituelles. Ils ne se laissent saisir que de manière moniste ; perspective au travers de laquelle il appert clairement que les savoirs sont dans les pratiques, lesquelles sont, à leur tour, dans les savoirs. Autrement dit, savoirs et pratiques font partie d'un système social complexe dans lequel les éléments indissociables sont enchâssés tant sur le plan matériel que sur les plans représentationnel et symbolique.

En outre, les pratiques empiriques observées sur les terrains locaux en Afrique de l'Ouest, en Afrique centrale (Cameroun notamment), comme dans la région des Grands Lacs, montrent que les savoirs protecteurs ne sont pas uniquement des dispositifs d'action contre les VBG. Ils sont aussi de véritables leviers de transformation sociale, capables de remettre en question les légitimités sociales et les rapports de pouvoir asymétriques entre les genres et entre les catégories sociales[7]. Mais également, et peut-être plus fondamentalement, les savoirs protecteurs indexent les hégémonies épistémiques qui structurent les positions scientifiques, politiques et pratiques sur les savoirs, en particulier dans le monde des acteurs du développement. Les savoirs protecteurs rompent radicalement avec le dualisme naturaliste qui fonde les logiques typologiques des savoirs de même que les initiatives (engagées au nom desdites logiques), pour agir sur les sociétés. En cela, ils sont attachés aux enjeux et aux urgentes exigences de décolonialité qui sont aujourd'hui au cœur de l'actualité des transformations politiques et socioéconomiques en Afrique.

Comme outil d'importance pour pen(an)ser de manière décoloniale les VBG et leurs effets dans les sociétés africaines, les savoirs protecteurs vont au-delà de la critique des idéologies d'universalité et d'universalisation des perspectives dominantes sur les savoirs. Ils sont pleinement des modalités d'opérationnalisation et d'opératoirisation des pratiques sociales efficaces contre les violences sociales et déjà à l'œuvre dans les contextes. Une telle piste de détricotage des colonialités invite à reconsidérer les manières dont les savoirs sont produits et validés sur les « terrains à développer ». Elle met en lumière les dynamiques de pouvoir qui structurent les relations entre les acteurs locaux et les travailleurs sociaux, tout en reconnaissant la capacité des communautés à s'approprier et à transformer les savoirs.

6 Terme wolof (la langue majoritairement parlée au Sénégal) qui signifie littéralement « tante du quartier ». La figure du *bajenu gox* s'appuie sur le rôle traditionnel de diplomatie sociale assigné aux tantes dans les familles sénégalaises. Du point de vue anthropologique, cette figure est d'un profond intérêt pour saisir les dynamiques de transformations sociales en jeu dans le champ de la prise en charge holistique des VBG au Sénégal. Les *bajenu gox* sont des femmes leaders et relais communautaires qui jouent un rôle crucial dans la lutte contre les VBG au Sénégal. Leur émergence et leur succès sont d'autant plus remarquables qu'ils se déploient dans un contexte culturel et régional marqué par de fortes pesanteurs. Par exemple, l'influence des leaders religieux au Sénégal continue de freiner les avancées législatives en matière de lutte contre les VBG. De même, dans d'autres pays de la région, comme la Guinée ou la Sierra Leone, les tentatives de reconversion des matrones et exciseuses en actrices de la lutte contre les VBG n'ont pas donné de résultats probants. Pourtant, les *bajenu gox* ont réussi à s'imposer comme des actrices clés de la lutte contre les VBG, malgré les obstacles socio-structurels. Leur succès tient en partie à leur légitimité culturelle et à leur ancrage local. Elles sont perçues comme des figures de confiance, capables de naviguer entre les normes traditionnelles et les exigences modernes de la lutte contre les VBG. Il faut cependant souligner que certaines de ces actrices sont souvent critiquées pour avoir privilégié la préservation de l'ordre social au détriment des victimes, en couvrant des viols ou des violences conjugales (le fameux « *Nëp nëppël* » [Sall et al., 2024]). De même, certaines pratiques culturelles, comme les mutilations génitales féminines, peuvent ne pas être forcément dénoncées, au nom de la préservation des manières traditionnelles de penser et de faire, alors qu'elles sont souvent problématiques au regard de la santé et des droits des concernées. Mais, malgré ces ambiguïtés qui renseignent sur la complexité des pratiques et des savoirs autour de la lutte contre les VBG au Sénégal, le rôle positif et pragmatique de ces relais communautaires est aujourd'hui largement reconnu, au point qu'elles sont devenues des partenaires incontournables pour l'État et pour les ONG.

7 L'approche psychosociale communautaire (APC) « *We Heal Together* », développée dans la région des Grands Lacs et présentée dans l'entretien avec le professeur Kamuzinzi publié dans ce numéro, est grandement illustrative à ce propos.

Ce numéro spécial de *Global Africa* propose une réflexion novatrice sur les violences sociales (les VBG en particulier) à partir de la problématisation des savoirs protecteurs, qui sont envisagés comme une troisième voie (de connaissances et d'actions) décolonisée et qui adresse, mieux que les autres, les méfaits du réductionnisme, les simplifications de l'homogénéisation et les mirages de la béate essentialisation. Les contributions qui le composent sont chacune remarquable dans la façon de situer les savoirs protecteurs comme le produit de processus complexes et souvent contradictoires, où se mêlent réappropriations, rejets et transformations. C'est ce que montrent les lignes qui suivent.

Dans l'article intitulé « Victime, auteur de l'infraction et prestataire de service : une stratégie d'intervention collaborative pour lutter contre la violence entre partenaires intimes » Zintle Ntshongwana, Pius Tanga et Thobeka Nkomo explorent la question des violences conjugales et leurs effets en ce qui concerne les expériences de vie des femmes marginalisées en Afrique du Sud. Ils démontrent l'ampleur et la complexité de ce phénomène aux conséquences dramatiques et ouvrent leurs réflexions sur la possibilité de construire un modèle de prise en charge holistique des violences, basé sur des recherches, une comparaison internationale et un effort continu pour offrir les réponses les plus adaptées aux victimes comme aux auteurs.

George Rouamba, dans son article titré « Les centres pour « sorcières », espaces sûrs et producteurs de savoirs protecteurs : la réinsertion sociale des personnes accusées de sorcellerie au Burkina Faso », se dédie à l'analyse du modèle d'intervention dudit centre. Il montre en quoi cette structure de soins est un espace de survie et de reconstruction (physique, psychologique et sociale) pour des personnes (en majorité des femmes âgées) victimes de stigmatisation sociale, amplifiée par l'exposition aux inégalités patriarcales. L'auteur démontre en quoi la mobilisation des savoirs locaux et des financements domestiques est cruciale pour pérenniser les interventions du centre étudié, dans un contexte burkinabé où il semble urgent de repenser les politiques publiques de lutte contre les inégalités sociales afin de favoriser une meilleure inclusion sociale.

Dans l'article « *It Takes a Village*! (Ré)inventer la mise à l'abri des survivantes de violences sexuelles au Sénégal. Pistes à partir de l'expérience du centre Kullimaaroo de Ziguinchor », Cheikh Sadibou Sakho et Ndèye Laïty Ndiaye abordent les problématiques liées à la mise à l'abri des survivantes de violences sexuelles, en particulier des adolescentes, au Sénégal. En s'appuyant sur l'expérience du centre Kullimaaroo et sur les expériences et les points de vue des survivantes qu'il accueille, les auteur·trice·s analysent les spécificités du « modèle » de prise en charge qui y est mis en œuvre. Le texte montre comment dans un contexte national de déficit, voire d'absence de structures publiques de prise en charge holistiques (pouvant offrir des services effectifs et adaptés de mise à l'abri) des survivantes de violences sexuelles, Kullimaaroo s'illustre comme une réponse endogène et ancrée face aux défis multiples. L'article démontre que son succès réside dans l'articulation des savoirs professionnels et des savoirs et savoir-faire communautaires, la valorisation des survivantes et de leurs expériences, l'implication d'un écosystème complexe d'acteurs, entre autres. Ces facteurs sont ainsi analysés comme des pistes pour engendrer des réponses socio-institutionnelles transformationnelles en matière d'accompagnement des survivantes de violences sexuelles au Sénégal.

Quant à l'entretien avec le professeur Masengesho Kamuzinzi de l'université du Rwanda, il revient sur son expertise et son engagement dans l'accompagnement des communautés de la région des Grands Lacs, marquées par des conflits et des traumatismes multiformes. Le thème transversal de cette discussion est son intérêt pour les savoirs protecteurs ancrés dans le patrimoine culturel africain et leur application, notamment à travers l'approche psychosociale communautaire « *We Heal Together* », visant à la guérison des blessures individuelles, relationnelles et sociales consécutives aux violences et aux conflits. La discussion aborde également son analyse approfondie des multiples niveaux de conflictualité dans la région et les limites des modèles importés pour y apporter des solutions durables.

Au-delà de donner à penser « une certaine théorie » des savoirs protecteurs, ces contributions renseignent, implicitement et explicitement, sur les modes différenciés et contextuels de production de ces savoirs ; de même qu'elles problématisent ouvertement ou non les enjeux et les défis de leurs pertinence, crédibilité et légitimité sociales, particulièrement en ce qui concerne la prise en charge

des violences (sociales, écologiques, institutionnelles, etc.) affectant prioritairement les femmes. Ces contributions montrent, de manière assez remarquable, que les savoirs protecteurs sont fluctuants et reposent sur la multitude, la diversité et l'hétérogénéité des acteurs et des interactions qui les interconnectent autour des pratiques sociales de soin par lesquelles les communautés gouvernent les violences qu'elles génèrent et avec lesquelles elles se font. Cette qualité les dispose à échapper aux risques de l'immobilisme, aux ratés de l'inadaptation et aux illusions de l'authenticité, mais elle les met également face aux sérieux défis de la fragmentation des connaissances et de la réduction de la complexité. C'est, entre autres, pour cette raison qu'il est important de les pister empiriquement et méthodiquement pour les théoriser avec rigueur et sans aucun complexe épistémique afin qu'ils contribuent de manière critique à éclairer, à faire éclore et à encadrer des pratiques inclusives, socialement ancrées et non hégémoniques de lutte contre les violences diverses en Afrique.

Bibliographie

Barrière, C., & Barrière, O. (2007). Des approches anthropologiques plurielles à une anthropologie juridique de l'environnement. Dans J.-P. Amigues et al. (éd.), *Sociétés – Environnements. Regards croisés* (pp. 225-247). L'Harmattan.

Bourdieu, P. (2022). *Microcosmes. Théorie des champs*. Raisons d'agir.

Crenshaw, K. (2023). *Intersectionnalité*. Payot, traduit par Delanoe.

McIntosh, P. (2019). *Privilege, Fraudulence, and Teaching As Learning*. Routledge. https://doi.org/10.4324/9781351133791

Mignolo, W., & Walsh, C. E., (2018). *On decoloniality*. Duke University Press.

O'Brien, J., (ed.) (2009). *Encyclopedia of gender and society*. SAGE Publications, Inc. https://doi.org/10.4135/9781412964517

Olivier de Sardan, J.-P. (2021). *La revanche des contextes. Des mésaventures en ingénierie sociale en Afrique et au-delà*. Karthala.

Sall, T. L., Sakho, C. S., & Ndiaye, N. L. (2024). Gender-based violence and sexual and reproductive health and rights of adolescent girls in Senegal: an analysis of social control practices. *African Journal of Reproductive Health*, *28*(8s), 176-184.

Sen, A. (1999). *Development as Freedom*. Oxford University Press.

Shove, E., & Pantzar, M. (2012). *The Dynamics of Social Practice: Everyday Life and How It Changes*. SAGE Publications, Inc.

Viveiros De Castro, E. (1998). Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien. Dans E. Alliez (éd.), *Gilles Deleuze : Une vie philosophique* (pp. 429-462). Institut Synthéalabo pour le progrès de la connaissance.

Viveiros De Castro, E. (2009). *Métaphysiques cannibales*. Presses universitaires de France.

Protectives Knowledges: Fields, Experiences and Practices in the Fight Against Gender-Based Violence (GBV) in Africa

Cheikh Sadibou Sakho
Anthropologist and sociologist
Université Gaston Berger (UGB), Sénégal
cheikh-sadibou.sakho@ugb.edu.sn

Firmin Mbala
Specialist in human rights and international development
mbalafirmin@gmail.com

How to cite this paper:
Sakho, C. S. & Mbala, F. (2025). Protectives Knowledges: Fields, Experiences and Practices in the Fight Against Gender-Based Violence (GBV) in Africa. *Global Africa*, (10), pp. 116-122
https://doi.org/10.57832/89n3-zc45

Published: June 20, 2025

© 2024 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

At a time when social violence, especially sexual and gender-based violence, is increasing across Africa, the need to reflect on the knowledge that shapes and drives its dynamics becomes more urgent. This (re)raises the issue of protective knowledge as a central concern of current events, emphasizing the importance of addressing it to guide, enrich, and support the many initiatives involved in the fight against gender-based violence (GBV) and its societal impacts. We define protective knowledge as the understanding, techniques, customs, procedures, innovations, and practices derived from the socially rooted and effective experiences, initiatives, research, and experimentation of those actively engaged in combating GBV daily. Often resulting from interactions between local actors and social workers, this knowledge provides the skills, capabilities (Sen, 1999), and aptitudes that enable communities and individuals to prevent violence, deliver restorative and regenerative care when violence occurs, and build resilience. It serves as a middle ground between traditional methods and imported models of responding to GBV.

Created through hybridization or innovation, they aim to respond more practically and contextually to local issues while utilizing potentially travelling conceptual tools and practices. The complexity and ongoing change of the logics and practices involved in social violence are key factors in deepening this knowledge. They pay close attention to the codes and various modes of justification and social legitimization for these practices, thereby becoming more discerning in how they interpret the material and immaterial methods of addressing them.

Despite the theoretical and practical strengths of strategies to fight against GBV, recognition and appreciation of them remain hindered by often polarized debates in epistemology and politics. Some praise Western knowledge with nostalgic passion, criticizing the failure of exogenous knowledge as unsuitable for local realities. Conversely, others continue

to believe in the universality of the epistemic frameworks behind development efforts. Protective knowledge emerges as a third way to combat violence—hybrid, innovative, and pragmatic—that warrants serious examination to explore its heuristic possibilities and operative power, especially regarding community appropriation and scaling up within local or national policies aimed at addressing social violence, mainly sexual and gender-based violence.

This special issue of *Global Africa* sets out to explore these protective knowledges, not as a simple alternative to dominant models, but rather as a decolonial praxis (Mignolo & Walsh, 2018) in that they value and institutionalize experiences of care and deconstruct structures of violence, some of which have colonial traces. The aim is then to understand how this protective knowledge is constructed, disseminated and transformed in the day-to-day interactions between local communities and the actors (external or otherwise) who intervene in their contexts. In short, it is a question of taking seriously the epistemic and pragmatic virtues of local dynamics in the fight against social violence in Africa (GBV in particular), without falling into the trap of cultural romanticism or naive scientism incapable of thinking in context and considering its social attachments. Taking protective knowledge seriously is, of course, a critical endeavor, because even if this knowledge is more adaptable to addressing local challenges we must not lose sight of the fact that it remains a social construct. In this respect, it is not immune to the conflicts of local social arenas, and are not, so to speak, "immune" by default to the risks of reproducing and maintaining certain problematic power dynamics between local actors themselves, and between local actors themselves and external actors.

Gender-based violence as the expression of a patriarchal epistemic field

Gender-based violence is a complex, multi-faceted social phenomenon, expressing the activation of social power relations that manifest themselves and are experienced in all societies. In this respect, they can be considered as quasi-anthropological invariants of social life. Although generally made up of distinguishable empirical and/or symbolic facts, GBV are nonetheless historicized social practices (Shove & Pantzar, 2012), *i.e.* social practices sedimented in imaginaries, beliefs, historical "truths", etc. That is why it is important to see them as perspectives on the world (Viveiros de Castro 1998; 2019) and as ramps for action on it.

In patriarchal social configurations, knowledge is fundamentally derived from an epistemic (and therefore political and economic) field (Bourdieu, 2022) that obeys particular modalities of attachment to the world. Generally consisting of thinking, ways of experiencing, ways of acting, etc., these so-called modalities carry and legitimize the logics and dynamics of production and reproduction of masculine domination. Such a field represents a system of knowledge in which the values, norms, rules, ideas, practices, etc., that produce social inequalities, particularly gender inequalities, are generated and then normalized - even naturalized. The patriarchal epistemic field thus forms a kind of matrix of subordination and submission of women to men, in all their diversity. It thus refers to those material and immaterial social spaces where knowledge is produced, validated, protected, transmitted and shared according to sexually asymmetrical power structures dedicated to the service of male privilege (McIntosh, 2019; O'Brien, 2009).

As far as GBV are concerned, this notion of a patriarchal epistemic field implies that the social practices that bear them out are embedded in systems of knowledge and belief that are dedicated to maintaining and reproducing patriarchy's action patterns - gender hierarchy - domination - oppression - violence - gender inequality continuum. It must be said that this field incorporates the dynamics of resistance and struggle for the emancipation of women and girls that emerge and mobilize in social spaces, but generally phagocytises them as inputs to its own consolidation. This hinders the success of these dynamics, which end up abandoning their transformational ambitions. The continuum mentioned above is reflected in deeply entrenched ideas about the world and social practices, with often disastrous consequences for women and girls, as shown year after year by quantitative and qualitative updates on the state of progress of Sustainable Development Goal (SDG) number 5, set by the international community and dedicated to achieving gender equality[1].

1 https://www.un.org/sustainabledevelopment/fr/gender-equality/

To fully grasp the above is to agree on the need to thoroughly rethink knowledge (as cognitive matrices and as sets of acquired knowledge), as well as the values, norms and institutions that support them and from which they derive their power, which contribute to the reproduction of GBV. The main challenge here is to bring about an epistemic transformation conducive to the establishment of a less violent society in the short and medium term, but aimed, in the long term, at the outright dismantling of the toxic logics of patriarchal violence.

Rethinking the "usual" typologies of knowledge

Considering, as written above, that social practices (GBVs in particular here) are historicized by knowledge, it seems obvious that the first challenge to be tackled by the ambition of the epistemic transformation in question is that of the presuppositions and evidences of the classical typology of knowledge. Indeed, no typology is neutral in terms of its effects on societies and on the interactions of knowledge and action that take place within them. Typologies always reflect and convey positions, implicit hierarchies, diverse power relationships and so on. That's why it's important to distance ourselves from them and subject them to a critical problematization that tests the established categories. In this endeavor, it should be noted that, we should point out that it is difficult to find a precise, stabilized and shared typology of knowledge in the scientific literature of the social sciences. However, we believe that, for the sake of clarity, we should organize what emerges from the plethora of writings on the subject into two approaches to the typologization of knowledge: a theoretical approach with a universalist tendency, and an empirical approach with a relativist tendency. That's why it's important to distance ourselves from them and subject them to a critical questioning that tests the established categories. As a precautionary measure, we should point out that it is difficult to find a precise, stabilized and shared typology of knowledge in the scientific literature of the social sciences. However, we believe that, for the sake of clarity, it is appropriate to organize what emerges from the plethora of writings on the subject into two approaches to the typologization of knowledge: a theoretical approach with a universalist tendency, and an empirical approach with a relativist tendency.

Within the framework of the universalist theoretical approach, we can consider that knowledge is typologized according to an ideal typical mode. We propose to divide them into three main groups. First, theoretical knowledge, which is constituted by the accumulation, codification, and relative fixation of knowledge and/or skills acquired through training and/or experience in a particular field or fields of interest. This knowledge is generally fixed (more or less relatively) and codified with a view to its reproducibility and transmission, notably through formal or informal teaching. Second procedural knowledge, *i.e.* the knowledge acquired through experience in applying prescriptions for performing defined tasks (*i.e.* learning and practice). These are repertoires of skills acquired through teaching and/or training: they enable the application of techniques, methods, etc., within the framework of procedures designed to achieve pragmatic results. Like procedural knowledge, procedural knowledge is generally codified (often rigidly), enabling it to be transmitted. Finally, social know-how, which is mainly represented by what is commonly referred to as "savoir-être". It encompasses the various expressions of attitudes socially expected of social subjects in their contexts of interaction. Social know-how is complex, and is embodied in codes, norms, values, representations, beliefs, myths and so on. Situational and relational, they are codified but remain adaptable (and therefore subject to influence and transformation), and are transmitted through dynamic enculturation patterns.

The empirical, relativist approach, for its part, can be illustrated through an analysis of the knowledge that emerges in the world of development actors, in sub-Saharan Africa in particular. In the field of development, endogenous knowledge, perceived as traditional and local, is often contrasted with exogenous knowledge, associated with models imported by non-governmental organizations (NGOs) and international institutions. Although outdated, the dualistic view, deeply rooted in evolutionary ideologies of progress, is still operative when we consider its concrete influences on local practices of "developers", in "developing" contexts. Indeed, it determines and legitimizes either the adaptation of exogenous knowledge to local realities, or the integration of endogenous knowledge into

development activities. This is revealed, for example, by the debates and controversies surrounding *Traditional Ecological Knowledge* (*TEK*)[2] and their supposed effects on a kind of ritual protection of the ecosystem contexts that surround them (Barrière & Barrière, 2007).

While convenient, both approaches to typologization have significant shortcomings. The first approach is weakened by its idealistic character, which proceeds by stylization on the one hand and, on the other, by decoupling knowledge from the social practices that bear it and from which it derives its fruitfulness The epistemological bias here is blatant: knowledge is disembodied, sometimes positivized, even though it is fundamentally within and outside the social interactions and cognitive processes it is supposed to account for. The rigid classification of the second approach is polarizing. Not to mention the fact that this typology is generally driven either by militant radicalism or by silo thinking.

On the one hand, there is a militant approach that celebrates endogenous knowledge as a path to redemption for indigenous peoples oppressed by the developmentalist machine. According to this perspective, local knowledge, long marginalized by Western models, must be rehabilitated to enable Africa, in particular, to regain its cultural and political autonomy. In the current context of the rise in popularity of neo-sovereignism, driven in particular by networks and social movements, some authors enthusiastically celebrate endogenous African knowledge, presenting it as a supposedly effective remedy effective remedy, but one that has been undermined by the colonial enterprise and the indolence of African public policies. This approach, though appealing, is hampered by the pitfalls of cultural romanticism, idealizing traditional practices without questioning their problematic aspects.

On the other hand, the more skeptical voices denounce the failures of exogenous knowledge, deemed unsuited to local realities (Olivier de Sardan, 2021). This perspective criticizes the models imported by NGOs, which are said to be imposed on the "African terrain" without understanding local contexts. Exogenous knowledge, supposedly carried by foreign actors, would fail to take root in communities, failing to take into account local resistance and specific social dynamics. Unfortunately, this vision overlooks the "glocal" circularity of so-called community dynamics. It also clearly underestimates the capacity of local players to appropriate and transform knowledge that comes to them from actors outside their communities.

In any cases, the second approach (the empirical one), even if it contextualizes social interactions around knowledge more clearly, essentializes endogenous knowledge, reducing it to authentic social realities that are not or slightly subject to variation, while exogenous knowledge is portrayed as foreign impositions, disconnected from local social histories and experiences. It can be noticed here a persistent tendency to homogenize disparate, articulated elements. This approach implies a typology that ignores the hybridization and re-appropriation that constantly occur in the fields where knowledge circulates, influences each other, colors each other, and cross-fertilizes. It tends to lock debates into oppositions, where endogenous knowledge is either celebrated as luminous paths to social intelligence and/or magical levers for the operationalization of development initiatives, or dismissed as obstacles to progress.

Protective knowledge: a decolonial category of robust knowledge for action against GBV

Suppose we accept that social practices of violence historicize knowledge about GBV in social contexts. In that case, we cannot be satisfied with the heuristic and practical impotence of the typologization of knowledge described. Indeed, the various typological categories simply prevent us from grasping in depth the complexity of the dynamics at work in the creation of plural forms of knowledge about GBV in general, and in particular the knowledge that enables us to take effective action against such violence and its dramatic effects on the lives of the people concerned. This is why an innovative, situated and committed approach to knowledge is needed to percolate through the social care

2 For information about this https://www.nps.gov/subjects/tek/description.htm#:~:text=Traditional%20Ecological%20Knowledge%20(TEK)%20is,environment%2C%20handed%20down%20through%20generations%2C

practices with which societies surround GBV survivors, the knowledge that supports them and from which they are fertile. This approach invites us to go beyond reductive dichotomies (even those that are intended to be benevolent) to explore the complex dynamics underlying the production and dissemination of knowledge about social care practices in Africa: protective knowledge.

By taking seriously the interactions between GBV stakeholders (all those involved) and plural local communities, as its social frameworks of meaning, the protective knowledge approach offers possibilities for understanding and developing contextually relevant material and symbolic tools for combating GBV and transforming the sociosymbolic conditions that produce it. It pave the way to a decompartmentalized, inclusive and decolonial epistemology (Mignolo & Walsh, 2018), which recognizes the value of local knowledge without essentializing it, and which values hybridization and reappropriation as sources of innovation and fertile change.

Protective knowledge is part of a plural, dynamic and socially operative system that not only gives meaning to social practices of violence, but also, and above all, instills itself in the diverse practices that enable their comprehensive management within the communities where GBV emerges. As articulated sets of knowledge and practices that concretely actualize the intersectional stakes (Crenshaw 2023) of social practices of violence, they constitute emergent properties of interactions between actors working in the field of social violence management, including populations, community workers/relays, religious leaders, customary authorities, healthcare personnel, NGOs, researchers, academics, activists, actors in the justice system, actors in grassroots community organizations (CBOs), etc. They "constitute sources and resources of innovation and action that can significantly contribute to strengthening the prevention of violence, the care of victims/survivors and their support towards recovery and resilience". They constitute sources and resources of innovation and action that can significantly contribute to strengthening the prevention of violence, the care of victims/survivors and their support towards recovery and resilience.

From this point of view, protective knowledge can only be truly understood by induction, based on well-established empirical lessons. It is neither endogenous nor exogenous, but is the product of a continuous process of hybridization and reappropriation of the practices and knowledge of local and non-local stakeholders involved in the management of GBV. It is this main characteristic that underpins their robustness, pragmatism, dynamism and adaptability, making them better able to respond to the specific care needs of communities by exploiting "what is their own" in articulation with "what comes from elsewhere". By way of illustration, reception centers for GBV victims that combine medical and psychosocial approaches inspired by international models with local practices, such as the involvement in care of community leaders and community relays (notably the *bajenu gox*[3] in Senegal), generate protective knowledge. Clearly, protective knowledge transcends the usual homogenizing dichotomies. It can only be grasped from a monistic perspective, which makes it clear that knowledge is embedded in practices, which in turn are embedded in knowledge. In other words, knowledge and practices are part of a complex social system, in which inseparable elements are embedded at the material, representational and symbolic levels.

3 A Wolof term (Wolof is the language spoken predominantly in Senegal) that literally means "neighborhood aunt." The figure of *bajenu gox* draws on the traditional role of social diplomacy assigned to aunts in Senegalese families. From an anthropological perspective, this figure is of profound interest in understanding the dynamics of social transformations at play in the field of holistic care for GBV in Senegal. The *bajenu gox* are women leaders and community representatives who play a crucial role in the fight against GBV in Senegal. Their emergence and success are all the more remarkable given that they are taking place in a cultural and regional context marked by significant constraints. For example, the influence of religious leaders in Senegal continues to hamper legislative progress in the fight against GBV. Similarly, in other countries in the region, such as Guinea and Sierra Leone, attempts to retrain midwives and circumcisers as actors in the fight against GBV have not yielded convincing results. Yet, the *bajenu gox* have managed to establish themselves as key players in the fight against GBV, despite socio-structural obstacles. Their success is partly due to their cultural legitimacy and local roots. They are perceived as trustworthy figures, capable of navigating between traditional norms and the modern demands of the fight against GBV. It should be noted, however, that some of these actors are often criticized for prioritizing the preservation of social order at the expense of victims, by covering up rape or domestic violence (the infamous "Nëp nëppël" (Sall et al. 2024). Similarly, some cultural practices, such as female genital mutilation, may not necessarily be denounced, in the name of preserving traditional ways of thinking and doing, even though they are often problematic with regard to the health and rights of those affected. But, despite these ambiguities, which provide information on the complexity of practices and knowledge surrounding the fight against GBV in Senegal, the positive and pragmatic role of these community relays is now widely recognized, to the point that they have become essential partners for the State and for NGOs.

In addition, the empirical practices observed in local fields in West Africa, Central Africa (Cameroon in particular) and the Great Lakes region show that protective knowledge is not just a tool for action against GBV. They are also genuine levers for social transformation, capable of challenging social legitimacies and asymmetrical power relations between genders and social categories[4]. But equally, and perhaps more fundamentally, protective knowledge point at the epistemic hegemonies that structure scientific, political and practical positions on knowledge; particularly in the world of development actors. Protective knowledge makes a radical break with the naturalistic dualism that underpins the typological logics of knowledge, as well as the initiatives (undertaken in the name of these logics), to act on societies. In this respect, they are committed to the issues and urgent demands of decoloniality, which are currently at the heart of today's political and socio-economic transformations in Africa.

As an effective tool for thinking and healing GBV and their effects in African societies, in a decolonial way, protective knowledge goes beyond the critique of ideologies of universality and universalization of dominant perspectives on knowledge. They are fully modalities of operationalization and "operativeness" of effective social practices against social violence and already at work in contexts. This way of unravelling colonialities invites us to reconsider the ways in which knowledge is produced and validated in the "fields to be developed". It sheds light on the power dynamics that structure relationships between local actors and social workers, while recognizing the capacity of communities to appropriate and transform knowledge.

This special issue of *Global Africa* takes an innovative look at social violence (and GBV in particular) through the problematization of protective knowledge, which is seen as a decolonized third way (of knowledge and action) that addresses, better than others, the side-effects of reductionism, the simplifications of homogenization and the mirages of blissful essentialization. Each of the contributions is remarkable in the way it situates protective knowledge as the product of complex and often contradictory processes, involving reappropriation, rejection and transformation. This is what the following lines show.

In the article "Victim-perpetrator-collaborative-service-provider-intervention-model: A collaborative intervention strategy for intimate partner violence", Zintle Ntshongwana, Pius Tanga and Thobeka Nkomo explore the issue of domestic violence and its effects on the life experiences of marginalized women in South Africa. They demonstrate the scale and complexity of this phenomenon with its dramatic consequences, and open up their reflections on the possibility of building a holistic model for dealing with violence, based on research, international comparison and a continuous effort to offer the most appropriate responses for both victims and perpetrators.

George Rouamba, in his article entitled "Shelters for «Witches»: Safe Spaces and Producers of Protective Knowledge: The Social Reintegration of People Accused of Witchcraft in Burkina Faso", sets out to analyze the intervention model of this center. It shows how this care structure is a space for survival and reconstruction (physical, psychological and social) for people (mostly older women) who are victims of social stigmatization, amplified by exposure to patriarchal inequalities. The author demonstrates how the mobilization of local knowledge and domestic funding is crucial to sustain the interventions of the center studied, in a Burkinabe context where it seems urgent to rethink public policies to combat social inequalities and foster greater social inclusion.

In "It Takes a Village! (Re)inventing a safe haven for survivors of sexual violence in Senegal: Lessons from the experience of the Kullimaaroo center in Ziguinchor", Cheikh Sadibou Sakho and Ndèye Laïty Ndiaye address the issue of sheltering survivors of sexual violence (particularly adolescent girls) in Senegal. Drawing on the experience of the Kullimaaroo center and the experiences and viewpoints of the survivors it cares for, the authors analyze the specific features of the care "model" implemented there. The text shows how, in a national context where there is a shortage or even an absence of holistic public care structures (able to offer effective and adapted shelter services) for survivors of sexual violence, Kullimaaroo stands out as an endogenous and grounded response to multiple challenges. The article demonstrates that its success lies in the articulation of professional

4 The "We Heal Together" community psychosocial approach (CPA), developed in the Great Lakes Region and presented in the interview with Professor Kamuzinzi published in this issue, is highly illustrative in this regard.

knowledge and community knowledge and know-how, the valorization of survivors and their experiences, the involvement of a complex ecosystem of actors, among others. These factors are thus analyzed as avenues for generating transformational socio-institutional responses that support survivors of sexual violence in Senegal.

As for the interview with Professor Masengesho Kamuzinzi from the University of Rwanda, it looks back at his expertise and commitment to supporting communities in the Great Lakes region, marked by conflict and multi-faceted trauma. The cross-cutting theme of this discussion is his interest in protective knowledge rooted in African cultural heritage and its application, notably through the "We Heal Together" community psychosocial approach, aimed at healing individual, relational and social wounds resulting from violence and conflict. The discussion also addresses his in-depth analysis of the multiple levels of conflict in the region and the limits of imported models for providing sustainable solutions.

In addition to offering a "certain theory" of protective knowledge in itself, the contributions presented above provide information, implicitly and explicitly, on the differentiated and contextual ways in which this knowledge is produced. They also openly or otherwise problematize the issues and challenges of their social relevance, credibility, and legitimacy, particularly regarding the management of violence (social, ecological, institutional violence etc.) that primarily affects women. These contributions show, quite remarkably, that protective knowledge is fluctuating and based on the multitude, diversity and heterogeneity of actors and interactions that interconnect them around the social practices of care by which communities govern the violence they generate and with which they are carried out. This quality disposes them to escape the risks of immobility, the failures of maladaptation and the illusions of authenticity but it also brings them to the face serious challenges of the fragmentation of knowledge and the reduction of complexity. It is for this reason, among others, that it is important to track them empirically and methodically in order to theorize them with rigor and without any epistemic complex so that they critically contribute to illuminating, developing and framing inclusive, socially anchored and non-hegemonic practices in the fight against various forms of violence in Africa.

Bibliography

Barrière, C., & Barrière, O. (2007). Des approches anthropologiques plurielles à une anthropologie juridique de l'environnement. In J.-P. Amigues et al. (Eds.), *Sociétés – Environnements. Regards croisés* (pp. 225-247). L'Harmattan.

Bourdieu, P. (2022). *Microcosmes. Théorie des champs*. Raisons d'agir.

Crenshaw, K. (2023). *Intersectionnalité*. Payot, traduit par Delanoe.

McIntosh, P. (2019). *Privilege, Fraudulence, and Teaching As Learning*. Routledge. https://doi.org/10.4324/9781351133791

Mignolo, W., & Walsh, C. E. (2018). *On decoloniality*. Duke University Press.

O'Brien, J., (Eds.) (2009). *Encyclopedia of gender and society*. SAGE Publications, Inc. https://doi.org/10.4135/9781412964517

Olivier de Sardan, J.-P. (2021). *La revanche des contextes. Des mésaventures en ingénierie sociale en Afrique et au-delà*. Karthala.

Sall, T. L., Sakho, C. S., & Ndiaye, N. L. (2024). Gender-based violence and sexual and reproductive health and rights of adolescent girls in Senegal: an analysis of social control practices. *African Journal of Reproductive Health*, *28*(8s), 176-184.

Sen, A. (1999). *Development as Freedom*. Oxford University Press.

Shove, E., & Pantzar, M. (2012). *The Dynamics of Social Practice: Everyday Life and How It Changes*. SAGE Publications, Inc.

Viveiros De Castro, E. (1998). Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien. In E. Alliez (Eds.), *Gilles Deleuze : Une vie philosophique* (pp. 429-462). Institut Synthéalabo pour le progrès de la connaissance.

Viveiros De Castro, E. (2009). *Métaphysiques cannibales*. Presses universitaires de France.

© RAW Material Company, 2025 – Photographie issue des archives visuelles de l’institution. Tous droits réservés.

Victime, auteur de l'infraction et prestataire de service

Une stratégie d'intervention collaborative pour lutter contre la violence entre partenaires intimes

Zintle Ntshongwana | ORCID: 0000-0003-4305-6402
Département de Travail social, École de développement humain et communautaire
Université du Witwatersrand, Afrique du Sud
zintle.ntshongwana@wits.ac.za

Pius Tanga | ORCID: 0000-0003-1359-8729
Département de Travail social/Développement social
Université de Fort Hare, Afrique du Sud
ptanga@ufh.ac.za

Thobeka Nkomo | ORCID: 0000-0002-0495-9521
Département de Travail social, École de développement humain et communautaire
Université du Witwatersrand, Afrique du Sud
Thobeka.Nkomo@wits.ac.za

Déclarations : Cet article a été rédigé uniquement par les auteurs et n'a pas été soumis, en tout ou en partie, à une revue.
Déclaration de financement : Subvention de l'Institut national des sciences humaines et sociales (NIHSS-SAHUDA), numéro de subvention [SDS17/1403].
Conflit d'intérêt : Aucun
Approbation éthique : Comité d'éthique de la recherche, université de Fort Hare, numéro d'autorisation éthique TAN111SNTS01.

How to cite this paper:
Ntshongwana, Z., Tanga, P., & Nkomo, T. (2025). Victime, auteur de l'infraction et prestataire de service : une stratégie d'intervention collaborative pour lutter contre la violence entre partenaires intimes. *Global Africa*, (10), pp. 124-141.
https://doi.org/10.57832/q9cz-kx94

Received: October 21, 2024
Accepted: May 13, 2025
Published: June 20, 2025

© 2025 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Résumé

La violence entre partenaires intimes (VPI) affecte de manière disproportionnée les femmes marginalisées en Afrique du Sud. Ce comportement abusif est utilisé pour obtenir ou maintenir un contrôle sur l'autre partenaire. Il entraîne généralement des sévices physiques, psychologiques, émotionnels, sexuels ou économiques. Il touche différentes sphères de la société et peut survenir au sein des couples, qu'ils soient hétérosexuels ou homosexuels. C'est l'un des principaux défis auxquels l'Afrique du Sud est confrontée, quelles que soient les initiatives prises pour l'endiguer et l'éradiquer. Cette violence a des conséquences majeures sur la vie des victimes. C'est aussi la forme de violence la plus répandue dans le monde, contribuant de manière substantielle à la charge mondiale des troubles de santé mentale. Il est prouvé que la VPI est extrêmement répandue chez les adolescentes et jeunes femmes sud-africaines. Elle cause de nombreux ravages au sein des familles et chez les individus, allant du traumatisme psychologique, de l'anxiété, de la consommation de drogues, d'alcool et d'autres substances nocives, de la souffrance physique, du traumatisme émotionnel, de l'itinérance, et de la détresse économique, à une faible estime de soi, et même à la mort, entre autres conséquences. Comprendre la prévalence et les facteurs de risque de la VPI chez ces jeunes adultes est crucial pour mettre en place des actions de prévention appropriées. Cette étude vise à explorer le potentiel d'un modèle interdisciplinaire pour lutter contre la VPI qui se concentrera à la fois sur les auteurs et les victimes. Elle s'appuie sur la littérature existante et les résultats de cette enquête pour défendre l'idée qu'une approche plus holistique de la prévention serait sans doute plus efficace.

Mots-clés

violence entre partenaires intimes (VPI), interventions, travailleurs sociaux, victimes, parties prenantes, auteurs de violence

Contexte

On estime qu'à l'échelle mondiale, 27 % des femmes et des filles âgées de 15 ans et plus ont été victimes de différentes formes de violence entre partenaires intimes (VPI), l'Afrique du Sud étant l'un des pays où la prévalence est la plus élevée (Brits, 2022). Les effets négatifs de la VPI sur les victimes sont bien documentés (Follingstad et al., 2012). Londt (2006) définit la VPI comme étant une violence qui survient au sein de relations intimes où les victimes et les auteurs sont en couple, ou l'ont été par le passé. La loi 116 sur la violence domestique de 1998 ajoute que la VPI comprend la violence physique, la violence sexuelle, la violence émotionnelle et verbale, les violences économiques, l'intimidation, le harcèlement, la surveillance, la détérioration de biens et tous comportements de contrôle ou abusifs (Domestic Violence Act 116, 1998).

En Afrique du Sud, la VPI est courante, une femme sur quatre la subit actuellement ou l'a déjà subie (Brits, 2022). Zungu et al. (2024) montrent que 33,1 % des femmes subissent de la violence physique, tandis que 9,8 % ont déclaré avoir subi de la violence sexuelle, et 35,5 % ont rapporté avoir subi de la violence physique ou sexuelle de la part de leurs partenaires. Le gouvernement de l'Afrique du Sud (2020) a fait de la VPI une priorité, il a mis en œuvre différentes stratégies pour y faire face, ainsi que pour prendre en charge les auteurs de ces violences (Londt, 2006). Le premier programme d'intervention, lancé en 1990 par la Family and Marriage Association of South Africa (Famsa), concernait les hommes auteurs de violences (Rothman et al., 2003). Les interventions portaient principalement sur l'offre de conseils aux familles, aux couples et aux individus confrontés à des problèmes relationnels. Le gouvernement sud-africain a ensuite mis en place divers programmes et modèles d'intervention visant à réduire la VPI et en briser le cycle. En 2008, le gouvernement a créé le Programme d'autonomisation des victimes (Victim Empowerment Programme – VEP) pour faire face aux taux élevés d'infractions criminelles en Afrique du Sud, en portant une attention particulière aux femmes et aux enfants. L'objectif principal du VEP est de faciliter la mise en place et l'intégration de programmes interdépartementaux ou intersectoriels et de politiques qui soutiennent, autonomisent et protègent les victimes de la criminalité et de la violence. Plus globalement, son objectif est de s'assurer que la sécurité et la paix règnent au sein des communautés en promouvant la culture des droits humains et en veillant à une prise en charge coordonnée, efficace et multisectorielle des victimes (Gouvernement de l'Afrique du Sud, 2020). Cependant, l'une des limites du VEP est le manque de coopération entre les départements et l'absence de clarté sur leurs rôles pour atteindre les objectifs.

Malgré l'importance de la collaboration entre les prestataires de services ou entre les agences, lorsqu'une VPI survient, les différentes parties prenantes restent souvent enfermées dans leurs cadres disciplinaires et perspectives. Cela signifie qu'elles travaillent souvent séparément les unes des autres et collaborent uniquement lorsqu'elles estiment que cela est nécessaire. De plus, des problèmes de communication peuvent survenir lors de la coopération lorsque les secteurs ou prestataires de services ont des points de vue et perspectives différents sur la VPI, ou lorsqu'ils se sentent exclus des informations importantes, ce qui nuit à la compréhension de leur rôle et de celui des autres. Il n'existe bien souvent aucun cadre normalisé sur la manière dont une collaboration doit être mise en œuvre ; cela est laissé à la responsabilité des individus en première ligne, qui doivent trouver des solutions et élaborer des plans efficaces pour les auteurs et les victimes de VPI. La réticence de certains auteurs à s'impliquer ou à participer constitue un défi majeur pour les parties prenantes lors du suivi de l'efficacité de l'intervention.

Récemment, il a été constaté une augmentation des recherches sur les interventions, les modèles et les programmes visant à réduire les VPI (Hossain et al., 2014). Les chercheurs ont constaté que de nombreux facteurs contribuent aux actes de VPI, notamment des facteurs individuels tels que

les caractéristiques psychologiques, l'usage abusif de drogues et d'alcool, et un passé marqué par le fait d'avoir été témoin ou victime de violence au sein de sa famille. Ainsi, Boonzaier (2008) indique que certaines interactions peuvent aussi parfois augmenter le risque de comportements violents entre les partenaires, celles-ci sont appelées « facteurs relationnels ». Par ailleurs, des sociologues ont étudié les liens entre la violence à l'égard des femmes et des variables telles que l'éducation et le statut économique. Ils ont démontré qu'il existe une forte corrélation entre le statut socio-économique des femmes et la violence subie (Dabaghi et al., 2023 ; Kiss et al., 2012).

Certains de ces modèles reposent sur des interventions individuelles de nature thérapeutique, telles que l'approche de thérapie cognitivo-comportementale (TCC) perçue comme l'une des approches les plus courantes pour traiter les hommes violents. Celle-ci est centrée sur l'individu et vise à corriger les distorsions cognitives, ainsi que l'aspect comportemental de la violence (Nesset et al., 2019). Avec ce modèle, on enseigne aux hommes des techniques de maîtrise de leur colère et de gestion des situations conflictuelles. Rocha et Valença (2023) ont mené une étude sur l'efficacité de la TCC chez les délinquants sexuels et leurs résultats ont révélé que les bénéficiaires montrent un plus grand potentiel de réduction de la violence sexuelle, d'amélioration de la maîtrise de soi et de la gestion des émotions, ainsi que le développement de compétences sociales intra- et interpersonnelles. Saxena et Sahai (2024), qui ont mené une étude sur l'efficacité de la TCC chez les délinquants, ont trouvé des résultats similaires, à savoir qu'elle a le potentiel de réduire les taux de récidive chez les jeunes et les adultes, et d'aider les auteurs à acquérir les compétences nécessaires pour réintégrer avec succès la société.

L'approche thérapeutique pour les couples confrontés aux agressions physiques (Pacta) est une extension du programme de prévention des conflits familiaux (DCCP) qui vise à réduire la violence physique et psychologique. Le DCCP repose sur l'idée que les deux partenaires peuvent contribuer à l'escalade de la violence, il propose ainsi des outils pour la gestion des conflits et de la colère. Les études révèlent que certains couples souffrant de violence situationnelle peuvent bénéficier de la thérapie de couple, mais les professionnels sont prudents face au risque de représailles violentes entre les partenaires (Karakurt et al., 2016). Certaines études soulignent que la thérapie de couple n'est pas recommandée, surtout si les couples sont confrontés à un terrorisme intime (Keilholtz & Spencer, 2022).

Quant aux modèles d'intervention socioculturels, ils sont basés sur l'idée que l'idéologie patriarcale est le fondement de la violence des hommes envers les femmes (Boonzaier, 2008 ; Padayachee & Morar, 1997). Ils soutiennent que l'agression est exclusivement exercée par les hommes pour maintenir le contrôle et le pouvoir au sein de la relation. Ces modèles reposent sur une perspective féministe selon laquelle les hommes devraient être les cibles de l'intervention pour mettre fin à la violence contre les femmes, ils ne mettent pas l'accent sur la compréhension du comportement violent des hommes.

Les études montrent une faible participation des auteurs de violence à ces programmes d'intervention (Eckhardt et al., 2006), bien que l'expansion des services de défense et de soutien aux victimes soit essentielle. Or, si les auteurs ne sont pas inclus dans les nombreuses interventions visant à réduire la VPI, ils risquent de continuer à faire d'autres victimes, et les interventions destinées à ces dernières ne peuvent pas être entièrement efficaces si on occulte les auteurs. La participation volontaire des auteurs aux programmes d'intervention peut poser problème, mais certaines études ont montré que la menace d'incarcération représente un facteur de motivation pour que les auteurs se conforment aux programmes d'intervention et maintiennent leur assiduité (Ventura & Davis, 2005).

Lutter contre la VPI nécessite des interventions intégrées et holistiques qui prennent en compte les contextes culturels, sociaux et juridiques. Plusieurs pays ont adopté des modèles efficaces visant à la réduire, à améliorer le soutien aux victimes et à promouvoir des stratégies de prévention. Voici des exemples d'interventions efficaces provenant de différents pays. Ces modèles montrent que les interventions efficaces impliquent souvent une approche multisectorielle qui combine prévention, soutien, responsabilisation et engagement communautaire.

En guise d'exemple, le Minnesota, aux États-Unis, a développé le modèle Duluth, axé sur l'approche communautaire pour lutter contre et faire face à la violence domestique (Pence & Paymar, 1993). Il repose sur la sécurité des victimes ainsi que sur la coordination communautaire, et exige que les

programmes destinés aux auteurs de violences rendent compte aux victimes et à leurs défenseurs. Le modèle met en exergue la nécessité de confronter le déni du comportement violent, de dénoncer les manifestations de pouvoir et de contrôle, de proposer des alternatives à la domination, et d'encourager les changements de comportement. Le modèle Duluth propose quatre grands principes stratégiques d'intervention interagences : 1) un changement est nécessaire au niveau des infrastructures de base des multiples agences impliquées dans le traitement des cas ; 2) la stratégie globale doit être centrée sur la sécurité des victimes ; 3) les agences doivent participer dans une approche collaborative ; et 4) les agresseurs doivent être systématiquement tenus responsables de leur recours à la violence. L'efficacité du modèle Duluth fait l'objet d'un débat continu chez les chercheurs spécialisés dans la violence domestique et familiale (VDF), en partie parce que les évaluations de cette approche montrent des résultats divergents. Lorsque l'évaluation de l'efficacité du modèle Duluth est réalisée par des chercheurs centrés sur une approche féministe, les programmes sont généralement jugés très efficaces et réussis (Voith et al., 2018). En revanche, lorsqu'elle est analysée par des chercheurs sensibles à l'inclusion des genres, l'efficacité est jugée faible.

Appliqué au contexte sud-africain, ce modèle permettra de mieux comprendre et de lutter contre la VPI du point de vue des femmes, car la majorité des victimes en Afrique du Sud sont des femmes (Forsdike & Fullagar, 2021). En outre, les principaux auteurs de la VPI en Afrique du Sud sont des hommes ; ce modèle leur offre donc l'opportunité de changer leur comportement criminel. Il les rend également responsables de leurs actes et leur propose un programme de réhabilitation (Hasisi et al., 2016). De même, ce modèle prend au sérieux les notions de patriarcat, de masculinité et d'inégalités de genres, afin de créer des environnements et des relations plus sûres pour les femmes et leurs enfants (Forsdike & Fullagar, 2021 ; Voith et al., 2018). En Afrique du Sud, l'inégalité de genres joue également un rôle dans les actes de VPI.

La stratégie de prévention de la violence familiale de la Nouvelle-Zélande a été développée par le groupe de discussion sur la violence familiale. Il s'agit d'une approche holistique autour du bien-être, plutôt que d'une approche individualiste. Elle se concentre sur la prévention de la violence au sein des familles ou sur l'identification de la violence et l'intervention précoce, ce qui pourrait entraîner des économies considérables et réduire les effets négatifs de la violence familiale. La stratégie établit également un ensemble de principes qui guident le processus de mise en œuvre et toute approche future de prévention de la violence familiale. Cette stratégie a été créée grâce à la collaboration du gouvernement et de différentes organisations non gouvernementales, ce qui montre que la lutte contre la VPI nécessite une approche multisectorielle. Cette stratégie permet de reconnaître la dimension communautaire du problème et de ses solutions. L'autonomisation consiste également à offrir aux membres de la communauté les connaissances et la formation nécessaires pour accomplir ce travail. Cela implique notamment l'éducation des personnes aux lois pertinentes de la Nouvelle-Zélande, ce qui constitue la violence familiale, et son impact sur les enfants et leur avenir.

SASA! a été conçu par l'organisation Raising Voices et est mis en œuvre à Kampala par le Centre for Domestic Violence Prevention (Cedovip), deux ONG basées en Ouganda (Kyegombe et al., 2014). Raising Voices est une organisation qui œuvre pour influencer les dynamiques de pouvoir qui façonnent les relations, en particulier entre les femmes et les hommes, les filles et les garçons, ainsi qu'entre les adultes et les enfants. Il s'agit d'une intervention de mobilisation communautaire qui vise à changer les attitudes, les normes et les comportements de la communauté entraînant des inégalités entre les genres, la violence et la vulnérabilité des femmes (Abramsky et al., 2012). SASA! reconnaît que la VPI résulte de l'interaction complexe de facteurs qui opèrent aux niveaux individuel, relationnel, communautaire et sociétal, et que pour qu'un changement efficace soit réalisé, il est important que les interventions travaillent systématiquement avec un large éventail d'acteurs au sein de la communauté. Ainsi, SASA! travaille avec tous les niveaux de la communauté pour créer une masse critique en faveur du changement. Dans l'intervention SASA!, le personnel du Cedovip a collaboré avec quatre groupes d'acteurs : des militants associatifs (AC) sélectionnés parmi les hommes et les femmes les plus progressistes enracinés dans la communauté ; des leaders communautaires locaux, y compris les *Ssengas* (conseillers traditionnels en mariage), des leaders religieux, culturels et gouvernementaux ; des professionnels tels que des prestataires de soins et des policiers, ainsi que des leaders institutionnels qui ont le pouvoir de mettre en œuvre des changements de politique au sein de leurs institutions (Abramsky et al., 2014). Ils ont mené une étude évaluant le

potentiel d'une intervention de mobilisation communautaire pour prévenir la VPI afin de réduire sa prévalence globale, ainsi que l'apparition de nouveaux cas de violence (prévention primaire). Ils ont constaté que la mobilisation communautaire est un moyen efficace pour les préventions primaire et secondaire de la VPI. Cela signifie que pour la réduire, les communautés doivent être impliquées, car elles sont des acteurs importants.

Théorie du féminisme radical

Wendt et al. (2013) définissent le patriarcat comme un système de structures et de pratiques sociales dans lequel les hommes contrôlent, oppriment et exploitent les femmes. Par conséquent, pour comprendre la VPI dans ce contexte, les féministes radicales soutiennent que la violence masculine est la base du contrôle des femmes par les hommes. Dans la plupart des cas, les hommes commettent des actes de violence car ils savent qu'ils sont considérés comme les chefs de famille, ils croient avoir le droit de maltraiter leurs partenaires/épouses. La plupart des foyers sont financièrement dépendants des hommes en tant que pères, ce qui mène à la violence, car les hommes savent que traditionnellement ils sont considérés comme supérieurs aux femmes. Les chercheurs estiment que les sociétés ont la responsabilité d'autonomiser à la fois les hommes et les femmes afin d'éliminer ces croyances. Cela nécessite un modèle holistique et interdisciplinaire qui traitera la VPI et inclura à la fois les auteurs de violence entre partenaires intimes (principalement les hommes) et les victimes (les femmes).

Théorie de l'intersectionnalité

Crenshaw (1989) a développé la théorie de l'intersectionnalité afin de mieux comprendre les expériences des femmes noires, en se focalisant sur les facteurs qui contribuent à l'inégalité comme celui de l'intersectionnalité. Cette approche met l'accent sur le fait que les identités des individus, y compris la classe, la race et le genre, interagissent avec les systèmes d'oppression pour créer des expériences uniques (Collins, 1998). Sokoloff et Dupont (2005) ont analysé comment ces facteurs influencent les expériences de la VPI chez des personnes issues de milieux divers. McCall (2005) décrit trois approches : intercatégorielle, intracatégorielle et anticatégorielle. L'approche intercatégorielle se concentre sur l'analyse comparative des groupes sociaux, elle vise à explorer les expériences des différents groupes sociaux avec les structures d'oppression (Flicker et al., 2011). L'approche intracatégorielle fait référence aux différences au sein d'une catégorie, elle vise à analyser la diversité au sein des catégories sociales. Enfin, l'approche anticatégorielle montre comment la construction sociale des groupes crée des inégalités. Pour conceptualiser cette étude, nous avons utilisé la théorie de l'intersectionnalité de Crenshaw et l'approche intersectionnelle intercatégorielle de McCall. Cette approche met en évidence la manière dont les positions sociales des individus sont produites et façonnées par des structures sociales et des processus qui interagissent et se constituent mutuellement, tels que l'âgisme, le classisme, le sexisme et le racisme, exerçant un pouvoir sur les individus (Chavis & Hills, 2008 ; Collins, 2000 ; Hankivsky et al., 2012). Elle a enrichi notre compréhension des expériences uniques de la VPI chez divers individus et a donné une orientation pour promouvoir des pratiques fondées sur des données probantes.

Études critiques sur la masculinité

Selon Connell (1995), la masculinité comprend différentes catégories : hégémonique, subordonnée, complice, marginalisée et de protestation. Il explique que les masculinités ne sont pas des identités fixes, mais plutôt des configurations de pratiques influencées par les changements continus dans la signification sociale du genre et des relations (Connell & Messerschmidt, 2005). Il définit la masculinité hégémonique comme un ensemble de pratiques qui maintiennent la supériorité des hommes et leur position dominante au sein de la société (Haywood & Mac an Ghaill, 2003). Par conséquent, ce cadre a été utilisé pour comprendre comment la supériorité et le pouvoir des hommes contribuent à leurs actes de VPI à l'égard des femmes. Il précise également que la masculinité hégémonique

est la légitimation institutionnelle de la domination des hommes dans les statuts sociaux et met les femmes sous subordination et marginalisation. Connell souligne en outre que, selon certaines cultures, la masculinité ou le fait d'être un vrai homme est associé à la capacité de subvenir aux besoins de la famille, à la dureté, au contrôle, à la violence et à l'agressivité. Ainsi, tous les hommes sont culturellement censés montrer et suivre les éléments hégémoniques et maintenir des rôles sociaux dominants à l'égard des femmes lorsqu'ils sont en couple. En pratiquant tous les éléments de la masculinité hégémonique, ils finissent par dominer et contrôler les femmes, notamment par des abus physiques et émotionnels.

Méthodes

Cet article est extrait d'une étude plus large menée de 2017 à 2019 dans la municipalité métropolitaine de Buffalo City de la province du Cap-Oriental, en Afrique du Sud. Celle-ci affichait le deuxième taux de criminalité le plus élevé dans la province du Cap-Oriental en 2017 et 2018. Cette étude qualitative, menée à partir des expériences des travailleurs sociaux et des victimes de VPI, visait à recommander un modèle multidisciplinaire impliquant une collaboration multipartite, afin d'autonomiser et de soutenir les victimes de VPI, ainsi que de réhabiliter les auteurs de violences.

L'approche qualitative a été choisie car elle permettait aux chercheurs de recueillir des données sur les expériences vécues par des victimes de VPI. Elle a également permis aux chercheurs d'interagir avec les travailleurs sociaux lors de conversations ouvertes sur leurs points de vue dans le traitement des cas de VPI, ainsi que sur leurs interventions. Les travailleurs sociaux, en tant que prestataires de services sociaux pour les familles et communautés vulnérables, ont été spécifiquement choisis afin de donner leur avis sur l'ampleur et les facteurs contribuant à la VPI. L'utilisation de cette approche a été avantageuse car elle a permis d'obtenir une image détaillée du phénomène étudié, elle a également permis d'encourager les participants à approfondir davantage leurs réponses, ouvrant ainsi la voie à de nouveaux sujets qui n'auraient pas été pris en compte initialement. Dix (10) travailleurs sociaux ont été sélectionnés en utilisant un échantillonnage raisonné, et 10 victimes de VPI ont été choisies par échantillonnage de commodité. Selon Andrade (2021), l'échantillonnage de commodité est tiré d'une source facilement accessible pour le chercheur. Les chercheurs ont fait appel aux travailleurs sociaux comme intermédiaires pour entrer en contact avec les victimes, car ce sont eux qui interviennent auprès des victimes. Les travailleurs sociaux participants provenaient du département du Développement social (DDS) et du Christelike Maatskaplike Raad (CMR), et les deux groupes de participants ont été interviewés individuellement à l'aide de guides semi-structurés dans leurs bureaux de la municipalité métropolitaine de Buffalo City. Les interviews semi-structurées ont été privilégiées, car elles permettaient une approche ouverte, large et flexible allant de questions générales à des questions plus spécifiques. Les interviews ont été menées et rédigées en anglais pour les travailleurs sociaux tandis que pour les victimes de la VPI, les questions ont été rédigées en isiXhosa, une langue bantoue parlée en Afrique du Sud et l'une des langues officielles du pays. Chaque entretien a duré entre quarante-cinq minutes et une heure. Dans cette étude, nous avons cherché à explorer les causes et les conséquences de la VPI, ainsi que sa prévalence. Certaines des questions posées aux participants portaient sur la nature et l'étendue de la VPI dans la municipalité métropolitaine de Buffalo City. Nous avons également abordé des questions sur les formes de VPI qu'ont subies les victimes, et sur les méthodes d'intervention utilisées par les travailleurs sociaux pour y faire face. Cette étude a permis d'examiner les interventions proposées par les travailleurs sociaux et d'identifier des lacunes dans ces pratiques, ainsi que dans celles observées par d'autres chercheurs dans la littérature.

Pour analyser les données collectées, cette étude s'est basée sur l'analyse thématique réflexive (Byrne, 2022). Selon Terry et Hayfield (2020), c'est une méthode d'analyse des données qualitatives qui consiste à explorer un corpus de données afin d'identifier, d'analyser et de rapporter des motifs récurrents. Ce processus comprend également le codage et la catégorisation des informations. Les données ont été entièrement retranscrites et codées pour vérifier les interprétations par rapport aux données et évaluer la « fiabilité inter-codeur » (ICR). Un manuel de codage, décrivant chaque code avec une définition concrète et un exemple de citation issue des données, a été élaboré par les

chercheurs. Ils ont codé indépendamment les mêmes transcriptions, puis ont discuté et modifié le manuel de codage. De plus, ils ont développé une structure thématique pour décrire les résultats de manière concise. Le taux de concordance des codages entre les deux codeurs était élevé, puisqu'ils ont codé presque toutes les sources de manière identique, en utilisant les mêmes codes et thèmes.

Toutes les informations brutes ont été converties en texte, les interviews enregistrées ont été retranscrites intégralement (Creswell & Creswell-Baez, 2021). Les données ont été analysées suivant six étapes : 1) se familiariser avec les données ; 2) générer des codes ; 3) générer des thèmes ; 4) réviser les thèmes ; 5) définir et nommer les thèmes ; et 6) situer des exemples (Braun et Clarke, 2006). L'analyse thématique réflexive a été jugée appropriée, car elle a permis aux chercheurs d'identifier les thèmes ou motifs à partir des réponses fournies par les participants. Ces motifs ou thèmes sont basés sur les similitudes, les différences et les contradictions des données. Les chercheurs ont fourni des « descriptions détaillées » des caractéristiques, des processus, des transactions et des contextes qui constituent les facteurs contribuant à la prévalence de la VPI, ses causes, ainsi que les modèles d'interventions utilisés par les travailleurs sociaux (Creswell & Creswell-Baez, 2021). Pour assurer et respecter la confidentialité, des codes ont été attribués (Saunders et al., 2015). Les travailleurs sociaux participants sont identifiés comme TSP, de TSP1 à TSP10. De même, les victimes sont identifiées comme SVPI, SVPI1 à SVPI10. Cette étude a été approuvée par le Comité d'éthique de la recherche de l'université de Fort Hare, avec un numéro d'approbation éthique, TAN111SNTS01.

La plupart des travailleurs sociaux participant à cette étude étaient des femmes. Selon le South African Council for Social Service Professions (SACSSP), la raison de ce déséquilibre est que cette profession a longtemps été considérée comme une profession féminine, car associée aux métiers du soin. En général, les femmes ont toujours été plus nombreuses que les hommes dans ces métiers : travail social, soins infirmiers et éducation, même si de plus en plus d'hommes intègrent ces professions. Les résultats de cette étude sont compatibles avec ceux du SACSSP, qui ont montré qu'il y avait plus de travailleuses sociales inscrites au conseil que de travailleurs sociaux. La plupart d'entre elles étaient juniors, et quelques-unes seniors (les superviseuses). Les données recueillies montrent qu'aucun des participants n'avait moins d'un an d'expérience. Sur les dix (10) participants, la plupart avaient entre cinq et quatorze ans d'expérience, alors que quelques-uns ont déclaré avoir moins de cinq ans d'expérience dans le domaine au moment de la collecte des données.

Toutes les victimes de VPI étaient des femmes. La plupart d'entre elles ne travaillaient pas et dépendaient financièrement de leurs partenaires, les autres d'allocations de soutien familial. Toutes ont subi au moins trois formes de violence de la part de leurs partenaires : des abus sexuels, physiques et émotionnels, incluant des violences verbales et psychologiques.

Résultats

Thème 1 : Forte prévalence de la VPI

Les travailleurs sociaux ont révélé avoir reçu de nombreux cas de multiples types de VPI provenant de différentes zones, notamment des cas de viol, en croissance continue. Ils ont aussi révélé avoir traité des cas de viol et d'abus physiques subis par leurs patientes de la part de leurs partenaires. Ils ont également identifié des zones avec des taux élevés de VPI et d'autres avec des taux moindres. La structure familiale a un impact sur sa forte prévalence, la VPI est plus fréquente dans les familles brisées. Ils ont également mentionné que certaines victimes meurent dans le silence parce qu'elles ne veulent pas dénoncer leurs agresseurs, car ce sont leurs partenaires et parfois le soutien financier du ménage :

> Je ne peux même pas estimer le nombre de cas de violence entre partenaires intimes que nous recevons. C'est extrêmement élevé. La plupart des cas concernent des enfants et des femmes victimes de violence. (TSP5)

TSP8 a confirmé que le taux de VPI est extrêmement élevé et a déclaré :

> La semaine dernière, j'ai eu le cas d'une femme qui a décidé de quitter ses enfants parce que son partenaire était violent envers elle et elle ne pouvait plus le supporter. Elle a laissé ses deux enfants seuls dans une baraque. L'aîné a 9 ans et le second 6 ans. Ils ont passé toute la nuit seuls ; un voisin m'a alerté car la situation était terrible pour eux. La fille aînée ne pouvait pas aller à l'école parce qu'elle devait s'occuper de son frère cadet, donc ce que je veux dire c'est que la violence entre partenaires intimes est élevée.

Un autre travailleur social a souligné que :

> Le conseil que je donne généralement à mes clientes est de partir tant qu'elles respirent encore, mais la plupart d'entre elles disent qu'elles ne peuvent pas le faire à cause de leurs enfants. La semaine dernière, j'ai reçu une femme que le mari menace de tuer si elle le quitte. Cet homme la maltraite émotionnellement, la traite de tous les noms surtout lorsqu'il est ivre. (TSP 6)

Thème 2 : Facteurs contribuant à la VPI

• Sous-thème 1 : Chômage

D'après les résultats, le chômage est l'une des principales causes de VPI, comme l'ont rapporté de nombreux participants. Les travailleurs sociaux ont révélé que la plupart des hommes deviennent violents lorsqu'ils ne travaillent pas, car ils sont frustrés de ne pas pouvoir subvenir aux besoins de la famille. Les résultats de l'étude ont mis en évidence qu'un taux élevé de chômage pourrait constituer le point de déclenchement de situations domestiques violentes, parce que les hommes deviennent frustrés et manquent de confiance en eux, ce qui les pousse à maltraiter leurs partenaires. Presque tous les participants pensent qu'il existe une forte corrélation entre chômage et VPI. Une hypothèse pourrait être que les femmes sont plus susceptibles de rester dans des relations abusives si elles estiment que les coûts de cette violence sont inférieurs aux coûts associés à la fin de la relation.

> Certains cas que j'ai reçus concernant la violence entre partenaires intimes impliquent de l'argent. Un homme, par exemple, voulait une allocation de soutien pour enfant parce qu'il prétendait être le père des enfants, donc la mère des enfants devait lui donner de l'argent provenant de l'allocation. (TSP3)

> Les gens sont frustrés là dehors et ils déversent leur frustration sur les mauvaises personnes. Nous savons tous que le chômage est stressant, mais je ne comprends pas pourquoi les hommes ont tendance à maltraiter leurs épouses lorsqu'ils sont frustrés. L'une de mes clientes m'a dit qu'elle a demandé de l'argent à son petit ami pour subvenir aux besoins de leur bébé, et il lui a dit qu'elle devait aller se prostituer. Il la harcelait émotionnellement. C'est une insulte. Ils cohabitent dans l'un des quartiers ici. (TSP7)

• Sous-thème 2 : Abus de drogues et d'alcool

Tout au long des interviews, une grande majorité des participants ont soutenu que l'abus de drogues et d'alcool déclenche un comportement violent chez les individus. Les participants ont expliqué que tout le monde a un côté violent qui est récessif, donc lorsqu'une personne devient ivre, la violence peut rapidement dégénérer en une situation dangereuse et difficile à éviter. Les participants ont ajouté que lorsqu'une personne est en état d'ivresse due à l'usage de drogues ou d'alcool, elle ne peut pas contrôler ses inhibitions. Être sous l'influence de toute substance augmente considérablement la probabilité d'un comportement abusif. Les personnes sous l'emprise de drogues ou d'alcool peuvent devenir agressives, crier et hurler sur tout le monde sans raison. Parfois, ces hommes abusent physiquement de leurs partenaires et les menacent sans raison.

Un TSP a souligné :

> Lorsqu'une personne est intoxiquée, il est facile pour elle de commettre un crime, et il est facile pour elle d'être violente envers n'importe qui parce qu'elle se sent puissante,

> et elle n'a peur de rien, c'est pourquoi nous avons encore de nombreux cas de violence. Notre système juridique relâche des personnes qui représentent une menace pour leurs communautés et leurs familles, je peux dire que l'alcool n'est qu'une excuse pour le crime et les abus. (TSP8)

Un autre travailleur social a mentionné :

> J'ai une fois traité le cas d'une femme qui était maltraitée par son partenaire. Ce dernier buvait beaucoup, et chaque fois qu'il revenait du bar vers minuit, il exigeait tout, comme de la nourriture, bien qu'il ne subvienne pas à ses besoins, et cela a entraîné des violences physiques. (TSP9)

- **Sous-thème 3 : Inégalité des genres**

Les travailleurs sociaux ont indiqué que les hommes étaient auteurs de la plupart de cas de VPI. Ils ont aussi précisé que ces actes de violence sont considérés comme une manifestation des relations de pouvoir traditionnellement inégales entre les hommes et les femmes, qui placent les femmes dans une position subordonnée, ce qui les rend socialement et financièrement dépendantes des hommes. Les barrières culturelles renforcent la marginalisation des femmes, et une telle inégalité de pouvoir accroît les risques et la vulnérabilité des femmes face à la VPI. Culturellement, les hommes sont considérés comme les chefs de famille, ce qui signifie que les femmes doivent être soumises à tout ce qu'ils décident. Pour les travailleurs sociaux, le patriarcat est la principale cause de VPI facilitée par l'asymétrie du pouvoir et de la force physique, qui permet d'abuser de celles qui sont moins puissantes et sans défense.

> J'ai reçu un homme qui maltraitait physiquement sa femme. Selon la femme, les abus avaient commencé bien avant leur mariage. Le mari a même poignardé la femme au ventre, elle a dû accoucher prématurément par césarienne. (TSP1)
>
> Si je me souviens bien, la plupart des cas qui m'ont été rapportés impliquent des abus physiques commis par des hommes sur des femmes et des enfants, par le mari ou le petit ami. (TSP8)

Manque de connaissance et de prise de conscience concernant la VPI

Certains participants ont souligné un manque d'éducation et de sensibilisation à la VPI. Ils estiment que les personnes qui commettent des actes de VPI ne sont pas conscientes des conséquences à long terme sur elles-mêmes et sur leurs victimes. En outre, les participants ont déclaré que les auteurs ne savent pas toujours que leurs actions constituent des abus, des délits et des crimes, soit parce qu'ils sont arrogants soit parce qu'ils sont ignorants. Les participants ont également rapporté que, parfois, les victimes ne sont pas conscientes qu'elles subissent des violences ; elles ont tendance à normaliser les abus, en particulier les femmes qui sont dépendantes d'hommes violents.

Un travailleur social a souligné :

> Les gens dans les communautés croient que si quelqu'un vous fait du tort, pour réparer les choses, il faut être violent. Donc, pour moi, je crois que la violence entre partenaires intimes est causée par un manque de connaissance de notre part. Ils ne sont pas conscients qu'en criant sur quelqu'un, en le battant, ou en prenant son argent sans son consentement, ils sont déjà en train d'abuser de cette personne. (TSP10)

Thème 3 : Les formes de VPI

• Sous-thème 1 : Abus physiques

Les participants ont indiqué avoir subi des violences physiques. Les travailleurs sociaux ont mentionné avoir traité des cas de patientes qui avaient été abusées physiquement par leurs partenaires, et dans certains cas, cela était visible : elles avaient des ecchymoses sur le visage. Une victime a souligné que son partenaire lui avait cassé le bras lors d'une bagarre. Une autre a mentionné qu'elle ne se battait pas au début, mais qu'à force d'abus, elle avait fini par se défendre. Elle a ajouté qu'elle était habituée aux violences, mais ce qui la détruisait intérieurement, c'était le fait que ses enfants en étaient témoins. Tous les travailleurs sociaux ont souligné avoir conseillé aux victimes de porter plainte contre leurs partenaires. Certaines l'ont fait, tandis que d'autres n'ont pas pu le faire car elles étaient (financièrement) dépendantes de leurs agresseurs.

> Vous voyez les marques sur mon visage, je me battais avec mon mari. Ce jour-là, j'ai cru que j'allais mourir car je ne sentais plus mon visage, il était engourdi. Cet homme me bat presque tous les jours et je me dis parfois que je vais partir, mais il est le seul à subvenir à nos besoins (moi et mes enfants). (SVPI3)

> Mon mari est trop jaloux, dès qu'il me voit avec un homme, même si c'est quelqu'un que nous connaissons tous les deux, il me bat. Je me souviens que l'autre jour, je revenais de l'école pour déposer mon enfant et j'ai rencontré notre voisin, alors nous avons marché ensemble, et il nous a vus. Il est arrivé en courant et a commencé à nous insulter, à se battre avec notre voisin et à me traiter de tous les noms. Alors que j'essayais de lui expliquer, il m'a giflé au visage, j'ai perdu la vue pendant quelques minutes et je suis tombée par terre. Il s'est battu avec notre voisin, j'ai crié à l'aide et des gens sont venus (en sanglots). (SVPI7)

• Sous-thème 2 : Abus sexuels

Certaines participantes ont indiqué avoir été victimes de violences sexuelles de la part de leur partenaire. Elles ont souligné que leurs partenaires avaient des rapports sexuels forcés avec elles, en particulier lorsqu'ils étaient en état d'ivresse. L'une des participantes a déclaré que son mari avait essayé de la forcer à avoir des rapports sexuels alors qu'elle avait ses règles, mais qu'ils avaient fini par se battre physiquement et qu'elle l'avait maîtrisé. Cet abus l'a traumatisée. Une autre participante a souligné que lorsque son mari veut coucher avec elle, il lui rappelle qu'il a payé le *lobola*[1] pour elle et qu'elle doit satisfaire ses besoins, quelle que soit la situation dans laquelle elle se trouve.

> Je suis tellement traumatisée par ce que mon mari a fait (en sanglots), il m'a forcée à coucher avec lui, et même quand je lui dis que je ne me sens pas bien, il s'en moque. Je suis convaincue qu'il ne m'aime pas, mais je n'ai nulle part où aller, et mes enfants sont encore trop jeunes. Mes parents sont morts et je ne peux pas rentrer chez moi, qui nous soutiendrait ?

Une autre participante a mentionné ce qui suit :

> Mon assistante sociale et mes sœurs m'ont conseillé d'ouvrir un dossier contre lui, mais je n'ai pas pu. Il m'a suppliée et pleurait en disant qu'il perdrait son emploi et que sa réputation au travail et dans la communauté serait mauvaise. Il a menacé de se suicider si je continuais, je me suis sentie très mal et j'ai fini par ne pas aller au poste de police. (SVPI4)

1 Les tribus Nguni d'Afrique australe pratiquent le lobola, c'est-à-dire le paiement d'une dot pour garantir l'union entre deux tribus, à l'instar des dots de la civilisation occidentale. À une exception près : la lobola est payée en vaches et est versée à la famille de la mariée. Voir : https://medium.com/@emmafreylinck/paying-the-bride-price-the-african-tradition-of-paying-lobola-56f6cdbd4cde

- **Sous-thème 3 : Abus émotionnels**

Une autre forme de VPI que la plupart des victimes ont subie est la violence émotionnelle ou psychologique. Elles ont indiqué avoir été contrôlées et isolées de leurs amis et de leur famille par leurs partenaires. Beaucoup ont indiqué que les agresseurs ont une manière efficace de les éloigner de leurs soutiens. Au début, ils prétendent les aimer, se soucier d'elles et vouloir les protéger, et elles finissent par y croire. Une fois isolées, ils les intimident et les manipulent jusqu'à ce qu'elles croient dépendre d'eux, puis les maltraitent. La violence émotionnelle comprend la jalousie excessive, les menaces, les insultes et la surveillance constante du partenaire.

Une victime a souligné :

> L'homme m'a blessée émotionnellement et psychologiquement. À un moment donné, j'ai voulu me suicider, mais j'ai pensé à mes enfants. Il me dit toujours que je suis une fille facile et que je couche à droite et à gauche. À un moment donné, il a dit que je couchais avec son frère et ils se sont battus. Cela m'a beaucoup affectée, j'ai en quelque sorte accepté le fait que je suis inutile et j'ai suivi des séances de thérapie. Je veux partir mais je ne travaille pas, comment vais-je faire vivre mes enfants (en sanglots) ? (SVPI9)

Une autre victime a déclaré :

> Avez-vous déjà été mariée à quelqu'un qui vous déteste ? Quelqu'un qui ne voit pas de valeur en vous. C'est mon cas, l'homme à qui j'ai confié ma vie est maintenant mon ennemi. Je l'ai épousé lorsque je n'avais que 19 ans, et il avait promis à ma famille de m'emmener à l'école, il me frappe dès que je le lui rappelle. Chaque fois que les travailleurs sociaux l'appellent, il refuse d'y aller et dès qu'il est ivre, il me crie dessus et m'insulte jusqu'au lendemain matin. (SVPI8)

Thème 4 : Interventions des travailleurs sociaux pour les victimes de VPI

- **Sous-thème 1 : Conseil et thérapie**

Le conseil est le premier service que les travailleurs sociaux offrent à toute personne ayant vécu un événement traumatique tel que la VPI. Ils ont indiqué que le conseil et le soutien aident les victimes à gérer et à surmonter les effets de cette violence. Ils ont également révélé que le conseil aide les victimes à améliorer leur vie. Ils pensent que le service de conseil offre une plateforme pour que chacun puisse exprimer ses pensées, ce qui aide à catharsiser leurs émotions.

Les travailleurs sociaux organisent aussi des séances de thérapie avec les victimes afin de les aider à adopter une approche positive pour faire face à leur situation. Ces séances contribuent au développement de pensées positives et renforcent leurs capacités d'adaptation. Elles permettent aux victimes de s'ouvrir à leur expérience traumatique et les préparent à établir des liens de confiance avec les autres. Elles aident les personnes à surmonter leurs difficultés en développant des stratégies sur le long terme et à se libérer d'anciennes blessures qui entravent leur épanouissement. Elles leur apportent des compétences et des techniques pour la prise de conscience de soi et la réussite.

> Je pense que nos services sont efficaces dans une certaine mesure en raison des défis auxquels nous faisons face, tels que le manque de ressources. (TSP2)
>
> Nous nous concentrons principalement sur le bien-être de la victime. Une fois que nous recevons un cas de violence, nous impliquons généralement la police pour traiter le cas de l'agresseur, puis nous offrons nos services aux victimes pour nous assurer qu'elles puissent surmonter les conséquences de la violence entre partenaires intimes. (TSP4)
>
> En tant que travailleurs sociaux, nous faisons de notre mieux pour aider les victimes de violence entre partenaires intimes à faire face et à surmonter les conséquences de la violence. Si une personne, souvent une femme, a été victime de violence, nous avons des séances avec elle afin qu'elle puisse s'ouvrir sur la violence. La thérapie les aide à catharsiser leurs émotions afin qu'elles puissent avancer dans leur vie. (TSP 1)

- **Sous-thème 2 : Orientation**

Presque tous les travailleurs sociaux ont souligné qu'ils orientaient les victimes vers d'autres spécialistes. Ils offrent d'abord un soutien thérapeutique, mais si le problème nécessite un spécialiste, ils rédigent un rapport sur le bien-être de la victime et la raison de l'orientation. Si cette dernière a besoin d'une évaluation psychologique, ils l'orientent vers un psychologue. Si elle a une dépendance à l'alcool ou aux drogues, ils l'orientent vers le South African National Council On Alcoholism And Drug Dependence (Sanca). Les travailleurs sociaux ont également précisé que, parfois, ils orientent leurs patientes vers la Famsa.

Un travailleur social a dit :

> J'oriente normalement mes clientes qui ont besoin d'une évaluation psychologique vers l'hôpital de Bisho. Nous avons également une section VEP, dans ce département, mais c'est une section qui s'occupe principalement des victimes et des survivants de crimes et de violences. (TSP2)
>
> J'ai eu une cliente qui a été maltraitée par son partenaire et, à travers des investigations, j'ai découvert que le partenaire faisait un usage abusif de substances. J'ai dû l'orienter vers Sanca. (TSP4)

- **Sous-thème 3 : Évaluations psychosociales**

Tous les travailleurs sociaux ont déclaré avoir effectué des évaluations psychosociales après avoir reçu des cas de VPI, en particulier pour les couples mariés. Ils ont précisé que ces évaluations sont leur outil principal. Ils effectuent des visites à domicile pour évaluer les victimes, mesurer le bien-être psychologique, social et physique de la personne, ainsi que la situation dans laquelle elle se trouve. Ils ont également indiqué qu'au cours de l'évaluation, ils analysent la manière dont les familles répondent à leurs besoins fondamentaux pour assurer leur survie ; ils prennent aussi en compte les interactions et relations entre les membres de la famille.

TSP9 a confirmé :

> Il y a plusieurs causes de la violence entre partenaires intimes ; les évaluations psychosociales nous aident à découvrir ces causes pour savoir comment nous pouvons aider. Parfois, on se rend compte que le stress mène à la violence et, une fois que nous constatons cela, nous essayons d'aider la victime. (TSP9)

Un autre travailleur social a précisé :

> Nous effectuons des évaluations pour connaître le bien-être de tous les membres de la famille, car notre rôle est d'aller au-delà du problème présenté et de creuser davantage. Pour réussir cela, nous devons inclure tous les membres du système familial. (TSP4)

Discussion des résultats

Les travailleurs sociaux ont rapporté avoir traité de nombreux cas de VPI et, dans la majorité des cas, l'agresseur est sous l'influence de l'alcool ou de la drogue lorsqu'il commet l'abus. De manière similaire, Gordon (2016) a découvert que plus de 40 % des hommes sud-africains ont avoué être auteurs de violences physiques à l'égard de leurs partenaires, et les femmes qui ont témoigné être victimes de telles violences représentaient entre 40 et 50 %. Lopes (2016) a constaté que les femmes endurent généralement la douleur dans leurs relations abusives pendant de nombreuses années, et que les sociétés ont tendance à les juger quand elles dénoncent leurs agresseurs. George et al. (2016) ont également constaté que 56,7 % des 310 participants à leur étude ont rapporté avoir été victimes de VPI, dont 51,3 % ont signalé des violences émotionnelles, 40 % des violences physiques et 13,5 % des abus sexuels. Selon le féminisme radical, la violence est un moyen pour les hommes de contrôler, dominer et maintenir la soumission des femmes. En violant le corps d'une femme, on lui rappelle son statut subordonné (Cottais, 2021).

L'étude a révélé que le chômage est à l'origine de la pauvreté, et qu'une personne au chômage, incapable de subvenir aux besoins de sa famille, est plus susceptible d'être stressée et de devenir violente envers les autres. Par ailleurs, les résultats ont montré que les femmes restent dans des relations abusives parce qu'elles n'ont pas les moyens de subvenir à leurs besoins et à ceux de leurs enfants. Ces résultats contrastent avec ceux de Tur-Prats (2017), qui a constaté qu'une diminution du taux de chômage des femmes par rapport au taux de chômage des hommes est liée à une augmentation de la VPI, uniquement dans les provinces où les rôles des genres sont les plus distinguables (celles ayant la plus forte prévalence de familles nucléaires dans le passé). Par ailleurs, les hommes ayant une masculinité plus prononcée perçoivent l'emploi des femmes comme une insulte qui remet en question leur masculinité, ils abusent donc de leurs partenaires pour apaiser ces sentiments. Certaines femmes, lorsqu'elles quittent des relations abusives, doivent trouver des moyens de survivre physiquement, psychologiquement et émotionnellement, car il semble y avoir un lien étroit entre la pauvreté et les abus (Slabbert, 2010). Pour les victimes, une source de revenus stable et accessible est essentielle pour qu'elles puissent mener une vie sans abus. Les premières recherches ont prouvé que la VPI est liée à la dépendance financière des femmes vis-à-vis de leurs partenaires abusifs, ce qui les empêche de quitter des relations toxiques (Showalter, 2016). Cependant, Torrubiano-Domínguez et al. (2015) ont trouvé que l'analyse multiniveaux s'oppose à l'existence d'un lien significatif entre l'augmentation du taux de chômage chez les hommes et les femmes et la diminution de la VPI. Anderberg et al. (2016) ont constaté des effets allant dans des sens opposés : une augmentation relative du taux de chômage chez les hommes diminue l'incidence de la VPI, tandis qu'une augmentation relative du taux de chômage chez les femmes augmente la VPI.

Selon les résultats de notre étude, il existe une forte relation entre l'usage excessif de drogues et d'alcool et la VPI. Les résultats ont révélé que lorsqu'une personne est sous l'effet de l'alcool ou de la drogue, elle est plus susceptible de commettre des actes de violence à l'égard de son partenaire. De Paula Gebara et al. (2015) soutiennent que bien que de nombreuses études lient le comportement violent à la consommation d'alcool, il n'est pas possible de trouver une relation simple et unidirectionnelle entre les deux en raison de la complexité de cette relation. Cependant, une étude menée auprès de la population brésilienne sur la violence domestique liée à l'alcool a révélé que les agresseurs étaient toujours sous l'influence de l'alcool lorsqu'ils commettaient des incidents abusifs. Les études sur les alcooliques indiquent constamment des taux élevés de VPI (Engstrom et al., 2012 ; Stuart et al., 2013). Par ailleurs, certaines études ont révélé que les femmes ayant été victimes d'abus pendant une longue période ont tendance à devenir toxicomanes, comparées à celles qui n'ont jamais vécu d'abus (Black et al., 2011 ; Breiding et al., 2014 ; Engstrom et al., 2012).

Les résultats indiquent également que l'inégalité des genres joue un rôle significatif dans les actes de VPI. Les femmes sont les principales victimes, tandis que les hommes sont les agresseurs. Ils ont également montré que le système patriarcal rend les femmes vulnérables à toute forme de violence. La violence physique est parfois considérée comme une étape indispensable pour « discipliner » les femmes et démontrer l'amour des hommes envers elles. De la même manière, si les femmes enfreignent les rôles traditionnels de genre, cela est généralement résolu par la violence physique, et cette violence est jugée acceptable (Gillum, 2019). La plupart des cultures africaines sont fondées sur un discours patriarcal dans lequel les femmes sont perçues et traitées comme des biens appartenant aux hommes. Une telle possession culturelle ainsi que le contrôle des femmes, de leurs comportements et de leurs corps les soumettent à la violence. Dans ce contexte, la théorie féministe radicale signale que toutes les femmes sont opprimées, et cette oppression concerne toutes les races, les classes sociales, ainsi que les ethnies (Renzetti, 2010). Cette théorie montre également comment les politiques sud-africaines échouent à faire face à l'oppression des femmes dans la violence basée sur le genre. Les approches intersectionnelles de la VPI à l'égard des femmes soulignent que toutes les oppressions existent simultanément, et que les catégories d'oppression se construisent mutuellement pour créer des expériences uniques de violence à l'égard des femmes (Imkaan, 2019). Selon les résultats de cette étude, les victimes étaient vulnérables face à la VPI parce qu'elles étaient des femmes (impuissantes), et la plupart d'entre elles ne travaillaient pas, ce qui les rendait financièrement dépendantes de leurs agresseurs, qui subvenaient aux besoins de la famille. Certaines d'entre elles ont déclaré avoir perdu leurs parents et n'avaient donc personne vers qui se

tourner. Tous ces facteurs contribuaient à leur vulnérabilité, et leurs agresseurs en ont profité pour abuser d'elles. La masculinité hégémonique a été évoquée pour expliquer le pouvoir des hommes sur les femmes à travers la soumission et le recours à la violence. Certaines caractéristiques de la masculinité hégémonique incluent des attitudes, des interactions, des pratiques et des idéaux chez les hommes qui maintiennent l'inégalité, la domination, le patriarcat et le pouvoir sur les femmes (Morrell et al., 2012 ; Jewkes et al., 2015).

Certains agresseurs ne sont pas toujours conscients des abus qu'ils infligent, et certaines victimes ne sont pas toujours conscientes qu'elles sont abusées. Pour d'autres, la violence a été normalisée. Ces résultats sont similaires à ceux d'Abdullah et John (2019), qui ont mené une étude intitulée « Shutting Our Eyes to an Open Secret » (« fermer les yeux sur un secret connu de tous ») et ont constaté que les répondants avaient un niveau de connaissance insuffisant sur la VPI. En outre, Ok-Hee et al. (2015) ont découvert qu'environ 60 % des participants à leur étude ont subi des violences, mais que le taux de dénonciation était faible.

Par ailleurs, les travailleurs sociaux offrent des services aux victimes, le premier étant la thérapie. De manière similaire, selon l'étude menée par MacPherson et al. (2013) sur l'acupuncture et la thérapie contre la dépression en soins primaires, 755 patients dépressifs ont été inscrits dans 27 cabinets de soins primaires pour participer à un essai contrôlé randomisé ; 302 patients ont suivi à la fois l'acupuncture et le conseil. Les résultats ont révélé que les deux interventions réduisaient considérablement la dépression. Cependant, il a également été démontré que la thérapie est efficace lorsque 6 à 10 séances sont proposées (Sanders & Hill, 2014). Goldman et al. (2016) partagent cette opinion, ayant mené une étude sur l'efficacité de la thérapie contre la dépression, centrée sur la perspective du patient. Ils ont sélectionné 12 patientes qui suivaient le programme de conseil/thérapie pour la dépression (CfD). Tous les participants à l'étude ont confirmé que la thérapie les avait aidés à mieux se connaître, à reconstruire leur vie et à se sentir plus forts qu'auparavant.

Les travailleurs sociaux ne travaillent pas seuls. Ils collaborent avec d'autres professionnels, et, lorsque le problème de la patiente dépasse leur domaine d'expertise, ils l'orientent vers un spécialiste. Ils connaissent les services disponibles localement ainsi que les procédures d'orientation, ce qui leur permet de diriger les patientes vers des spécialistes pour les aider à progresser et faire face à leurs expériences traumatiques (Kirst-Ashman & Hull, 2016). Parfois, avant d'orienter celles-ci vers un autre spécialiste, les travailleurs sociaux procèdent à une évaluation des familles. Les études ont indiqué que les évaluations psychosociales sont efficaces car elles réduisent les symptômes d'abus chez les adultes. Lors des séances psychosociales, des compétences cognitives sont transmises aux patientes pour leur permettre d'envisager leur avenir de manière positive. Des interventions comportementales sont également proposées pour améliorer le bien-être des patientes et réduire les symptômes causés par une expérience négative (Cooper et al., 2015 ; Felice et al., 2018).

Les résultats d'une étude menée par Forsman et al. (2011) sur les interventions psychosociales pour la promotion de la santé mentale et celle de la dépression chez les adultes plus âgés ont révélé un impact positif sur la qualité de vie et la santé mentale. Derakhshanpour et al. (2017) ont étudié l'efficacité des interventions psychosociales dans les familles victimes d'abus, impliquant 68 participants. Les résultats ont montré qu'après avoir bénéficié des interventions psychosociales, des changements ont été observés dans la santé générale des mères et dans les comportements des enfants, notamment l'hyperactivité et les problèmes sociaux. En outre, les résultats ont révélé que les abus physiques et émotionnels avaient diminué de manière significative.

Modèle d'intervention collaboratif entre la victime, l'auteur et le prestataire de services (VPCSP-IM)

Sur la base des résultats de notre étude et des modèles développés par différents pays pour lutter contre la VPI (voir supra), les chercheurs proposent un modèle centré sur l'auteur et la victime, mettant l'accent sur l'autonomisation des victimes ainsi que sur la responsabilité et la réhabilitation des auteurs. Il est connu sous le nom de « modèle d'intervention collaboratif entre la victime, l'auteur

et le prestataire de services ». Ce modèle autonomisera et soutiendra les victimes et s'assurera que les auteurs de violences rendent des comptes et acquièrent des connaissances et des compétences sur les relations et la violence.

Le premier volet du modèle se concentrera sur l'inclusion de différentes organisations de la société civile telles que les ONG, les organisations à but non lucratif et les organisations gouvernementales telles que le département du Développement social. Ces organisations œuvreront à renforcer et autonomiser les victimes afin de lutter contre les problèmes qui affectent leur vie, parce que l'autonomisation est liée aux principes de défense des victimes. Les organisations remettront également en cause les normes sociales qui justifient l'usage de la violence à l'égard des femmes. Elles offriront également des séances de thérapie individuelle et collective aux victimes.

Un autre volet sera consacré aux groupes de soutien qui permettront aux victimes de comprendre qu'elles ne sont pas seules. Elles bénéficieront de 12 séances avec l'animateur et d'ateliers tels que le renforcement des compétences pour améliorer leur capacité à reconnaître les comportements abusifs, définir des limites, et développer des compétences en résolution de problèmes qui leur permettront de rompre le cycle de la violence. Ces séances collectives offriront non seulement un soutien, des informations et des compétences pour faire face à la VPI, mais contribueront également à la réhabilitation et à l'autonomisation des victimes.

Le troisième volet du modèle comprendra dix semaines de travail psychoéducatif avec les auteurs dont la violence est déclenchée par la consommation d'alcool et de substances. Ces groupes seront conçus pour les aider à comprendre l'usage de substances et ses conséquences. L'animateur du groupe fournira des informations directement applicables afin de stimuler la prise de conscience, proposer des options pour le renforcement et le changement, et identifier les ressources communautaires disponibles pour les aider à gérer leur consommation et leur colère. L'objectif principal de ces groupes sera de sensibiliser sur les conséquences médicales, comportementales et psychologiques de la consommation de substances. Ces groupes permettront aux auteurs d'acquérir des connaissances qui les aideront à maintenir l'abstinence et à faire des choix plus positifs. Ces séances créeront un espace sûr pour que les hommes se réhabilitent, prennent la responsabilité de leurs actes, et adoptent des méthodes alternatives pour gérer les conflits et la colère. Ils auront accès à divers services, dont la thérapie et des groupes de soutien, incluant un soutien individuel et la thérapie de couple. Une formation à la sensibilité au genre pour les hommes sera également incluse pour comprendre les rôles et stéréotypes de genre, l'impact de la VPI, les relations saines et promouvoir une masculinité positive qui habilitera les hommes violents à devenir des défenseurs de l'égalité de genres et de la prévention de la VPI.

En comparant ce modèle aux approches traditionnelles de lutte contre la VPI, comme la thérapie cognitivo-comportementale (TCC) ou des interventions telles que l'autonomisation des femmes et des programmes de microfinance qui se concentraient uniquement sur les femmes et excluaient les hommes en tant qu'auteurs de violence (Kim et al., 2007), il apparaît important d'inclure également les hommes, en tant qu'auteurs de violence, dans les interventions afin de garantir une approche holistique de la lutte contre la VPI. Ce modèle considère la VPI comme un problème social qui nécessite une approche multisectorielle, impliquant plusieurs secteurs et parties prenantes pour y faire face. Ce modèle inclut à la fois les hommes et les femmes de tous âges, ainsi que les victimes et les auteurs de différentes formes de VPI. Ce modèle vient aussi compléter la recherche existante pour renforcer davantage les bases de données probantes concernant les interventions contre la VPI.

Bibliographie

Abdullah, Z., & John, J. (2019). Shutting our eyes to an open secret: Knowledge, attitude, and behaviour of dentists regarding domestic violence in India. *Journal of Indian Association of Public Dentistry*, *17*(1), 8-13.

Abramsky, T., Devries, K. M., Kiss, L., Nakuti, J., Kyegombe, N., Starmann, E., Cundill, B., Francisco, L., Kaye, D., Musuya, T., Michau, L., & Watts, C. (2014). Findings from the SASA! Study: a cluster randomised controlled trial to assess the impact of a community mobilisation intervention to prevent violence against women and reduce HIV risk in Kampala, Uganda. *BMC Med*, *12*(1), 122. https://doi.org/10.1186/s12916-014-0122-5.

Anderberg, D., Rainer, H., Wadsworth, J., & Wilson, T. (2016). Unemployment and domestic violence: Theory and evidence. *The Economic Journal*, *126*(597), 1947-1979. https://doi.org/10.1111/ecoj.12246

Andrade, C. (2021). The inconvenient truth about convenience and purposive samples. *Indian Journal of Psychological Medicine*, *43*(1), 86-88. https://doi.org/10.1177/0253717620977000

Black, M. C., Basile, K. C., Breiding, M. J., Smith, S. G., Walters, M. L., Merrick, M. T., Chen, J., & Stevens, M. R. (2011). *The National Intimate Partner and Sexual Violence Survey (NISVS): 2010 Summary Report*. National Center for Injury Prevention and Control, Centers for Disease Control and Prevention.

Boonzaier, F. (2008). *Global review: interventions to end men's violence against women partners.* Unpublished paper prepared for WPF and Mosaic. Cape Town: University of Cape Town.

Breiding, M. J., Smith, S. G., Basile, K. C., Walters, M. L., Chen, J., & Merrick, M. T. (2014). Prevalence and characteristics of sexual violence, stalking, and intimate partner violence victimization — National Intimate Partner and Sexual Violence Survey, United States, 2011. American Journal of Public Health, *105*(4), e11-e12. http://dx.doi.org/10.2105/AJPH.2015.302634

Brits, E. (2022). *South Africa's staggering intimate partner violence stats aren't shifting – here's what we can do about it*, *Daily Maverick*. Spotlight. https://www.dailymaverick.co.za/article/2022-06-14-intimate-partner-violence-in-s-africa-the-staggering-stats-and-the-solutions/

Braun, V., & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative research in psychology*, *3*(2), 77-101. http://dx.doi.org/10.1191/1478088706qp063oa

Byrne, D. (2022). A worked example of Braun and Clarke's approach to reflexive thematic analysis. *Quality &Quantity*, *56*(3), 1391-1412. https://doi.org/10.1007/s11135-021-01182-y.

Chavis, A. Z., & Hill, M. S. (2008). Integrating multiple intersecting identities: A multicultural conceptualization of the power and control wheel. *Women & Therapy*, *32*(1), 121-149. https://doi.org/10.1080/02703140802384552

Collins, P. H. (2000). Gender, black feminism, and black political economy. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, *568*, 41-53. https://www.jstor.org/stable/1049471

Collins, P. H. (1998). It's all in the family: Intersections of gender, race, and nation. *Hypatia*, *13*(3), 62-82. https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1998.tb01370.x

Connell, R. W., & Messerschmidt, J. W. (2005). Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept. *Gender & Society*, *19*(6), 829–859. https://doi.org/10.1177/0891243205278639

Connell, R. W. (1995). *Masculinities*. Polity Press.

Cooper, K., Chatters, K., Kaltenthaler, E. & Wong, R. (2015). Psychological and psychosocial interventions for cannabis cessation in adults: A systematic review short report. *Health Technology Assessment*, *19*(56), 1-30. https://doi.org/10.3310/hta19560

Cottais, C. (2021). *Liberal feminism*. Institut du genre en géopolitique.

Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: A Black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*, *8*(1), 139-167.

Creswell, J. W., & Creswell-Baez, J. (2021). *30 Essential skills for the qualitative researcher* (2nd ed.). Sage. http://dx.doi.org/10.1177/15586898211028107

Dabaghi, N., Amini-Rarani, M., & Nosratabadi, M. (2023). Investigating the relationship between socioeconomic status and domestic violence against women in Isfahan, Iran in 2021: A cross-sectional study. *Health science reports*, *6*(5), e1277. https://doi.org/10.1002/hsr2.1277

Derakhshanpour, F., Hajebi, A., Panaghi, L., & Ahmadabadi, Z. (2017). Effectiveness of psychosocial interventions in abused children and their families. *Medical Journal of Islamic Republic of Iran*, *31*(1),1-6. https://doi.org/10.14196/mjiri.31.49

Domestic Violence Act 116. (1998). Juta and Company, Ltd.

Eckhardt, C. I., Murphy, C., Black, D., & Suhr, L. (2006). Intervention Programs for Perpetrators of Intimate Partner Violence: Conclusions from a Clinical Research Perspective. *Public Health Reports*, *121*(4), 369-381. https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/16827438/

Engstrom, M., El-Bassel, N., & Gilbert, L. (2012). Childhood sexual abuse characteristics, intimate partner violence exposure, and psychological distress among women in methadone treatment. *Journal of Substance Abuse Treatment*, *43*(3), 366-376. https://doi.org/10.1016/j.jsat.2012.01.005

Felice, E., Agius, A., Sultuna, R., Felice, E. M., & Calleja-Agius, J. (2018). The effectiveness of psychosocial assessment in the detection and management of postpartum depression: A systematic review. *Minerva Ginecol*, *70*(3), 323-345. https://doi.org/10.23736/s0026-4784.17.04080-1

Flicker, S. M., Cerulli, C., Zhao, X., Tang, W., Watts, A., Xia, Y., & Talbot, N. L. (2011). Concomitant forms of abuse and help-seeking behaviour among White, African American, and Latina women who experience intimate partner violence. *Violence Against Women*, *17*(8), 1067-1085. https://doi.org/10.1177/1077801211414846

Follingstad, D. R., Rogers, M. J., & Duvall, J. L. (2012). Factors predicting relationship satisfaction, investment, and commitment when women report a high prevalence of psychological abuse. *Journal of Family Violence*, *27*, 257-273. http://dx.doi.org/10.1007/s10896-012-9422-8

Forsdike, K., & Fullagar, S. (2021). Addressing the complexity of violence against women in sport: Using the World Cafe Method to inform organizational response. *Journal of Sport Management*, *36*(5), 473-487.

Forsman, A. K., Nordmyr, J., & Wahlbeck, K. (2011). Psychosocial interventions for the promotion of mental health and prevention of depression among older adults. *Health Promotion International*, *26*(1), 85-107. https://doi.org/10.1093/heapro/dar074

George, J., Nair, D., Premkumar, N. R., Saravanan, N., Chinnakali, P., & Roy, G. (2016). The prevalence of domestic violence and its associated factors among married women in a rural area of Puducherry, South India. *Journal of Family, Medicine and Primary Care*, *5*(3), 672-676. https://doi.org/10.4103/2249-4863.197309

Gillum, T. L. (2019). The intersection of intimate partner violence and poverty in black communities. *Aggression and Violent Behaviour*, 46, 37-44. https://doi.org/10.1016/j.avb.2019.01.008

Goldman, S., Brettle, A., & McAndrew, S. (2016). A client-focused perspective of the effectiveness of Counselling for Depression (CfD). *Counselling & Psychotherapy Research*, *16*(4), 288–297. https://doi.org/10.1002/capr.12088

Gordon, C. (2016). Intimate partner violence is everyone's problem, but how should we approach it in a clinical setting? *The South African Medical Journal*, *106*(10), 962-965. https://doi.org/10.7196/samj.2016.v106i10.11408

Gouvernement de l'Afrique du Sud (2020). National Strategic Plan On Gender-Based Violence & Femicide.

Hankivsky, O., Grace, D., Hunting, G., & Ferlatte, O. (2012). Introduction: Why intersectionality matters for health equity and policy analysis. This Volume. https://data2.unhcr.org/en/documents/download/46176

Hasisi, B., Shoham, E., Weisburd, D., Haviv, N., & Zelig, A. (2016). The "care package," prison domestic violence programs and recidivism: A quasi-experimental study. *Journal of Experimental Criminology*, *12*(4), 563-586. https://link.springer.com/article/10.1007/s11292-016-9266-y

Haywood, C., & Mac an Ghaill, M. (2003). *Men and masculinities: Theory, research and social practice*. Open University Press.

Hossain, M., Zimmerman, C., Kiss, L., Abramsky, T., Kone, D., Bakayoko-Topolska, M., Annan, J., Lehmann, H., & Watts, C. (2014). Working with men to prevent intimate partner violence in a conflict-affected setting: a pilot cluster randomized controlled trial in rural Côte d'Ivoire. *BMC Public Health*, *14*(1),1-13.

Imkaan. (2019). *The value of intersectionality in understanding violence against women and girls (VAWG)*. Imkaan. https://eca.unwomen.org/sites/default/files/Field%20Office%20ECA/Attachments/Publications/2019/10/The%20value%20of%20intersectionality%20in%20understanding%20violence%20against%20women%20and%20girls.pdf

Jewkes, R., Morrell, R., Hearn, J., Lundqvist, E., Blackbeard, L., Lindegger, G., Quayle, M., Sikweyiya, Y., & Gottzén, L. (2015). Hegemonic masculinity: combining theory and practice in gender interventions. *Culture, Health & Sexuality*, *17*(S2), S112-S127. http://dx.doi.org/10.1080/13691058.2015.1085094

Karakurt, G., Whiting, K., Van Esch, C., Bolen, S. D., & Calabrese, J. R. (2016). Couples therapy for intimate partner violence: A systematic review and meta-analysis. *Journal of marital and family therapy*, *42*(4), 567-583. https://doi.org/10.1111/jmft.12178

Keilholtz, B. M., & Spencer, C. M. (2022). Couples therapy and intimate partner violence: Considerations, assessment, and treatment modalities. *Practice innovations*, *7*(2), 124. https://awspntest.apa.org/doi/10.1037/pri0000176

Kirst-Ashman, K., & Hull, G. (2016). *Empowerment series: Understanding generalist practice* (8th ed.). Cengage Learning.

Kyegombe, N., Abramsky, T., Devries, K. M., Starmann, E., Michau, L., Nakuti, J., Musuya, T., Heise, L., & Watts, C. (2014). The impact of SASA! a community mobilization intervention, on reported HIV-related risk behaviours and relationship dynamics in Kampala, Uganda. *Journal of Int AIDS Soc*, *17*(1), 19232. https://doi.org/10.7448/IAS.17.1.19232

Kim, J. C., Watts, C. H., Hargreaves, J. R., Ndhlovu, L. X., Phetla, G., Morison, L. A., et al. (2007). Understanding the impact of a microfinance-based intervention on women's empowerment and the reduction of intimate partner violence in South Africa. *American Journal of Public Health*, *97*, 1794-1802. http://dx.doi.org/10.2105/AJPH.2006.095521

Kiss, L., Schraiber, L. B., Heise, L., Zimmerman, C., Gouveia, N., & Watts, C. (2012). Gender-based violence and socioeconomic inequalities: Does living in more deprived neighbourhoods increase women's risk of intimate partner violence? *Social science & medicine*, *74*(8), 1172-1179. https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2011.11.033

Londt, M., 2006. Risk factors associated with the intervention of perpetrators of domestic violence. *UWC: Journal of Community and Health Sciences*, *1*(1), 1-13. https://epubs.ac.za/index.php/jchs/article/view/634/466

Lopes, C. (2016). Intimate partner violence: A helpful guide to legal and psychosocial support services. *South African Medical Journal*, *106*(10), 966-968. https://scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0256-95742016001000013

McCall, L. (2005). The complexity of intersectionality. *The University of Chicago Press Journals*, *30*(3), 1771-1800. http://www.jstor.org/stable/10.1086/426800

MacPherson, H., Richmond, S., Bland, M., Brealey, S., Gabe, R., Hopton, A., Keding, A., Lansdown, H., Perren, S., Sculpher, M., Spackman, E., Torgerson, D., & Watt, I. (2013). Acupuncture and counselling for depression in primary care: A randomised controlled trial. *PLOS Medicine*, *10*(9), e1001518. https://doi.org/10.1371/journal.pmed.1001518

Morrell, R., Jewkes, R., & Lindegger, G. (2012). Hegemonic masculinity/masculinities in South Africa. *Men and Masculinities*, *15*(1), 11-30. https://doi.org/10.1177/1097184X12438001

Nesset, M. B., Lara-Cabrera, M. L., Dalsbø, T. K., Pedersen, S. A., Bjørngaard, J. H., & Palmstierna, T. (2019). Cognitive behavioural group therapy for male perpetrators of intimate partner violence: a systematic review. *BMC Psychiatry*, *19*(1), 11. https://doi.org/10.1186/s12888-019-2010-1

Ok-Hee, C., Kyeong-Sook, C., & Yang-Sook, Y. (2015). Awareness and attitudes towards violence and abuse among emergency nurses. *Asian Nursing Research*, 9, 213-218. https://doi.org/10.1016/j.anr.2015.03.003

Padayachee, A., & Morar, B. C. (1997). Learning to live without violence: a rehabilitative programme for men who abuse. *Acta Criminologica: African Journal of Criminology & Victimology*, *10*(1), 90-98.

Paula Gebara [de], C. F., Ferri, C. P., Lourenço, L. M., de Toledo Vieira, M., de Castro Bhona, F. M., & Noto, A. R. (2015). Patterns of domestic violence and alcohol consumption among women and the effectiveness of a brief intervention in a household setting: A protocol study. *BMC Women's Health*, *15*(78), 1-2. https://doi.org/10.1186/s12905-015-0236-8

Pence, E., & Paymar, M. (1993). *Education groups for men who batter: The Duluth model.* Springer Publishing Company. https://doi.org/10.1891/9780826179913

Renzetti, C. M. (2010). Feminist theories of violent behaviour. Dans M. A. Zahn, H. H. Brownstein & S. L. Jackson (eds), *Violence: From Theory to Research*, (131-143).

Rocha, I. C. O., & Valença, A. M. (2023). The efficacy of CBT based interventions to sexual offenders: A systematic review of the last decade literature. *International Journal of Law and Psychiatry*, *87*, 101856. https://doi.org/10.1016/j.ijlp.2022.101856

Rothman, E. F., Butchart, A., & Cerdá, M. (2003). *Intervening with perpetrators of intimate partner violence: a global perspective.* World Health Organization, 16-21.

Sanders, P., & Hill, A. (2014). *Counselling for Depression: A guide for practitioners*. Sage.

Saunders, M. N. K., Lewis, P., & Thornhill, A. (2015). *Research methods for business students* (7th ed.). Pearson Education Limited.

Saxena, K., & Sahai, A. (2024). Understanding the Effectiveness of Cognitive Behavioural Therapy: A Study on Offenders. *Annals of Neurosciences*, *0*(0), 1-6. https://doi.org/10.1177/09727531241288609

Showalter, K. (2016). Women's employment and domestic violence: A review of the literature. *Aggression and Violent Behavior*, *31*, 37-47. https://doi.org/10.1016/j.avb.2016.06.017

Slabbert, I. (2010). *The experience of low-income female survivors of domestic violence* [these de doctorat, université de Stellenbosch].

Sokoloff, N. J., & Dupont, I. (2005). Domestic violence at the intersections of race, class, and gender: challenges and contributions to understanding violence against marginalized women in diverse communities. *Violence Against Women*, *11*(1), 38-64. doi:10.1177/1077801204271476.

Stuart, G. L., Moore, T. M., Elkins, S. R., O'Farrell, T. J., Temple, J. R., Ramsey, S. E., & Shorey, R. C. (2013). The temporal association between substance use and intimate partner violence among women arrested for domestic violence. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, *81*(4), 681-690. https://doi.org/10.1037/a0032876

Terry, G., & Hayfield, N. (2020).*Handbook of qualitative research in Education. Edward Elgar Publishing Limited*. *Chapter 38. Reflexive thematic analysis*. Elgar On Line, 430-441.

Torrubiano-Domínguez, J., Vives-Cases, C., San-Sebastián, M., Sanz-Barbero, B., Goicolea, I., & Álvarez-Dardet, C. (2015). No effect of unemployment on intimate partner-related femicide during the financial crisis: A longitudinal ecological study in Spain. *BMC Public Health*, *15*, 1-7.

Tur-Prats, A. (2017). *Unemployment and intimate-partner violence: A gender identity approach*. Economics Working Paper Series Working Paper No. 1564. https://econ-papers.upf.edu/papers/1564.pdf

Ventura, L. A., & Davis, G. (2005). Domestic violence: Court case conviction and recidivism. *Violence Against Women*, *11*(2), 255-277.

Voith, L. A., Logan-Greene, P., Strodthoff, T., & Bender, A. E. (2018). A paradigm shift in batterer intervention programming: A need to address unresolved trauma. *Trauma, Violence, & Abuse*, *21*(4), 691-705. https://doi.org/10.1177%2F1524838018791268

Wendt, S., Bagshaw, D., Zannettino, L., & Adams, V. (2013). Financial abuse of older people: A case study. *International Social Work*, *58*(2), 287-296. https://doi.org/10.1177/0020872813477882

Zungu, N. P., Petersen, Z., Parker, W., Dukhi, N., Sewpaul, R., Abdelatif, N., Naidoo, I., Moolman, B., Isaacs, D., Makusha, T., Mabaso, M., Reddy, T., Zuma, K., & The SANSHEF Team (2024). *The First South African National Gender-Based Violence Study: A Baseline Survey on Victimisation and Perpetration Fact Sheet 1*. Human Sciences Research Council.

Victim-Perpetrator-Collaborativeservice-Provider-Intervention-Model

A Collaborative Intervention Strategy for Intimate Partner Violence

Zintle Ntshongwana | ORCID: 0000-0003-4305-6402
Department of Social Work, School of Human and Community Development
University of the Witwatersrand, South Africa
zintle.ntshongwana@wits.ac.za

Pius Tanga | ORCID: 0000-0003-1359-8729
Department of Social Work/Social Development, University of Fort Hare, South Africa
ptanga@ufh.ac.za

Thobeka Nkomo | ORCID: 0000-0002-0495-9521
Department of Social Work, School of Human and Community Development
University of the Witwatersrand, South Africa
Thobeka.Nkomo@wits.ac.za

Declarations: This paper has been composed solely by the authors and it has not been submitted, in whole or in part, in any journal.
Funding Statement: National Institute for Humanities and Social Sciences (NIHSS-SAHUDA) grant number [SDS17/1403].
Conflict of Interest: None
Ethics approval: Research Ethics Committee, University of Fort Hare, Ethical Clearance Number TAN111S-NTS01

How to cite this paper:
Ntshongwana, Z., Tanga, P., & Nkomo, T. (2025). Victim-perpetrator-collaborative-service-provider-intervention-model. A collaborative intervention strategy for intimate partner violence. *Global Africa*, (10), pp. 142-159.
https://doi.org/10.57832/n9t7-jb26

Received: October 21, 2024
Accepted: May 13, 2025
Published: June 20, 2025

© 2025 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Abstract

Intimate partner violence (IPV) disproportionately affects marginalized women in South Africa. This abusive behavior is used to gain or maintain control over the other intimate partner. It usually results in physical, psychological, emotional sexual or economic harm. It cuts across different spheres of society and can occur in couples, be they heterosexual, or homosexual. It is one of the major challenges that South Africa is faced with, regardless of the initiatives to curb and eradicate it. This violence has major effects on the lives of the victims. It is also the most common form of violence worldwide and contributes substantially to the global burden of mental health problems. Evidence indicates that intimate partner violence (IPV) is disturbingly high among South African adolescent girls and young women (AGYW). It has caused a lot of havoc in several families and the lives of individuals, these range from psychological trauma, anxiety, use of drugs, alcohol and other harmful substances, physical pain, emotional trauma, homelessness, and economic crisis, to low self-esteem and death amongst other effects. Understanding the prevalence and risk factors for IPV among these emerging adults is critical for developing appropriate interventions to prevent it. This study aims to explore the potential for an interdisciplinary model that will focus on both perpetrators and victims at the same time to address IPV. It draws on the existing literature and the findings of this study to argue that a more holistic approach to prevention is likely to be more successful.

Keywords

Intimate partner violence, interventions, social workers, victims, stakeholders, perpetrators

Background

It is estimated that worldwide, 27% of women and girls aged 15 years and older have experienced different forms of intimate partner violence, with South Africa being one of the countries with a higher number of intimate partner violence prevalence (Brits, 2022). The negative effects that it has on the victims are well documented (Follingstad et al., 2012). Londt (2006) defines intimate partner violence as violence (IPV) that happens within intimate relationships where victims and perpetrators know each other, are currently in a romantic relationship or were once in a relationship. The Domestic Violence Act 116 of 1998 adds that IPV includes physical violence, sexual violence, emotional and verbal abuse, economic abuse, intimidation, harassment, stalking, damaging the property and any controlling or abusive behaviors.

In South Africa, intimate partner violence is common, with one in four women experiencing or having experienced it (Brits, 2022). Zungu et al. (2024) show that 33.1% of women experience lifetime physical violence, while 9.8% reported experiencing lifetime sexual violence and 35.5% have been reported to have experienced lifetime physical and or sexual violence at the hands of their intimate partners. The South African government took IPV as a priority and has introduced and implemented different strategies to respond to it (Government of South Africa, 2020). The government also sought to implement strategies to manage perpetrators as well (Londt, 2006). The first intervention program to reduce violence was established and implemented by the Family and Marriage Association of South Africa (FAMSA) in 1990 and it started with males as perpetrators of violence (Rothman et al., 2003). The interventions mainly focused on providing counselling to families, couples and individuals who experienced relationships issues. The intervention also had a group for men who engage in abusive and violent behaviors (Rothman et al., 2003). The South African government further established different intervention programs and models to reduce the occurrence of IPV and to break the cycle of IPV (Rothman et al., 2003). In 2008, the government established the Victim Empowerment Program (VEP) to address the high rates of criminal victimization in South Africa, with a special focus on women and children. The main objective of the VEP is to facilitate the establishment and integration of interdepartmental or intersectoral programs and policies that support, empower and protect the victims of crime and violence. Therefore, its overall objective is to ensure that communities are safe and peaceful by strengthening the human rights culture and ensuring that coordinated responses to victims of crime and trauma are effective and multisectoral (Government of South Africa, 2020). However, one of the limitations of the VEP is the lack of cooperation between departments, and lack of clarity on the roles that various departments play in achieving the objectives of the intervention.

Despite the importance of collaboration between service providers or sectors, when social problems arise, different stakeholders often remain concealed within their disciplinary boundaries and perspectives. This means that these stakeholders often work separately from each other and collaborate when they believe it is necessary. Additionally, communication challenges can arise in cooperation when sectors or service providers have different perceptions and perspectives about IPV, or they might feel excluded from the important information, and therefore cannot have a clear understanding of their role and the roles of others. There is often no standardized structure of how a collaboration should be carried out, this will be left to the individuals in the forefront to find solutions and develop effective plans for both perpetrators and survivors of IPV. The intervention aims at involving both perpetrators and survivors of IPV. However, some perpetrators might resist the involvement and participation in this intervention. This will be a challenge for the stakeholders to track the effectiveness of the intervention.

Recently, there has been a growth in research on interventions, models and programs aimed at reducing the perpetration of intimate partner violence (Hossain et al., 2014). This is because scholars have found that numerous factors contribute to the perpetration of intimate partner violence such as individual factors that include psychological characteristics, drug and alcohol abuse, and history of witnessing or experiencing violence in their families (Boonzaier, 2008). Boonzaier (2008) indicates that sometimes certain interactions may increase the risk of violent behaviors between partners, and these are called relationship factors. Moreover, sociological researchers investigated

the connections between women's abuse and variables such as education and economic status and found that there is a strong correlation between women's socioeconomic status and violence (Dabaghi et al., 2023; Kiss et al., 2012).

Some of those intervention models include individual-level interventions which are therapeutic in nature such as the Cognitive Behavioral Treatment (CBT) approach which is perceived as one of the common approaches to working with violent men. It is one of the individual-focused interventions that focuses on addressing cognitive distortions and the behavioral aspect of violence (Nesset et al., 2019). With this model, men are taught techniques on how they can manage their anger and cope with conflict. Rocha and Valença (2023) conducted a study on the efficacy of CBT on sexual offenders and their findings revealed that CBT interventions show a greater promise in reducing sexual violence and improving self-control, emotional regulation, and intra and interpersonal social skills. Saxena and Shai (2024) who conducted a study on the effectiveness of CBT on offenders had similar findings that CBT has the potential to decrease reoffending rates in both youth and adults and help perpetrators acquire abilities to successfully re-enter society.

The physical aggression couple's treatment approach (PACTA) is an extension of the Domestic Conflict Containment Program (DCCP) which aims at reducing the occurrence of physical and psychological violence. The DCCP holds a notion that both partners might contribute to the escalation of violence and therefore equips both partners with skills and techniques for conflict and anger management. Studies reveal that some couples suffering from situational violence may benefit from couples' therapy, but professionals are cautious about the risk possibility of violent retaliation between partners (Karakurt et al., 2016). Some studies emphasize that couple's therapy is not recommended especially if couples are experiencing intimate terrorism (Keilholtz & Spencer, 2022).

The socio-cultural intervention models are based on the idea that patriarchal ideology provides support for men's violence against women as their partners (Boonzaier, 2008; Padayachee & Morar, 1997). They argue that aggression is completely monopolized by men to maintain control and power within the relationship. Therefore, the intervention is based on a feminist perspective that men should be targets of the intervention to end violence against women, there is no emphasis placed on understanding the violent behavior of men.

Therefore, studies exploring the rates of perpetrators attending these intervention programs show low attendance from the perpetrators (Eckhardt et al., 2006). While the expansion of victim advocacy and support services is essential, interventions working with perpetrators of IPV have received minimum attention. If perpetrators are not included in many interventions to reduce the occurrence of IPV, they may continue victimizing others and victim interventions cannot be effective without addressing the perpetrators. The reliance on perpetrators to voluntarily attend intervention programs may be problematic as there have been studies that found the threat of incarceration acts as a motivating force for perpetrators to comply with intervention programs and maintain attendance (Ventura & Davis, 2005).

Addressing Intimate Partner Violence (IPV) requires comprehensive interventions that consider cultural, social, and legal contexts. Several countries have implemented successful models aimed at reducing IPV, enhancing victim support, and promoting prevention strategies. Below are examples of effective interventions from various countries. These models demonstrate that successful interventions often involve a multi-sectoral approach that combines prevention, support, accountability, and community engagement.

For example, Minnesota, United States, developed the Duluth model which focuses on using the community to address and respond to domestic violence (Pence & Paymar, 1993). The Duluth model features the safety of the victim and community coordination as bases and requires perpetrators' programs to be accountable to victims and to victim advocates. The Duluth model is based on confronting the denial of violent behavior, exposing the manifestations of power and control, offering alternatives to dominance, and promoting behavioral changes. The Duluth Model offers four primary strategic principles of inter-agency intervention. First, change will be required at the basic infrastructure levels of the multiple agencies involved in case processing; second, the overall strategy must be victim-safety centered; agencies must participate as collaborating partners, and

lastly, abusers must be consistently held accountable for their use of violence. The effectiveness of the Duluth model is an ongoing debate among DFV researchers, in part because evaluations of this approach show varying outcomes. When research on the efficacy of the Duluth model has been conducted by feminist-focused researchers, the programs are assessed as highly successful and effective (Voith et al., 2018). In comparison, when the efficacy of this approach is considered by gender-inclusive–focused researchers, the effectiveness is shown to be poor.

The lessons drawn from this model to be applicable in the South African case is that it will allow intimate partner violence to be understood and addressed from a female perspective as most survivors of IPV are women in South Africa (Forsdike et al., 2021). Also, the main perpetrators of IPV in South Africa are men. Therefore, this model offers men (perpetrators) an opportunity to change their adverse behavior. It also holds the perpetrators, in this case men, accountable for their actions and offers them a program in which they can work to change for the better (Hasisi et al., 2016). Additionally, this model addresses the notions of patriarchy, masculinity, and gender inequalities, to create safer environments and relationships for women and their children (Forsdike et al., 2021; Voith et al., 2018). In South Africa, gender inequality also plays a role in contributing to the perpetration of IPV.

The New Zealand Family Violence Prevention Strategy was developed by the Family Violence Focus Group. It is a holistic approach to well-being, rather than an individualistic approach. It focuses on preventing violence in families from occurring in the first place, and/or identifying violence and intervening early, which could lead to significant savings and reduce the adverse effects of violence on families. The strategy also establishes a set of principles that guide the implementation process and any future approaches to family violence prevention. This strategy was created through the collaboration of the government and different non-governmental organizations, which shows that addressing intimate partner violence needs a multi-sectoral approach. This strategy empowers the community to acknowledge community ownership of the problem and its solutions so that communities can address family violence in their own way. Empowerment also means providing individuals within the community with knowledge and training that enables them to do this work. In particular, this includes educating people about relevant New Zealand laws, what constitutes family violence, and the impact of family violence on children and their future.

SASA! was designed by Raising Voices and is implemented in Kampala by the Centre for Domestic Violence Prevention (CEDOVIP), both of which are Uganda-based NGOs (Kyegombe et al., 2014). SASA! was designed by Raising Voices, an organization that strives to influence the power dynamics that shape relationships, particularly between women and men, girls and boys and adults and children. It is a community mobilization intervention that seeks to change community attitudes, norms and behaviors that result in gender inequality, violence and vulnerability for women (Abramsky et al., 2014). SASA! recognizes that intimate partner violence results from the complex interplay of factors which operate at the individual, relationship, community and societal levels, and that if effective change is to be achieved, it is important for interventions to systematically work with a broad range of stakeholders within the community. As such, SASA! works with every level of the community to build a critical mass to support change. In the SASA! Intervention, the CEDOVIP staff worked with four groups of actors: community activists (CAs) selected from the more progressive men and women rooted in the community; local community leaders including *Ssengas* (traditional marriage counsellors), religious, cultural and governmental leaders; professionals such as health care providers and police officers and institutional leaders who have the power to implement policy changes within their institutions (Abramsky et al., 2014). Abramsky et al. (2014) conducted a study assessing the potential of a community mobilization IPV prevention intervention to reduce the overall prevalence of IPV, the new onset of abuse (primary prevention). They found that community mobilization is an effective means for both primary and secondary prevention of IPV. This means that to alleviate intimate partner violence, communities should be involved, as they are part of important stakeholders.

Radical feminist theory

Wendt et al. (2013) define patriarchy as a system of social structures and practices in which men control, oppress and exploit women. Therefore, in understanding intimate partner violence in the context of patriarchy, radical feminists argue that male violence is the basis of men's control over women. In most cases, men perpetrate violence since they know that they are regarded as the heads of the households, so they believe that they have a right to abuse their partners/ wives. Most households are financially dependent on men as the fathers and that leads to violence, as men know that traditionally, they are considered as superior to women. The researchers are of the view that societies have a responsibility to empower both men and women to remove patriarchal beliefs. This calls for a holistic and interdisciplinary model that will address IPV and include both perpetrators of intimate partner violence (mostly men) and victims (women).

Intersectionality theory

Crenshaw established this theory to understand the experiences of Black women by focusing on the factors that contribute to inequality as intersectionality (Crenshaw, 1989). This approach emphasizes that people's identities including class, race, and gender interact with systems of oppression to create unique experiences (Collins, 1998). Sokoloff and Dupont (2005) recognized how these factors influence the IPV experiences of people from diverse backgrounds. McCall (2005) describes three approaches to intersectional work: intercategorical, intracategorical and anticategorical. The intercategorical approach focuses on the comparative analysis of social groups. This approach aims to explore the experiences of different social groups with structures of oppression (Flicker et al., 2011). The intracategorical approach refers to the subgroup differences within a category. It aims to examine diversity within social categories. Lastly, the anticategorical approach recognizes how the social construction of groups creates social inequalities. To conceptualise this study, we used Crenshaw's intersectionality theory and McCall's intercategorical intersectionality approach. This theory emphasizes how the social locations of individuals are produced and shaped by interacting and mutually consisting social structures and processes such as ageism, classism, sexism and racism exerting power over individuals (Chavis & Hills, 2008; Collins, 2000; Hankivsky et al., 2012). This theory enhanced our knowledge about the unique IPV experiences of diverse individuals, and it provided a direction to promote evidence-based practices.

Critical masculinity studies

According to Connell (1995), the masculinity framework has different categories of masculinities that include hegemonic, subordinated, complicit, marginalized and protest. Connell explains that masculinities are not fixed identities but rather are configurations of practice that are influenced by the ongoing changes in the social meaning of gender and relationships (Connell & Messerschmidt, 2005). Connell (1995) defines hegemonic masculinity as a set of practices that maintain men's superiority and dominant position within society (Haywood & Mac An Ghaill, 2003). Therefore, this framework was used to understand how men's superiority and power contribute to their perpetration of IPV towards women. Connell (1995) further mentions that hegemonic masculinity is the institutional legitimization of the dominance of men in societal positions and puts women under subordination and marginalization. Connell further mentions that according to certain cultures, maleness or being a real man is associated with breadwinning, toughness, control, violence and aggression. Therefore, all men are culturally expected to show and follow the hegemonic elements and sustain dominant social roles about women when in relationships. While practicing all the elements of being hegemonic, they end up dominating and controlling women, including being physically and emotionally abusive.

Methods

This paper was extracted from a larger study that was conducted from 2017 to 2019. The study was conducted at Buffalo City Metropolitan Municipality in the Eastern Cape, South Africa. Buffalo City Metropolitan Municipality had the second-highest overall crime index in the Eastern Cape Province in 2017 and 2018. This qualitative study from the social workers' and IPV survivors' points of view aimed to recommend a multidisciplinary model that will involve a collaboration between different stakeholders to empower and support victims of IPV and rehabilitate the perpetrators.

The qualitative approach was chosen as it allowed the researchers to obtain data from IPV survivors about their experiences. It also helped the researchers to engage with social workers through open-ended conversations about their experience of dealing with IPV cases, as well as the interventions they provide. Since social workers are social service providers to vulnerable families and communities, they were purposely selected for this study to give their insights into the extent and the factors that contribute to intimate partner violence. Utilizing this approach was advantageous as it allowed the researchers to get a detailed picture of the phenomenon (intimate partner violence) researched and it also allowed the researchers to encourage participants to elaborate further on their responses, thus potentially opening new topics that could have not been considered at first. Using purposive sampling, ten (10) social workers were selected, and 10 survivors of IPV were selected using convenience sampling. According to Andrade (2021), convenience sampling is drawn from a source that is conveniently accessible to the researcher. The researchers used social workers as gatekeepers to gain access to the survivors of IPV as they were the ones who dealt with and provided interventions to the IPV survivors. The social workers who participated were from the Department of Social Development (DSD) and Christelike Maatskaplike Raad (CMR) and both groups of participants were interviewed individually using semi-structured interviews in their offices at Buffalo City Metropolitan Municipality. Semi-structured interviews were found to be the most suitable option as they allowed for an open-ended, broad, and flexible move from broader to more specific questions. The interviews were conducted and written in English for social workers and for IPV survivors, questions were written in IsiXhosa, which is a Bantu language spoken in South Africa, and is one of the official languages in the country and each interview took 45 minutes to an hour. Here, we wanted to explore the causes and effects of IPV, as well as its prevalence. Some of the questions that were asked from the participants include the nature and extent of IPV at Buffalo City Metropolitan Municipality. Also, there are questions about the forms of IPV that survivors have experienced, as well as the intervention methods that social workers have used to address intimate partner violence, Here, we explored the interventions or approaches that social workers provide to IPV survivors, and we were able to identify gaps in them, and those of the other researchers in literature.

To analyze the collected data, this study utilized reflexive thematic analysis (Byrne, 2022). According to Terry and Hayfield (2020), reflexive thematic analysis is a method of analyzing qualitative data that entails searching across a data set to identify, analyze and report repeated patterns. The process of analyzing themes also involves coding and categorizing information. Data was fully double-transcribed and coded to check the interpretations against data and to evaluate the 'intercoder reliability' (ICR). A code book that describes each code with a concrete definition and example quote from the data was developed by the researchers. The researchers independently coded the same transcripts, they furthered this step by discussing and amending the codebook. In addition, researchers adjusted the code book, and they furthered this step by developing a thematic structure to describe the results concisely. The coding concordance rate across coders between the two coders was high as both coded almost all sources to the same codes and themes.

All raw information was converted to text in that the recorded interviews were transcribed verbatim (Creswell & Creswell-Baez, 2021). Data were analyzed following the six steps namely, (1) becoming familiar with the data, (2) generating codes, (3) generating themes, (4) reviewing themes, (5) defining and naming themes, and (6) locating exemplars (Braun & Clarke, 2006). Reflexive thematic analysis was deemed to be appropriate as it assisted the researchers in identifying themes or patterns from the answers provided by the participants. These patterns or themes are based on similarities,

differences, and contradictions in the data. The researchers provided 'thick descriptions' which make a thorough description of the characteristics, processes, transactions, and contexts that constitute the factors that contribute to the prevalence of intimate partner violence, its causes as well as the interventions that were used by social workers (Creswell & Creswell-Baez, 2021). In ensuring and conforming to confidentiality, codes were provided for anonymity (Saunders et al., 2015). Social work participants are identified as SWPs, namely SWP1 to SWP 10. Also, the survivors are identified as IPVSs, IPVS1 to IPVS10. This study was approved by the University Research Ethics Committee at the University of Fort Hare, with an ethical clearance number, TAN111SNTS01.

Most social work participants in the study were females. The reason there is a gender imbalance of participants in the study and the profession, as reported by the South African Council for Social Service Professions is that the social work profession has mostly been considered as a female profession as it falls under the caring professions. Usually, women have outnumbered men in the caring professions like social work, nursing and education. Nonetheless, more males are coming into the social work profession. The findings of this study were consistent with SACSSP which found that more female social workers registered with the council than men. Most of them were junior social workers, whilst a few were senior social workers (supervisors). Data elicited from the interviews shows that none of the participants had less than one year of work experience. Of the ten (10) participants, most of them had 5 to 14 years of experience while a few reported having less than 5 years of work experience in the field by the time of data collection of this study.

All the IPV survivors were females. Most of them were not working and were dependent on their partners and others on child support grants. All of them experienced at least three forms of violence from their partners, sexual, physical and emotional abuse including verbal and psychological abuse were common among the participants.

Findings

Theme 1: High prevalence of intimate partner violence

Findings from the social workers revealed that they received many cases of different types of IPV from different areas, especially rape cases and they increase each day. Social workers revealed to have dealt with rape cases, and physical abuse of their clients by their partners. They also mentioned areas with high rates of intimate partner violence, and those with low rates. Furthermore, findings indicated that the degree to which IPV occurs differs. Family structure has an impact on the high prevalence of IPV. Findings indicated that IPV was more prevalent in broken families. Social workers also mentioned that some victims die in silence because they do not want to expose their abusers, as they are their partners and sometimes are the breadwinners.

I cannot even estimate the number of cases of intimate partner violence that we receive. It is extremely high. Most cases involve children and women as victims of violence (SWP 5).

SWP 8 confirmed that the rate of intimate partner violence is too high he said that:

> Just last week, I had a case of a woman who decided to leave her children because her partner was abusive towards her, and she could not take it anymore. She left her two children alone in a shack. The eldest is 9 years and the other one is 6 years old. They spent the whole night alone; a neighbor alerted me because the situation for them was bad. The older one could not go to school because she had to look after her younger brother, so my point is intimate partner violence is high (SWP 8).

Another social worker mentioned that:

> The advice that I usually give to my clients is to leave whilst they are still breathing, but most of them say that they cannot leave because of their children. Just last week I had a case of a woman whose husband is threatening to kill her if she leaves him. This man is emotionally abusing her, calling her names especially when he is drunk (SWP 6).

Theme 2: Contributing factors to intimate partner violence

- **Subtheme 1: Unemployment**

Based on the findings, unemployment is one of the major causes of intimate partner violence as many participants reported it. Social workers revealed that most men become violent when they are not working because they are frustrated due to being unable to meet the needs of the family. The study findings highlighted that a high unemployment rate could provide the trigger point for violent situations in the home because men become frustrated and insecure, and they end up abusing their partners. Their failure to take care of themselves and their families financially makes them violent. Almost all participants believed that there is a strong correlation between unemployment and IPV. One explanation could be that women are more likely to stay in abusive relationships if they think the costs of enduring it are less than the costs incurred in ending the relationship.

> Some of the cases that I have received about intimate partner violence involve money, a man wanted a child support grant because he claimed that he is the father of the children so the mother of the children should give him some money from the child support grant (SWP 3).
>
> People are frustrated out there and they take out their frustrations to the wrong people. We all know that unemployment is stressful, but I do not understand why men tend to abuse their wives when they are frustrated. One of my clients told me that she wanted money to buy the baby's needs from her boyfriend, and he told her that she must go and sell her body and that he was emotionally abusing her. That is an insult. They are cohabitating in one of the townships here (SWP 7).

- **Subtheme 2: Drug and alcohol abuse**

Throughout the interviews, a significant majority of participants maintained that drugs and alcohol abuse trigger violent behavior in people. Participants explained that everyone has a violent side that is recessive so when a person gets intoxicated violence can quickly escalate into a situation that is dangerous and difficult to avoid. Participants further explained that when someone is inebriated from drugs or alcohol, they cannot control their inhibitions. Being under the influence of any substance significantly increases the possibility of abusive behavior. People who are under the influence of drugs or alcohol become aggressive and they shout and yell at everyone for no reason. Sometimes they physically abuse their partners and threaten them for no reason.

An SWP mentioned that:

> When someone is intoxicated, it is easy for them to commit a crime, and it is easy for them to be violent towards anyone because they feel powerful, and they are not afraid of anything, that is why we still have many cases of violence. Our legal system releases people who are a threat to their communities and families, I can say; that alcohol is just an excuse for crime and abuse (SWP 8).

Another social worker mentioned that:

> I once dealt with a case of a woman who was abused by her partner. He would drink a lot, and whenever he came back from the tavern around midnight, he would demand everything like food even though he did not provide for her, and this led to physical abuse (SWP 9).

- **Subtheme 3: Gender inequality**

It has been revealed that men are the main perpetrators of intimate partner violence. Most of the participants reported that the perpetration of men's violence against women is regarded as a manifestation of traditionally unequal power relations between men and women. The study also found that unequal power relations render women into a subordinate position that makes them socially and financially dependent on men, with limited resources and finances. Cultural

barriers reinforce the marginalization of women, such unequal power increases women's risks and vulnerability to intimate partner violence. Culturally, men are referred to as the heads of the households so women should be submissive to everything they do. In addition, social workers believe that patriarchy is the major cause of IPV. On the other hand, some participants have also highlighted the existence of a power struggle, they emphasized that perpetrators used their physical power to abuse those who were less powerful and defenseless.

> I have received a case of a man who was physically abusing his wife, according to the wife, the abuse started long before they got married. The father even stabbed the wife in the tummy, so she had to give birth before time through caesarean (SWP 1).
>
> If I remember correctly, most cases that have been reported to me involve physical abuse of women and children by men, either husband or boyfriend (SWP 8).

Lack of knowledge and awareness about intimate partner violence

Some participants mentioned a lack of education and awareness about intimate partner violence. Participants believed that some people who perpetrate intimate partner violence are not aware of the long-lasting effects on themselves and their victims. Moreover, participants stated that people do not know that they are abusing others through their actions because they are arrogant and ignorant. Participants also reported that sometimes people are not aware that they are being abused; they tend to normalize the abuse, especially women who are dependent on abusive men.

An SWP said that:

> People in communities hold onto the belief that if someone has done something wrong to you, to make things right one should be violent so for me, I believe that intimate partner violence is caused by a lack of knowledge of our people. They are not aware that by shouting at someone, beating them, or taking their money without their consent they are already abusing that person (SWP 10).

Theme 3: Forms of intimate partner violence (IPV)

- **Subtheme 1: Physical abuse**

Participants indicated physical abuse as one of the forms of intimate partner violence that they experienced. Social workers mentioned having dealt with clients who were physically abused by their partners, for some it was evident from their physical appearance. They had bruises on their faces, one IPV survivor mentioned that her partner broke her arm as they were fighting. Another one mentioned she used not to fight back but because the abuse was too much, she ended up fighting with him. She further mentioned that she is used to the abuse but what breaks her spirit is her children who witness that. All the social workers mentioned that they advised the survivors to also open cases against their partners, some of them did open the cases, whilst others could not because they were dependent on their abusers.

> You see the marks on my face, I was fighting with my husband. That day, I thought I was going to die as I could not feel my face, it was numb. That man beats me almost every day and I sometimes tell myself that I will leave but he is the only one to support us (me and my children) (IPVS 3).
>
> My husband is too jealous, once he sees me with a man, even if it is someone that we both know, he beats me. I remember this other day, I was from school to drop off my child and I met our male neighbor, so we walked together, and he saw us. He came running and started swearing at us, he started fighting with our neighbor and calling me names. As I

> was trying to explain to him, he slapped me in the face, I could not see for a few minutes, and I fell to the ground. He fought with our neighbor, and I shouted for help, and people came (sobbing) (IPVS 7).

- **Subtheme 2: Sexual abuse**

Some participants mentioned having been sexually violated by their partners. They mentioned that their men forcefully have sex with them, especially when they are drunk. One of the participants mentioned that her husband tried to force himself on her and she was on periods, but they ended up fighting physically and she overpowered him. The abuse traumatized her. Another participant mentioned that whenever her husband wants to sleep with her, he mentions that he paid lobola[1] for her and she must satisfy his needs no matter the situation she is in.

> I am so traumatized by what my husband did (sobbing), he forced himself on me, and even when I say to him that I am not feeling well he does not care. I am convinced that he does not love me, but I have nowhere to go, and my children are still very young. My parents died and I just cannot go home, who will support us?

Another participant mentioned that:

> My social worker and sisters advised that I open a case against him, and I could not. He begged me and was crying that he would lose his job and his reputation at work and in the community would be bad. He threatened that he would commit suicide if I continued, and I felt very bad sheim and ended up not going to the police station (IPVS 4).

- **Subtheme 3: Emotional abuse**

Another form of IPV that most IPV survivors have experienced is emotional or psychological abuse from their partners. They mentioned to have been controlled and isolated by their partners from their friends and family. Many mentioned that abusers have a good way of removing them from their support systems, including friends and family. At first, they pretend to love, care and want to protect them, and you become so blind that you believe them. Once they succeed in isolating them, they start to control and abuse them. They intimidate and manipulate them until they believe and depend on them, and then they start abusing them. Emotional abuse includes excessive jealousy, threats, insults, and constant monitoring of a partner.

An intimate partner violence survivor mentioned that:

> The man damaged me emotionally, and psychologically. At some point, I wanted to commit suicide, but I thought of my children. He is always calling me names that I am loose and sleeping around. At some point, he said I was sleeping with his brother, and they fought. This affected me badly, I kind of accepted the fact that I am useless, and I have been attending therapy sessions. I want to leave but I am not working, how am I going to support my children (Sobbing) (IPVS 9).

Another survivor said that:

> Have you ever been married to someone who hates you? Someone who does not see value in you. That is me, the man whom I trusted with my life is now my enemy. I married him when I was only 19 years and he promised my family that he would take me to school, up until today he fights me once I remind him. Whenever social workers call him, he does not go there and once he gets drunk, he shouts and swears at me until the next morning (IPVS 8).

1 Nguni tribes of Southern Africa have practiced *lobola* — paying a bride price to ensure a union between two tribes, similar to the dowry's of Western Civilization. With one exception — lobola is paid in cows, and is paid to the bride's family. See : https://medium.com/@emmafreylinck/paying-the-bride-price-the-african-tradition-of-paying-lobola-56f6cdbd4cde

Theme 4: Social work interventions for victims of intimate partner violence

- **Subtheme 1: Counselling and Therapy**

Counselling is the first service that social workers provide to anyone who experienced a traumatic event such as intimate partner violence. Social workers indicated that counselling helps people deal and cope with the effects of intimate partner violence because of the support that they give their clients/victims of IPV. They further revealed that counselling helps victims of IPV to improve their lives. They believe that counselling provided a platform for everyone to speak their minds, which helped as a catharsis for their feelings.

They have sessions with their clients that can develop a positive way of handling their situation (intimate partner violence). They provide therapy to help clients to create positive thinking and coping skills. Therapy helps clients to open up about the traumatic experience and be willing to build trust with others. Social workers indicated that therapy helps people to overcome their struggles by developing long-term tools and to break free of old wounds that are limiting their happiness and contentment. It teaches them skills and techniques for self-awareness and success.

> I think our services are effective to a certain extent due to the challenges that we face, such as lack of resources (SWP 2).
>
> We mostly focus on the victim's well-being. Once we receive a case of any form of violence, we usually involve the police to deal with the perpetrator and we then render our services to the victims to ensure that they cope with the effects of IPV (SWP 4).
>
> As social workers, we do our best to help victims of intimate partner violence deal with and cope with the effects of the violence. If a person, mostly women have experienced violence, we have sessions with them so that they can be able to open about the violence. Therapy helps them to catharsizes their emotions so that they can move on with their lives (SWP 1).

- **Subtheme 2: Referrals**

Almost all social workers mentioned that they refer their clients to other professionals who are specialists in a particular field. They stated that before they refer to them, they first provide counselling, so if the client's problem needs someone who specializes in that field, then they write a report about the well-being of the client and the reason for referral. If the client needs psychological assessment, they refer the client to a psychologist. If the client has drinking problems, or alcohol or drug abuse, they refer them to SANCA[2]. Social work participants further stated that at times they refer their clients to FAMSA.

An SWP said that:

> As a generic social worker, I normally refer my clients who need a psychological assessment to Bisho Hospital. We also have a VEP section, it is in this department but it is a section that mainly deals with victims and survivors of crime and violence (SWP 2).
>
> I had a client who was abused by her partner, so through investigations I found that the partner was abusing substances, I had to refer him to SANCA (SWP 4).

- **Subtheme 3: Psychosocial assessments**

All social workers stated that they have done psychosocial assessments after they have received IPV cases, especially for married couples. They stated that psychosocial assessments are the main tool of the social work profession, social workers do home visits to assess their clients. It has been revealed that during the assessment process, social workers consider the victim's psychological,

2 SANCA stands for South African National Council on Alcoholism and Drug Dependence.

social and physical well-being as well as their situations. Social workers further indicated that during assessment they check how families meet their basic needs to survive; they also consider interactions and relationships between family members.

SWP 9 confirmed that:

> There are many causes of spousal violence; psychosocial assessments help us to find out about those causes so that we will know how we can help. You may find out that at times going through stress leads to violence and once we find that, we try to help the victim (SWP 9).

An SWP maintained that:

> We do assessments to find out about the well-being of all family members because our role is to go beyond the presented problem and dig more into it. To successfully do that, we need to include everyone in the family system (SWP 4).

Discussion of Findings

Social workers have reported to have received many cases of IPV and most of the time; the abuser is intoxicated when perpetrating the abuse. Similarly, Gordon (2016) discovered that more than 40% of South African men have confessed to being perpetrators of physical violence to their partners and women who reported being victims of such violence were between 40-50%. Lopes (2016) found that women usually endure the pain in their abusive relationships for many years, and societies tend to judge them for exposing their abusers. Also, George et al. (2016) found that 56.7% of 310 participants in their study reported intimate partner violence, those who experienced emotional abuse were 51.3%, 40% reported to have suffered physical abuse and 13.5% reported sexual abuse. Violence according to radical feminism is a way men control, dominate and perpetuate women's subordination. By violating a woman's body through violence, women are reminded of their subordinate status (Cottais, 2021).

The study found that unemployment is the cause of poverty and when people are unemployed, they are more likely to be stressed and violent towards others. Men are more violent when they are unemployed and have no source of income to take care of their families. Furthermore, findings showed that women stay in abusive relationships because they do not have the means to take care of themselves and their children. These findings contrast with Tur-Prats (2017) who found that a decrease in female unemployment relative to male unemployment is linked with an increase in IPV only in provinces with the most distinguishable gender roles (those with the highest prevalence of nuclear families in the past). Moreover, men with a more distinguished gender identity norm perceive a relative improvement in female employment as an insult that calls into question their masculinity and abuses their partners to relieve these feelings. Some women when leaving abusive relationships must find ways to survive physically, psychologically and emotionally because there seems to be a strong relationship between poverty and abuse (Slabbert, 2010). For women who experience IPV, a firm and accessible financial outlet is essential to living an abuse-free life. Early research proved that IPV is linked to financial dependency on abusive partners and prevents women from leaving toxic relationships (Showalter, 2016). However, Torrubiano-Domínguez et al. (2015) found that the multilevel analysis opposes the existence of a significant link between the increase in unemployment in men and women and the decrease in IPV. Anderberg et al. (2016) found effects going in opposite directions. They show that a relative increase in male unemployment decreases the incidence of IPV, while a relative increase in female unemployment expands IPV.

Based on the findings of the study, there is a strong relationship between drug and alcohol abuse, and IPV. Findings revealed that when one is intoxicated, they are more likely to perpetrate violence against their partners. De Paula-Gebara (2015) argues that even though many studies link violent behavior to alcohol consumption, it is not possible to find a simple and unidirectional relationship between the two because of the complexity of the relationship. However, a Brazilian population study on alcohol-related domestic violence revealed that the abuser was intoxicated during the

abusive incident. Studies on alcoholics constantly indicate high rates of intimate partner violence (Engstrom et al., 2012; Stuart et al., 2013). Furthermore, some studies revealed that women who have suffered abuse for a long time tend to become drug addicts, compared to those who never experienced any form of abuse (Black et al., 2011; Breiding et al., 2014; Engstrom et al., 2012).

The findings indicate that gender inequality plays a significant role in the perpetration of intimate partner violence. Women are the main victims, whilst men are the perpetrators. Findings further showed that the patriarchal system renders women vulnerable to any kind of violence. Physical violence is sometimes regarded as an indispensable step to discipline females and show men's love for them. Similarly, if women behave in ways that disobey traditional gender roles, it is usually resolved using physical violence and this violence is acceptable (Gillum, 2019). Furthermore, most African cultures are based on the premised patriarchal discourse in which women are viewed and treated as properties of men. Such cultural possession and the control of women, behaviors and their bodies subject them to violence. Within this context of control and the violation of women, radical feminist theory indicates that all women are oppressed, and their oppression runs across all races, social classes and ethnicities (Renzetti, 2010). This theory also shows how South African policies are failing to address the oppression of women in gender-based violence. Intersectionality approaches to intimate partner violence against women emphasize that all oppressions exist simultaneously, and that categories of oppression mutually construct each other to create unique experiences of violence for women (Imkaan, 2019). Based on the findings of this study, survivors of IPV who were women were vulnerable to IPV based on them being women (powerless) and most of them were not working and therefore their abusers were breadwinners, or they were financially dependent on their abusers. Some of them mentioned having lost parents and therefore do not have anyone to turn to. All these factors contributed to their vulnerability and their abusers used to their advantage to abuse them. Hegemonic masculinity was used to explain men's power over women through submission and the use of violence. Some features and characteristics of hegemonic masculinity include attitudes, interactions, practices ad ideals among men that perpetuate inequality, dominance, patriarchy and power over women (Morrell et al., 2012; Jewkes et al., 2015).

Some perpetrators are not always aware of the abuse and some victims are not always aware that they were being abused, for others, they have normalized the abuse. These findings are similar to Abdullah and John (2019) who conducted a study on shutting our eyes to an open secret; they found that the level of knowledge regarding intimate partner violence among the respondents was insufficient. Furthermore, Ok-Hee et al. (2015) found that approximately 60% of the participants in their study experienced incidents of violence but the reporting rates were low.

Furthermore, social workers rendered services to victims of intimate partner violence and counselling was the first service or intervention that they provided in cases of intimate partner violence. Similarly, according to the study that was conducted by MacPherson et al. (2013) on acupuncture and counselling for depression in primary care, in their randomized controlled trial, 755 patients with depression were recruited from 27 primary practices; 302 patients from both acupuncture and counselling were recruited; findings revealed that both interventions were associated with significantly reduced depression. However, it has also been found that counselling is effective if 6-10 sessions are offered (Sanders & Hill, 2014). Goldman et al. (2016) agree that counselling is effective; they investigated a client-focused perspective of the effectiveness of counselling for depression. They recruited 12 clients who were undergoing the program of counselling for depression (CfD). All participants in the study mentioned that counselling, they learned about themselves. Counselling helped them to put their broken pieces together and be themselves again, and it helped them to feel stronger than before.

Social workers are not working in isolation, they work with other professionals and therefore, when the issue of the client is beyond their expertise, they make a referral. They know of available services locally and referral procedures, therefore, social workers refer clients to experts and specialists to make progress. These referrals help clients to cope with traumatic experiences (Kirst-Ashman & Hull, 2016). At times, before they can refer to their clients, they assess families when violence occurs. Studies have indicated that psychosocial assessments are effective because they reduce symptoms of abuse in adults. During psychosocial sessions, cognitive skills are provided to the clients for them

to positively change their perspective of life. Behavioral interventions are also provided so that the well-being of the clients can be improved as well as reducing the negative symptoms caused by an unpleasant experience (Cooper et al., 2015; Felice et al., 2018). Findings from a study that was conducted by Forsman et al., (2011) on psychosocial interventions for the promotion of psychological health and depression prevention among older adults revealed a positive impact on quality of life and positive psychological health. Derakhshanpour et al. (2017) investigated the effectiveness of psychosocial interventions in abused families, 68 participants took part in the study. Findings showed that after receiving psychosocial interventions there were changes in mothers' general health and children's conduct problems, hyperactivity and peer problems. Furthermore, findings revealed that physical and emotional abuse significantly decreased.

Victim-Perpetrator-Collaborative-Service-Provider-Intervention-Model (VPCSP-IM)

Based on the results of our study on the models that various countries have developed to address intimate partner violence (see above), the researchers propose a model that is perpetrator and victim-centered, meaning that this model focuses on the empowerment of victims and the accountability and rehabilitation of the perpetrators, and is called a victim-perpetrator-collaborative-service-provider-intervention-model. This model will empower and support the survivors of IPV and ensure that the perpetrators of IPV account and are provided with knowledge and skills about relationships and violence.

The first component of the model will focus on including different civil society organizations such as non-governmental organizations, non-profit organizations and governmental organizations such as the Department of Social Development. These organizations will build and empower IPV survivors to address issues that affect their lives, as empowerment is linked with the principles of victim advocacy. The organizations will also challenge social norms that support the use of violence against women. The organizations will also offer individual and group sessions with the survivors of IPV.

Another component would be supporting groups which will assist survivors to realize that they are not alone. They will have up to 12 sessions with the facilitator and activities such as skills building within the group to enhance their ability to recognize abusive patterns, set boundaries and develop problem-solving skills that will enable them to break free from the cycle of violence that will be applied. These group sessions will provide support, information and skills to deal with IPV and they will contribute to the healing and empowerment of survivors.

The third component of the model will include 10 weeks of psychoeducation groups with perpetrators whose abuse is triggered by alcohol and substance use. These groups will be designed to help perpetrators with substance use and its consequences. The group facilitator will provide information that will be directly applicable to the perpetrators' lives to instill self-awareness, suggest options for growth and change, and identify available community resources that can help them deal with substance use and anger management. The main aim of these groups will be to create awareness about the medical, behavioral and psychological effects of substance use. Also, these groups will help perpetrators to incorporate information that will assist them in establishing and maintaining abstinence and guide them to more positive choices in their lives. These sessions will create a safe space for men to heal, take responsibility for their actions (violence) and develop alternative ways of dealing with conflict and anger. Some of the services that will be provided to them include counselling and men's support groups. These include one-on-one support and couple counselling. Gender sensitivity training for men will also be included to understand gender roles and stereotypes, the impact of IPV, healthy relationships, and promoting positive masculinity which will empower men and those who perpetrate violence to become advocates for gender equality and prevention of IPV.

Comparing this model to traditional approaches to combating intimate partner violence such as Cognitive Behavioral Therapy (CBT) or interventions such as women's empowerment and microfinance programs that focused solely on women and excluded men as perpetrators of violence

(Kim et al., 2007), it appears important to also include in interventions, men as perpetrators of violence, so that the fight against IPV is holistic and more effective. This model sees IPV as a social problem that requires a multi-sectoral, multi-stakeholder approach to tackle. This model includes both men and women of all ages, as well as survivors and perpetrators of different forms of IPV. This model also complements the existing research to further strengthen the evidence base for intimate partner violence interventions.

Bibliography

Abdullah, Z., & John, J. (2019). Shutting our eyes to an open secret: Knowledge, attitude, and behaviour of dentists regarding domestic violence in India. *Journal of Indian Association of Public Dentistry*, *17*(1), 8-13.

Abramsky, T., Devries, K. M., Kiss, L., Nakuti, J., Kyegombe, N., Starmann, E., Cundill, B., Francisco, L., Kaye, D., Musuya, T., Michau, L., & Watts, C. (2014). Findings from the SASA! Study: a cluster randomised controlled trial to assess the impact of a community mobilisation intervention to prevent violence against women and reduce HIV risk in Kampala, Uganda. *BMC Med*, *12*(1), 122. https://bmcmedicine.biomedcentral.com/articles/10.1186/s12916-014-0122-5

Anderberg, D., Rainer, H., Wadsworth, J., & Wilson, T. (2016). Unemployment and domestic violence: Theory and evidence. *The Economic Journal*, *126*(597), 1947-1979. https://doi.org/10.1111/ecoj.12246

Andrade, C. (2021). The inconvenient truth about convenience and purposive samples. *Indian Journal of Psychological Medicine*, *43*(1), 86-88. https://doi.org/10.1177/0253717620977000

Black, M. C., Basile, K. C., Breiding, M. J., Smith, S. G., Walters, M. L., Merrick, M. T., Chen, J., & Stevens, M. R. (2011). *The National Intimate Partner and Sexual Violence Survey (NISVS): 2010 Summary Report*. National Center for Injury Prevention and Control, Centers for Disease Control and Prevention.

Boonzaier, F. (2008). *Global review: interventions to end men's violence against women partners.* Unpublished paper prepared for WPF and Mosaic. Cape Town: University of Cape Town.

Breiding, M. J., Smith, S. G., Basile, K. C., Walters, M. L., Chen, J., & Merrick, M. T. (2014). Prevalence and characteristics of sexual violence, stalking, and intimate partner violence victimization — National Intimate Partner and Sexual Violence Survey, United States, 2011. American Journal of Public Health, *105*(4), e11-e12. http://dx.doi.org/10.2105/AJPH.2015.302634

Brits, E. (2022). *South Africa's staggering intimate partner violence stats aren't shifting – here's what we can do about it*, *Daily Maverick*. Spotlight. https://www.dailymaverick.co.za/article/2022-06-14-intimate-partner-violence-in-s-africa-the-staggering-stats-and-the-solutions/

Braun, V., & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative research in psychology*, *3*(2), 77-101. http://dx.doi.org/10.1191/1478088706qp063oa

Byrne, D. (2022). A worked example of Braun and Clarke's approach to reflexive thematic analysis. *Quality &Quantity*, *56*(3), 1391-1412. https://doi.org/10.1007/s11135-021-01182-y.

Chavis, A. Z., & Hill, M. S. (2008). Integrating multiple intersecting identities: A multicultural conceptualization of the power and control wheel. *Women & Therapy*, *32*(1), 121-149. https://doi.org/10.1080/02703140802384552

Collins, P. H. (2000). Gender, black feminism, and black political economy. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, *568*, 41-53. https://www.jstor.org/stable/1049471

Collins, P. H. (1998). It's all in the family: Intersections of gender, race, and nation. *Hypatia*, *13*(3), 62-82. https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1998.tb01370.x

Connell, R. W., & Messerschmidt, J. W. (2005). Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept. *Gender & Society*, *19*(6), 829–859. https://doi.org/10.1177/0891243205278639

Connell, R. W. (1995). *Masculinities*. Polity Press.

Cooper, K., Chatters, K., Kaltenthaler, E. & Wong, R. (2015). Psychological and psychosocial interventions for cannabis cessation in adults: A systematic review short report. *Health Technology Assessment*, *19*(56), 1-30. https://doi.org/10.3310/hta19560

Cottais, C. (2021). *Liberal feminism*. Institut du genre en géopolitique.

Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: A Black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*, *8*(1), 139-167.

Creswell, J. W., & Creswell-Baez, J. (2021). *30 Essential skills for the qualitative researcher* (2nd ed.). Sage. http://dx.doi.org/10.1177/15586898211028107

Dabaghi, N., Amini-Rarani, M., & Nosratabadi, M. (2023). Investigating the relationship between socioeconomic status and domestic violence against women in Isfahan, Iran in 2021: A cross-sectional study. *Health science reports*, *6*(5), e1277. https://doi.org/10.1002/hsr2.1277

Derakhshanpour, F., Hajebi, A., Panaghi, L., & Ahmadabadi, Z. (2017). Effectiveness of psychosocial interventions in abused children and their families. *Medical Journal of Islamic Republic of Iran*, *31*(1),1-6. https://doi.org/10.14196/mjiri.31.49

Domestic Violence Act 116. (1998). Juta and Company, Ltd.

Eckhardt, C. I., Murphy, C., Black, D., & Suhr, L. (2006). Intervention Programs for Perpetrators of Intimate Partner Violence: Conclusions from a Clinical Research Perspective. *Public Health Reports*, *121*(4), 369-381. https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/16827438/

Engstrom, M., El-Bassel, N., & Gilbert, L. (2012). Childhood sexual abuse characteristics, intimate partner violence exposure, and psychological distress among women in methadone treatment. *Journal of Substance Abuse Treatment*, *43*(3), 366-376. https://doi.org/10.1016/j.jsat.2012.01.005

Felice, E., Agius, A., Sultuna, R., Felice, E. M., & Calleja-Agius, J. (2018). The effectiveness of psychosocial assessment in the detection and management of postpartum depression: A systematic review. *Minerva Ginecol*, *70*(3), 323-345. https://doi.org/10.23736/s0026-4784.17.04080-1

Flicker, S. M., Cerulli, C., Zhao, X., Tang, W., Watts, A., Xia, Y., & Talbot, N. L. (2011). Concomitant forms of abuse and help-seeking behaviour among White, African American, and Latina women who experience intimate partner violence. *Violence Against Women*, *17*(8), 1067-1085. https://doi.org/10.1177/1077801211414846

Follingstad, D. R., Rogers, M. J., & Duvall, J. L. (2012). Factors predicting relationship satisfaction, investment, and commitment when women report a high prevalence of psychological abuse. *Journal of Family Violence*, *27*, 257-273. http://dx.doi.org/10.1007/s10896-012-9422-8

Forsdike, K., & Fullagar, S. (2021). Addressing the complexity of violence against women in sport: Using the World Cafe Method to inform organizational response. *Journal of Sport Management*, *36*(5), 473-487.

Forsman, A. K., Nordmyr, J., & Wahlbeck, K. (2011). Psychosocial interventions for the promotion of mental health and prevention of depression among older adults. *Health Promotion International*, *26*(1), 85-107. https://doi.org/10.1093/heapro/dar074

George, J., Nair, D., Premkumar, N. R., Saravanan, N., Chinnakali, P., & Roy, G. (2016). The prevalence of domestic violence and its associated factors among married women in a rural area of Puducherry, South India. *Journal of Family, Medicine and Primary Care*, *5*(3), 672-676. https://doi.org/10.4103/2249-4863.197309

Gillum, T. L. (2019). The intersection of intimate partner violence and poverty in black communities. *Aggression and Violent Behaviour*, 46, 37-44. https://doi.org/10.1016/j.avb.2019.01.008

Goldman, S., Brettle, A., & McAndrew, S. (2016). A client-focused perspective of the effectiveness of Counselling for Depression (CfD). *Counselling & Psychotherapy Research*, *16*(4), 288–297. https://doi.org/10.1002/capr.12088

Gordon, C. (2016). Intimate partner violence is everyone's problem, but how should we approach it in a clinical setting? *The South African Medical Journal*, *106*(10), 962-965. https://doi.org/10.7196/samj.2016.v106i10.11408

Gouvernement of South Africa (2020). National Strategic Plan On Gender-Based Violence & Femicide.

Hankivsky, O., Grace, D., Hunting, G., & Ferlatte, O. (2012). Introduction: Why intersectionality matters for health equity and policy analysis. This Volume. https://data2.unhcr.org/en/documents/download/46176

Hasisi, B., Shoham, E., Weisburd, D., Haviv, N., & Zelig, A. (2016). The "care package," prison domestic violence programs and recidivism: A quasi-experimental study. *Journal of Experimental Criminology*, *12*(4), 563-586. https://link.springer.com/article/10.1007/s11292-016-9266-y

Haywood, C., & Mac an Ghaill, M. (2003). *Men and masculinities: Theory, research and social practice*. Open University Press.

Hossain, M., Zimmerman, C., Kiss, L., Abramsky, T., Kone, D., Bakayoko-Topolska, M., Annan, J., Lehmann, H., & Watts, C. (2014). Working with men to prevent intimate partner violence in a conflict-affected setting: a pilot cluster randomized controlled trial in rural Côte d'Ivoire. *BMC Public Health*, *14*(1),1-13.

Imkaan. (2019). *The value of intersectionality in understanding violence against women and girls (VAWG)*. Imkaan. https://eca.unwomen.org/sites/default/files/Field%20Office%20ECA/Attachments/Publications/2019/10/The%20value%20of%20intersectionality%20in%20understanding%20violence%20against%20women%20and%20girls.pdf

Jewkes, R., Morrell, R., Hearn, J., Lundqvist, E., Blackbeard, L., Lindegger, G., Quayle, M., Sikweyiya, Y., & Gottzén, L. (2015). Hegemonic masculinity: combining theory and practice in gender interventions. *Culture, Health & Sexuality*, *17*(S2), S112-S127. http://dx.doi.org/10.1080/13691058.2015.1085094

Karakurt, G., Whiting, K., Van Esch, C., Bolen, S. D., & Calabrese, J. R. (2016). Couples therapy for intimate partner violence: A systematic review and meta-analysis. *Journal of marital and family therapy*, *42*(4), 567-583. https://doi.org/10.1111/jmft.12178

Keilholtz, B. M., & Spencer, C. M. (2022). Couples therapy and intimate partner violence: Considerations, assessment, and treatment modalities. *Practice innovations*, *7*(2), 124. https://awspntest.apa.org/doi/10.1037/pri0000176

Kirst-Ashman, K., & Hull, G. (2016). *Empowerment series: Understanding generalist practice* (8th ed.). Cengage Learning.

Kyegombe, N., Abramsky, T., Devries, K. M., Starmann, E., Michau, L., Nakuti, J., Musuya, T., Heise, L., & Watts, C. (2014). The impact of SASA! a community mobilization intervention, on reported HIV-related risk behaviours and relationship dynamics in Kampala, Uganda. *Journal of Int AIDS Soc*, *17*(1), 19232. https://doi.org/10.7448/IAS.17.1.19232

Kim, J. C., Watts, C. H., Hargreaves, J. R., Ndhlovu, L. X., Phetla, G., Morison, L. A., et al. (2007). Understanding the impact of a microfinance-based intervention on women's empowerment and the reduction of intimate partner violence in South Africa. *American Journal of Public Health*, *97*, 1794-1802. http://dx.doi.org/10.2105/AJPH.2006.095521

Kiss, L., Schraiber, L. B., Heise, L., Zimmerman, C., Gouveia, N., & Watts, C. (2012). Gender-based violence and socioeconomic inequalities: Does living in more deprived neighbourhoods increase women's risk of intimate partner violence? *Social science & medicine*, *74*(8), 1172-1179. https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2011.11.033

Londt, M., 2006. Risk factors associated with the intervention of perpetrators of domestic violence. *UWC: Journal of Community and Health Sciences*, *1*(1), 1-13. https://epubs.ac.za/index.php/jchs/article/view/634/466

Lopes, C. (2016). Intimate partner violence: A helpful guide to legal and psychosocial support services. *South African Medical Journal*, *106*(10), 966-968. https://scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0256-95742016001000013

McCall, L. (2005). The complexity of intersectionality. *The University of Chicago Press Journals*, *30*(3), 1771-1800. http://www.jstor.org/stable/10.1086/426800

MacPherson, H., Richmond, S., Bland, M., Brealey, S., Gabe, R., Hopton, A., Keding, A., Lansdown, H., Perren, S., Sculpher, M., Spackman, E., Torgerson, D., & Watt, I. (2013). Acupuncture and counselling for depression in primary care: A randomised controlled trial. *PLOS Medicine*, *10*(9), e1001518. https://doi.org/10.1371/journal.pmed.1001518

Morrell, R., Jewkes, R., & Lindegger, G. (2012). Hegemonic masculinity/masculinities in South Africa. *Men and Masculinities*, *15*(1), 11-30. https://doi.org/10.1177/1097184X12438001

Nesset, M. B., Lara-Cabrera, M. L., Dalsbø, T. K., Pedersen, S. A., Bjørngaard, J. H., & Palmstierna, T. (2019). Cognitive behavioural group therapy for male perpetrators of intimate partner violence: a systematic review. *BMC Psychiatry*, *19*(1), 11. https://doi.org/10.1186/s12888-019-2010-1

Ok-Hee, C., Kyeong-Sook, C., & Yang-Sook, Y. (2015). Awareness and attitudes towards violence and abuse among emergency nurses. *Asian Nursing Research*, 9, 213-218. https://doi.org/10.1016/j.anr.2015.03.003

Padayachee, A., & Morar, B. C. (1997). Learning to live without violence: a rehabilitative programme for men who abuse. *Acta Criminologica: African Journal of Criminology & Victimology*, *10*(1), 90-98.

Paula Gebara [de], C. F., Ferri, C. P., Lourenço, L. M., de Toledo Vieira, M., de Castro Bhona, F. M., & Noto, A. R. (2015). Patterns of domestic violence and alcohol consumption among women and the effectiveness of a brief intervention in a household setting: A protocol study. *BMC Women's Health*, *15*(78), 1-2. https://doi.org/10.1186/s12905-015-0236-8

Pence, E., & Paymar, M. (1993). *Education groups for men who batter: The Duluth model.* Springer Publishing Company. https://doi.org/10.1891/9780826179913

Renzetti, C. M. (2010). Feminist theories of violent behaviour. In M. A. Zahn, H. H. Brownstein & S. L. Jackson (eds), *Violence: From Theory to Research*, (131-143).

Rocha, I. C. O., & Valença, A. M. (2023). The efficacy of CBT based interventions to sexual offenders: A systematic review of the last decade literature. *International Journal of Law and Psychiatry*, *87*, 101856. https://doi.org/10.1016/j.ijlp.2022.101856

Rothman, E. F., Butchart, A., & Cerdá, M. (2003). *Intervening with perpetrators of intimate partner violence: a global perspective.* World Health Organization, 16-21.

Sanders, P., & Hill, A. (2014). *Counselling for Depression: A guide for practitioners*. Sage.

Saunders, M. N. K., Lewis, P., & Thornhill, A. (2015). *Research methods for business students* (7th ed.). Pearson Education Limited.

Saxena, K., & Sahai, A. (2024). Understanding the Effectiveness of Cognitive Behavioural Therapy: A Study on Offenders. *Annals of Neurosciences*, *0*(0), 1-6. https://doi.org/10.1177/09727531241288609

Showalter, K. (2016). Women's employment and domestic violence: A review of the literature. *Aggression and Violent Behavior*, *31*, 37-47. https://doi.org/10.1016/j.avb.2016.06.017

Slabbert, I. (2010). *The experience of low-income female survivors of domestic violence* [these de doctorat, université de Stellenbosch].

Sokoloff, N. J., & Dupont, I. (2005). Domestic violence at the intersections of race, class, and gender: challenges and contributions to understanding violence against marginalized women in diverse communities. *Violence Against Women*, *11*(1), 38-64. https://doi.org/10.1177/1077801204271476.

Stuart, G. L., Moore, T. M., Elkins, S. R., O'Farrell, T. J., Temple, J. R., Ramsey, S. E., & Shorey, R. C. (2013). The temporal association between substance use and intimate partner violence among women arrested for domestic violence. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, *81*(4), 681-690. https://doi.org/10.1037/a0032876

Terry, G., & Hayfield, N. (2020).*Handbook of qualitative research in Education. Edward Elgar Publishing Limited*. *Chapter 38. Reflexive thematic analysis*. Elgar On Line, 430-441.

Torrubiano-Domínguez, J., Vives-Cases, C., San-Sebastián, M., Sanz-Barbero, B., Goicolea, I., & Álvarez-Dardet, C. (2015). No effect of unemployment on intimate partner-related femicide during the financial crisis: A longitudinal ecological study in Spain. *BMC Public Health*, *15*, 1-7.

Tur-Prats, A. (2017). *Unemployment and intimate-partner violence: A gender identity approach*. Economics Working Paper Series Working Paper No. 1564. https://econ-papers.upf.edu/papers/1564.pdf

Ventura, L. A., & Davis, G. (2005). Domestic violence: Court case conviction and recidivism. *Violence Against Women*, *11*(2), 255-277.

Voith, L. A., Logan-Greene, P., Strodthoff, T., & Bender, A. E. (2018). A paradigm shift in batterer intervention programming: A need to address unresolved trauma. *Trauma, Violence, & Abuse*, *21*(4), 691-705. https://doi.org/10.1177%2F1524838018791268

Wendt, S., Bagshaw, D., Zannettino, L., & Adams, V. (2013). Financial abuse of older people: A case study. *International Social Work*, *58*(2), 287-296. https://doi.org/10.1177/0020872813477882

Zungu, N. P., Petersen, Z., Parker, W., Dukhi, N., Sewpaul, R., Abdelatif, N., Naidoo, I., Moolman, B., Isaacs, D., Makusha, T., Mabaso, M., Reddy, T., Zuma, K., & The SANSHEF Team (2024). *The First South African National Gender-Based Violence Study: A Baseline Survey on Victimisation and Perpetration Fact Sheet 1*. Human Sciences Research Council.

Regina
fleurs

© RAW Material Company, 2025 – Photographie issue des archives visuelles de l’institution. Tous droits réservés.

Les centres pour « sorcières », espaces sûrs et producteurs de savoirs protecteurs

La réinsertion sociale des personnes accusées de sorcellerie au Burkina Faso

George Rouamba
Anthropologue et sociologue
Université Joseph Ki-Zerbo, Ouagadougou, Burkina Faso
georgerouamba@gmail.com

How to cite this paper:
Rouamba, G. (2025). Les centres pour « sorcières », espaces sûrs et producteurs de savoirs protecteurs. La réinsertion sociale des personnes accusées de sorcellerie au Burkina Faso. *Global Africa*, (10), pp. 162-177.
https://doi.org/10.57832/azw2-aq50

Received: October 22, 2024
Accepted: March 28, 2025
Published: June 20, 2025

© 2025 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Résumé

À partir d'enquêtes de longue durée, cet article propose d'évaluer la mise en place d'une intervention communautaire de prise en charge des femmes accusées de sorcellerie et hébergées dans des centres d'accueil. Une intervention innovante a été mise en œuvre dans l'un de ces centres. Ces lieux, au-delà de leur rôle d'hébergement, apparaissent comme des espaces de survie et mobilisent des savoirs protecteurs. Les pensionnaires y bénéficient non seulement d'une prise en charge holistique, mais elles sont aussi insérées dans l'écosystème d'une économie sociale et solidaire. En revanche, la réinsertion sociale des femmes dans leurs familles d'origine, une des composantes du projet du centre, connaît des résultats mitigés : le retour chez soi reste difficile et les femmes continuent de faire l'expérience de l'isolement social et de la stigmatisation. La principale leçon à en tirer est que ces interventions innovantes peuvent constituer un savoir protecteur à condition que se construise un réseau d'acteurs engagés.

Mots-clés

Implantation, sorcellerie, vulnérabilité, réinsertion, innovation, savoirs, Burkina Faso

Introduction

Mon propos vise à éclairer le processus de mise en œuvre d'une action associative, soutenue par l'État et un bailleur de fonds : celle de la prise en charge holistique des femmes accusées de sorcellerie, accueillies dans les centres collectifs que l'on rencontre uniquement au Ghana et au Burkina Faso. À partir de l'exemple du modèle d'intervention du centre Delwendé au Burkina Faso, comment les centres d'accueil produisent-ils un « savoir protecteur » ? Quels sont les succès et

limites de cette innovation sociale ? Cette réflexion permet de dépasser les récits mettant en scène la fabrication de la sorcellerie, en interrogeant le rôle des acteurs (État, familles, travailleurs sociaux) dans le processus de prise en charge holistique des victimes.

La littérature anthropologique ne s'est pas suffisamment intéressée à la prise en charge des victimes des accusations de sorcellerie, se concentrant plutôt sur une analyse approfondie de la relation entre le vieillissement et la sorcellerie chez les femmes (Fancello, 2015 ; Tonda, 2005 ; Paulme, 1994). Les accusations de sorcellerie naissent des tensions familiales et fonctionnent comme un pouvoir quasi totalitaire pour le maintien de l'ordre social, et n'importe qui peut se voir être accusé en milieu rural (Lallemand, 1988). Par contre, Marc Augé (1975) montre le lien inextricable entre la sorcellerie et le gradient économique des individus. Ainsi, les riches et les puissants sont soupçonnés, alors que les faibles et les laissés-pour-compte sont accusés. Loin d'être une pratique du monde rural, la sorcellerie se manifeste également en milieu urbain. Elle est perçue comme une réponse locale à l'impérialisme international et à la modernisation (Geschiere, 2000 ; Comaroff & Comaroff, 2000). Aussi, celle-ci se retrouve aussi bien dans les partis politiques que dans les associations (Geschiere, 2000). En milieu urbain, elle « n'a pas besoin des raisons [traditionnelles] pour se mettre en branle » (Martinelli & Bouju, 2010, p. 94).

Le traitement social de la sorcellerie s'accompagne, dans la plupart des sociétés, de violences multiformes à l'endroit des accusés. L'accusation de sorcellerie constitue l'une des formes pernicieuses de violence basée sur le genre ou de maltraitance des individus (Lallemand, 1988 ; Muluneh et al., 2020 ; De Rosny, 2006 ; Rouamba, 2015 ; Roxburgh, 2016). La violence liée à la sorcellerie est profondément ancrée dans les normes sociales, au point qu'elle est acceptée et tolérée dans de nombreuses sociétés (Krug et al., 2002). Plus de 20 000 personnes ont été victimes d'accusations de sorcellerie et d'agressions rituelles dans 60 pays au cours de la dernière décennie (Organisation des Nations unies, 2020). Alors que l'on s'attendait à voir reculer ces pratiques dans le contexte de la modernité, la croyance à la sorcellerie demeure réelle.

Dans certains pays africains, cette croyance est même prégnante. Une revue systématique en 2009 rapporte que 77 % des personnes au Ghana, 95 % en Côte d'Ivoire, 80 % au Sénégal, 45 % au Nigéria, 46 % en Afrique du Sud et 26 % au Kenya croient à l'existence de la sorcellerie (Jenkins & Agbenyadzi, 2022 ; The Witchcraft and Human Rights Information Network, 2014). Cette réalité invite à s'éloigner d'une lecture culturaliste de la sorcellerie, comme un produit des traditions ou héritages culturels, et à la repenser comme une résultante des inégalités sociales et économiques dans une Afrique contemporaine incapable de mettre en place des systèmes de protection sociale pour tous.

L'accusation de sorcellerie est constitutive d'une violation des droits humains, et la violence qui en résulte nécessite une prise en charge spécifique. Au Burkina Faso, les centres d'accueil constituent la réponse institutionnelle. Fin décembre 2016, il était dénombré 926 victimes dans 13 centres du pays (Badolo, 2021 ; Kaboré, 2017 ; Rouamba et al., 2023). Bien que le phénomène touche les deux sexes, les femmes sont les plus nombreuses (Barbier, 2020). Les personnes exclues sont accueillies dans des centres collectifs (Azongo et al., 2020 ; Musah, 2013 ; Rouamba et al., 2023). Ces victimes souffrent de plusieurs pathologies psychologiques (Alexandra, 2013 ; Badolo, 2021 ; Jenkins & Agbenyadzi, 2022 ; Lamnatu et al., 2023 ; Mabefam, 2023), de syndromes polymorphes et vivent avec un syndrome de survivant (Fassin & Rechtman, 2007).

En réponse à cette violence faite aux femmes, un projet dénommé « Appui à la prise en charge des pensionnaires du centre Delwendé de Sakoula » a été mis en œuvre par la Commission justice et paix (CJP) de l'Église catholique grâce au financement de l'ONG Diakonia. Les interventions regroupaient deux volets : une prise en charge sanitaire, alimentaire et économique au niveau du centre (celle-ci concernait uniquement les femmes du centre Delwendé) ; un second volet portant sur la réinsertion sociale touchait toutes les victimes, quel que soit leur centre d'accueil, au niveau communautaire. Cet article se focalise sur ce dernier aspect.

L'objectif de cet article est d'analyser la mise en œuvre et l'efficacité de l'intervention portant sur la réinsertion sociale des victimes afin d'en évaluer la durabilité et la réplicabilité. Le texte est structuré en trois parties. La première traite des aspects théoriques, en requalifiant la sorcellerie comme une forme de maltraitance systémique des personnes âgées. La deuxième partie concerne

la méthodologie de l'étude, basée sur plusieurs enquêtes ethnographiques multisituées. Enfin, la dernière partie présente les résultats empiriques et les discussions portant sur les conditions de succès, les échecs et la pérennité du modèle d'intervention.

La sorcellerie comme maltraitance systémique des personnes âgées

La sorcellerie demeure un objet complexe qui divise les chercheurs. Certaines études la considèrent comme un imaginaire (Tonda, 2005), elle n'aurait pas d'existence réelle et tangible en dehors des pratiques sociales qui lui sont associées : la sorcellerie est une croyance. À ce titre, elle est restée confinée dans une perspective structuro-fonctionnaliste, oscillant entre une anthropologie de la maladie et une anthropologie politique (Augé, 2020 ; Lallemand, 1988). D'un autre côté, certains travaux la décrivent comme un objet réel, qui s'apprend au cours des cérémonies d'initiation et fait l'objet de procès (De Rosny, 2006, 2014).

Les travaux anthropologiques sur la sorcellerie insistent sur trois aspects : son caractère endémique, sa dimension genrée, et ses conséquences sanitaires. La sorcellerie est une violence basée sur le genre, son visage est surtout féminin (Adinkrah, 2004 ; Barbier, 2020). Le concept de maltraitance des personnes âgées permet aussi de rendre compte de la sorcellerie. Le risque de se voir accusée de « sorcière » s'accroît en effet après 50 ans, âge de la ménopause, symbolisant la vieillesse féminine en Afrique, accusation qui peut causer de graves pathologies psychologiques et psychiatriques. La maltraitance des personnes âgées englobe également toutes les formes de violence basée sur le genre, dont les femmes âgées sont victimes (Mba, 2007). Le concept de maltraitance est complexe. Quel que soit le positionnement scientifique, politique, légal ou clinique, la maltraitance des personnes âgées peut se décliner tantôt comme un problème social, tantôt comme un problème de santé publique, comme un syndrome gériatrique ou encore comme une violation des droits humains (Beaulieu & Borgne-Uguen, 2023).

La définition de l'Organisation mondiale de la santé (OMS, 2022) de la maltraitance pointe un aspect important : il s'agit de violences physiques, sexuelles, psychologiques, financières, matérielles, et de négligence, exercées dans une relation de confiance envers une personne âgée, dans des contextes communautaires ou institutionnels. La dimension « relation de confiance » renvoie à la théorie du « centre », insistant sur le fait que la sorcellerie affecte la famille mais préserve le lignage, dans le contexte de la corésidence, mettant en lumière l'injonction paradoxale du « devoir d'amour et son protocole subtil, de même que son corollaire implicite, l'interdit de détester » dans l'unité domestique (Lallemand, 1988, p. 180). La victime est presque toujours un membre de la famille qui aurait dû bénéficier d'une prise en charge correcte. Cette violence intrafamiliale, voire communautaire à travers les bastonnades, les humiliations publiques, la destruction des biens, est constitutive d'une forme de maltraitance des personnes âgées (Beaulieu & Crévier, 2010).

L'âgisme renvoie aux stéréotypes, aux préjugés et à la discrimination à l'égard de personnes en raison de leur âge. Parmi les facteurs susceptibles d'accroître le risque d'être une cible de l'âgisme, il y a le fait d'être en situation de dépendance et surtout d'être une femme (OMS, 2021). La littérature anthropologique a suffisamment montré les préjugés et les stéréotypes entourant la vieille femme perçue comme une « sorcière » en Afrique (Héritier, 1981 ; Paulme, 1994). L'isolement social et la solitude des femmes âgées sans soutien social sont susceptibles d'accroître le risque de violence et d'abus à leur encontre. C'est tout le paradoxe du vieillir en Afrique, où « rien n'est plus socialement valorisé que la vieillesse et pourtant [si l'individu] devient inutile, impotent ou gâteux, on ne manque pas de s'en débarrasser » (Louis-Vincent, 1994, p. 160). Il s'agit alors d'une forme d'âgisme invisibilisé, inscrit dans les rapports sociaux ordinaires, dans un contexte où les familles sont incapables de prendre en charge correctement les plus âgés. L'accusation de sorcellerie n'est qu'un révélateur de cet âgisme. L'âgisme affecte la santé, le bien-être et les droits humains des individus, et invite à reconnaître la violence de la sorcellerie qui en résulte comme un problème de santé

publique. Les blessures physiques, la détresse émotionnelle et psychologique engendrent une mortalité prématurée chez les individus. L'exclusion sociale est à la base, au niveau communautaire, des déchirements familiaux. La sorcellerie apparaît ainsi comme une maltraitance systémique.

Les conditions dans lesquelles les personnes âgées peuvent être victimes de maltraitance sont très diverses, tout comme les personnes concernées par ce risque. Les facteurs de risque ne sont pas indépendants des contextes africains, dont les caractéristiques communes sont la précarité, le faible taux de scolarisation, la faiblesse de la formation professionnelle et le chômage, notamment des jeunes. La maltraitance peut se produire dans les familles, dans les milieux de soins et dans bien d'autres endroits réputés sûrs. De plus, l'invisibilité des personnes âgées, du fait de leur nombre restreint, car vivant dans des communautés « jeunes », participe à la fabrique d'un contexte maltraitant plus complexe. Mais le facteur de risque sociétal le plus spécifique à l'Afrique est la croyance en la sorcellerie, qui engendre les violences qui y sont associées. C'est pourquoi une intervention centrée sur la prévention, la prise en charge des traumatismes et la réinsertion des femmes exclues dans la société apparaît comme une innovation sociale.

Approche méthodologique

Le corpus mobilisé dans cet article procède d'une enquête de longue durée dont il convient de rappeler les moments charnières.

La première enquête remonte à 2013, dans le centre d'hébergement de Paspanga (Rouamba, 2015). Au cours de cette ethnographie de plus de six mois, les travailleurs sociaux, les pensionnaires et les visiteurs ont fait l'objet d'entretiens formels et informels. Ces matériaux de première main ont été complétés par l'exploitation des archives administratives des deux centres de Ouagadougou. Une base de données de plus de 800 personnes a permis de remonter les informations portant sur l'identité des personnes, leur village d'origine, la date d'arrivée au centre, les contacts de leurs proches et leur devenir. En effet, les archives administratives sont « des médiatrices, des passeuses reliant les époques, les lieux et les personnes, et cela, en dépit des lacunes et des silences qu'elles contiennent et fonctionnent comme des traces réunissant le passé et le présent » (Zeitlyn, 2009, p. 12). Elles constituent par conséquent des matériaux inédits et appropriés pour susciter de nouvelles pistes de recherche.

L'analyse de trois films de fictions burkinabè (*Wend-Kuni* de Gaston Kaboré, 1982 ; *Yaaba* d'Idrissa Ouédraogo, 1989 ; *Delwendé, lève-toi et marche* de Saint-Pierre Yaméogo, 2004) a permis de saisir la mise en scène de la fabrication de la sorcellerie dans les communautés. Le film, en tant que « caméra-stylo », donne le moyen de surmonter la dialectique entre le visible et le fait dicible et entre le visuel et le textuel (Laplantine, 2007). Cependant, le rôle du cinéma n'est pas de dire la vérité, mais de participer à élargir le champ de vision (Becker, 2007), en contribuant à comprendre le changement social par son pouvoir de rapprocher le temps et l'espace (Colleyn, 1988).

La deuxième enquête s'est déroulée en 2018 (Kibora et al., 2021). Elle a concerné les deux centres d'accueil de Ouagadougou (Paspanga, Delwendé) et un centre de Yako. Au cours de cette étude, les entretiens ont concerné les leaders religieux et coutumiers, les magistrats, ainsi que les officiers de police judiciaire. L'équipe de recherche a pu participer à une médiation pour la réinsertion sociale d'un jeune homme, conseiller municipal accusé de sorcellerie. Les observations ont aussi porté sur les activités génératrices de revenus des femmes dans leurs lieux d'accueil, ainsi que sur les maisons construites dans les villages d'origine pour l'hébergement des femmes après leur retour.

Les matériaux de ces deux enquêtes constituent les archives de recherche exploitées dans le cadre de cet article. L'intérêt pour les archives personnelles des chercheurs prend de plus en plus d'importance dans la réutilisation des données qualitatives (Chabaud & Germain, 2006 ; Duchesne & Noûs, 2019). Elles permettent au même chercheur, quelques décennies plus tard, de revisiter son terrain avec une certaine modestie, car il s'agit de reconnaître que le parcours intellectuel est jalonné d'investigations tâtonnantes (Bert, 2014).

La dernière enquête s'est déroulée au dernier trimestre de l'année 2024. Des entretiens individuels approfondis ont été menés auprès de trois informateurs issus des partenaires techniques et financiers, de deux chargés de projets de la CJP de la Conférence épiscopale du Burkina Faso, de deux animateurs ou parajuristes, d'un professionnel de santé, d'un gestionnaire de centre et de cinq femmes exclues et réintégrées dans leurs communautés de base. Cela a nécessité plusieurs visites de terrain. Des observations flottantes ont été faites pendant les multiples visites au centre Delwendé. Elles consistaient à regarder attentivement les personnes connues ou inconnues rencontrées dans un milieu et à se saisir de ces moments pour observer les évènements qui s'y déroulent (Pétonnet, 1982). Cette posture d'un regard apparemment passif permet de saisir les significations sociales de certains actes pour faciliter les entretiens informels, parfois au détour d'une salutation matinale.

L'intérêt des enquêtes de longue durée est qu'elles inscrivent la compréhension d'un phénomène dans une démarche processuelle, car il faut « aller découvrir ce qui naît, ce qui se transforme » (Agier, 2004, p. 7). Dans cette analyse interactionniste, il ne faut pas voir « les actions comme des points-origines mais comme des nœuds qui relient souvent des actions accomplies par d'autres personnes » (Glasser, 2010, p. 247). Aussi, ces enquêtes sur les trois centres (deux à Ouagadougou et un à Yako) sont constitutives des études de cas élargies qui relèvent de l'ethnographie multisituée (Marcus, 2010). Celles-ci permettent de déplacer le regard de la prise en charge des victimes vers d'autres domaines et d'autres espaces de vie, dans lesquels les victimes ont une expérience quotidienne de la vie des centres.

Résultats

Les centres d'accueil comme espaces de survie

L'accueil des femmes accusées de sorcellerie dans les centres est né de l'initiative de l'Église catholique pour préserver la vie de ces victimes. Il semble opportun de rappeler les conditions de vie telles que racontées par les femmes avant de présenter le projet, dont l'un des volets importants est la réinsertion sociale, le retour des victimes dans leurs villages.

• La vie quotidienne des femmes au centre Delwendé

Pour bien situer et saisir la portée de la mort sociale qui caractérise la situation des femmes dans le centre, il est utile de convoquer les statistiques sur le flux des femmes hébergées. Ces chiffres montrent trois modalités du devenir des femmes. Sur les 854 femmes recensées dans les archives du centre Delwendé sur la période de 1964 à 2008, 39 % sont décédées au cours de leur séjour ; 11 % ont réintégré leurs communautés de base ; la moitié, soit 49 %, vivent régulièrement dans le centre, parfois sans véritable contact avec leurs proches. Les conditions de vie des femmes dans les centres sont tout à fait similaires d'un établissement à l'autre, ce qui justifie que la stratégie de réinsertion sociale concerne tous les centres d'accueil du pays. À ce titre, une femme du centre de Paspanga raconte son quotidien en ces termes :

> La vie est bien, mais ce n'est pas bien… (silence) Nous sommes là, nous mangeons mais… Les habits on nous donne, mais… Quand tu es habituée à manger avec tes petits-enfants… si tu es assise et que tu ne peux pas te lever, tu vas dire à un petit-enfant, prends telle chose pour moi… mais ici, il n'y a pas cela… nous sommes toutes des vieilles. Si tu es à la maison, il y a des moments où le fils et sa femme se disputent, si tu es là-bas, tu vas dire à ton fils de ne pas faire ainsi ; tu vas pacifier mais ici, tu ne sais pas si les enfants (mariés) vivent en harmonie ou pas… et puis quand ils ne sont pas à la maison, et que tu es âgée, tu vas mettre de l'eau à l'abreuvoir des poules, des animaux… Tu es assise ici, et il n'y a pas d'enfants entre nous. (Femme de 80 ans, vivant depuis six ans au centre, novembre 2012)

Tout en reconnaissant une certaine qualité de la prise en charge, cette femme semble vivre dans une situation de crise affective du fait de l'absence de ses proches. Cette crise est comparable à celle vécue lors des décès de proches, qui se manifeste par de la tristesse et de la douleur (Crubézy, 2019). Au quotidien, cette femme passe presque toute la journée dans sa chambre. Elle est assise,

le buste courbé, la main au menton, les jambes tendues. Elle file peu le coton, contrairement aux autres femmes. Rien ne semble l'intéresser. Quand elle assiste à une discussion éducative, la main toujours au menton, à un moment donné, elle se lève et retourne dans sa chambre. Ses moments de silence, me dit-elle sont « quand elle pense à la maison ». Le téléphone devient l'unique moyen de passer quelques rares moments avec son fils. Une autre femme du même centre raconte sa dernière conversation :

> L'autre jour, mon fils m'a appelée et a demandé de mes nouvelles, on a échangé au téléphone, il disait qu'il aurait souhaité venir, mais il n'a pas pu. Je lui ai dit : « Il faut remercier les gens de Ouagadougou, car ils ont bien fait, je mange, je porte des habits, je bois… mais… » (elle commence à pleurer en silence). (Femme de 70 ans accusée de sorcellerie, décembre 2012)

Cette situation est comparable à celle des prisonniers dont les conditions de vie sont décrites comme une mort sociale. Didier Fassin (2022) a retracé l'histoire de ce concept de mort sociale, mobilisé pour décrire la condition de l'esclave dans l'Afrique précoloniale (Meillassoux, 1975). Arrachés à leur société d'origine, les esclaves perdaient tous les liens qui les unissaient à leurs proches et toute liberté et tous droits dans la nouvelle société. Un parallèle peut être établi avec les conditions des femmes dans les centres. La mort sociale peut en effet affecter des personnes qui ne sont ni prisonnières, ni esclaves, mais des individus en situation d'« encampement » forcé. Les victimes sont désocialisées de leur groupe d'appartenance, du fait de la rupture des relations familiales (conjugales, filiales et lignagères), avec une faible possibilité de les renouer. Les propos d'un travailleur social illustrent la profondeur de cette absence d'alternative.

> Non ! Pas qu'elles ne veulent pas repartir, mais chez qui aller ? Certaines ont quitté depuis… Elles n'ont plus de parents, ou bien les enfants ne sont pas là, le mari qui n'est plus… Repartir à ce moment, n'a plus de sens. Elles préfèrent rester ici, attendre les derniers jours. (Responsable d'un centre, mars 2013)

Dans les centres, les femmes vivent une situation comparable à celle d'un esclave déporté qui, non seulement, perd le pouvoir de renouer des liens avec sa famille, mais n'a également pas de recours juridique (Meillassoux, 1975). Cette désocialisation d'ensemble va se traduire au quotidien par le fait de n'avoir plus de liens, plus rien à faire, plus d'interlocuteurs, plus de voix (Agier, 2008).

- **Le projet d'appui à la prise en charge des pensionnaires de Delwendé**

En novembre 2021, le centre comptait 189 pensionnaires, dont 6 hommes. L'objectif général du projet, mis en œuvre de 2022 à fin 2023, était de contribuer à l'amélioration des conditions de vie des pensionnaires du centre Delwendé. En termes d'objectifs spécifiques, il s'agissait d'améliorer la prise en charge sanitaire, alimentaire et psychosociale des pensionnaires et de réinsérer au moins 15 victimes à la fin du projet, en décembre 2023. Le but de cette innovation sociale consistait, d'une part, à réhabiliter la personne accusée en renforçant son pouvoir d'agir et, d'autre part, à faire changer le regard de la société sur la sorcellerie.

La mise en œuvre a mobilisé plusieurs types d'acteurs, à différents niveaux du territoire. Au niveau national, un consortium de cinq partenaires internationaux a été mis en place pour financer le projet à hauteur de 115 millions de francs CFA (environ 175 000 €). Il s'agit de la coopération suisse, danoise, suédoise, ainsi que de l'UNFPA (Fonds des Nations unies pour la population) et de l'Unicef (Fonds des Nations unies pour l'enfance). L'ONG Diakonia, agent fiduciaire « du fonds commun genre », a été choisie pour assurer le suivi de la mise en œuvre du projet. La commission Justice et Paix (CJP), ONG locale experte en cohésion sociale, justice sociale et réconciliation, se chargeait de la réinsertion sociale des femmes exclues pour allégation de sorcellerie. Au niveau du centre, des experts extérieurs ont été sollicités pour des tâches très spécifiques, à haut niveau de technicité, en plus des bénévoles chargés de la gestion quotidienne du centre. En résumé, le projet est cogéré par trois acteurs clés : les Sœurs missionnaires de Notre-Dame d'Afrique, l'ONG Diakonia et la CJP.

La prise en charge holistique des pensionnaires est organisée suivant les valeurs et la logique d'une organisation économique sociale et solidaire. Une dotation en vivres, notamment en maïs, huile, poisson sec, arachide et néré a été périodiquement allouée au centre. En plus des dotations, une production interne de légumes, grâce au réaménagement du jardin, est non seulement vendue aux pensionnaires, mais aussi aux habitants des quartiers environnants. Le jardinage a bénéficié des innovations technologiques en matière d'arrosage, grâce à l'accompagnement d'un expert en culture maraîchère. En outre, l'élevage de porcs et de volailles a permis de créer un marché d'animaux de consommation pour les mêmes clients. Pour ce faire, les femmes étaient organisées en sous-groupes de travail. On les voyait nourrir et abreuver les animaux à des heures régulières de la journée.

Ce travail en vue d'une autonomie économique a été renforcé par une prise en charge médicale, psychologique et psychiatrique, assurée par un infirmier-cadre spécialisé en santé mentale et un agent de première ligne, chargé des soins de base. Le chef de service décrit son travail en insistant sur son parcours professionnel très riche. Bientôt à la retraite, il a exercé dans des districts ruraux, d'abord en tant qu'infirmier, puis en qualité d'infirmier spécialisé en psychiatrie. Après une année passée à l'hôpital universitaire national, il a été muté dans un district urbain abritant le centre d'accueil. À la demande de sa hiérarchie, il a consenti à se faire affecter dans ledit centre en 2018. Dès son arrivée, il a mis en place un mécanisme d'écoute : les 200 pensionnaires ont été reçues individuellement lors d'un entretien clinique. Son diagnostic a révélé que les femmes souffraient de stress, d'angoisse, d'agitation et de troubles de sommeil avec des réveils précoces. Grâce à une dotation en médicaments, la prise en charge psychosomatique des victimes est améliorée avec une bonne adhésion au traitement. Cependant, comme c'est le cas pour tous les centres de santé du pays, il est confronté aux multiples ruptures d'approvisionnement en médicaments, limitant ainsi l'efficacité de la prise en charge en dépit de l'existence d'un contrat d'approvisionnement avec une officine pharmaceutique de la ville. Pour son engagement, il perçoit une compensation financière hebdomadaire symbolique. Pour le référencement des cas graves, une contractualisation est engagée avec un centre médical confessionnel. En dépit des contraintes liées à la prise en charge des soins spécialisés, il manifeste le désir de poursuivre le travail dans le centre.

L'organisation de l'offre de services du centre a pris la configuration d'une coopérative de solidarité sociale, dont l'objectif est de répondre aux besoins de base des femmes en difficulté en intégrant des activités commerciales. Le fonctionnement s'inspire d'une vision économique visant à sortir de la logique de l'économie caritative, en mobilisant des ressources humaines (travail volontaire) et matérielles (financement public) pour répondre à leurs besoins (Laville & Gardin, 1999). La dimension collective de ces activités participe à donner l'image d'une maisonnée ; d'où l'importance des discours de comparaison du centre à une « grande famille », de la part des femmes aussi bien que des travailleurs sociaux. Ainsi, la solidarité quotidienne, qui apparaît dans les formes d'échanges de biens et de services (partage de repas, aide à la toilette pour les personnes en situation de handicap), participe à la survie quotidienne des membres du collectif (Weber, 2005).

Les activités socio-économiques contribuent à faire du centre un espace de transactions commerciales. Un moulin à farine accueille également les femmes issues des zones environnantes. Les infrastructures de production mises en place profitent non seulement aux pensionnaires, mais sont devenues des structures marchandes. Une formation en alphabétisation en langue nationale « mooré » leur permet d'acquérir des rudiments de gestion financière, car les recettes annuelles générées par le centre d'accueil peuvent être estimées à plus de 3 millions de francs CFA. Le but de toutes ces activités est d'assurer un autofinancement pour remédier à la précarité de l'institution et de ses membres. L'importance des activités commerciales traduit une quête d'autonomie individuelle pour non seulement permettre aux victimes d'acquérir des capabilités pour poursuivre une vie digne et épanouie (Ennuyer, 2013), mais également favoriser leur retour dans leurs communautés d'origine. Les activités génératrices de revenus rappellent les travaux des jeunes filles dans l'ouvroir de la cathédrale dans le siècle passé (Langewiesche, 2010). Bien plus, il faut inscrire ces activités dans une perspective plus globale de l'action missionnaire d'émancipation de la femme en Afrique (Langewiesche, 2012). Il s'agit de permettre aux femmes de maximiser leurs compétences afin de vivre de façon autonome et de satisfaire leurs besoins de base.

Le processus de réinsertion : entre succès et échecs

La réinsertion sociale des femmes exclues de leurs communautés a été mise en œuvre par la CJP, qui dispose d'une grande expérience dans cette stratégie. Cette activité va mobiliser les animateurs, appelés parajuristes, issus des catéchistes et des fidèles engagés dans les églises des différentes localités. Ils ont bénéficié d'une formation de cinq jours sur la médiation et la résolution des conflits. La réinsertion sociale relève d'un système complexe de négociation qui prend ancrage au niveau de deux échelles de vie (communauté et familles) et mobilise plusieurs acteurs. Le graphique ci-dessous présente le flux des femmes réinsérées dans les communautés de base.

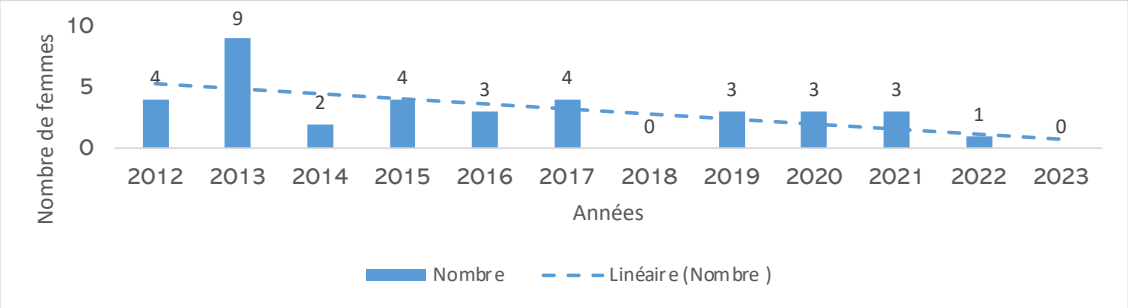

Figure 1 : Nombre de femmes réinsérées dans les communautés de base de 2012 à 2024 dans la paroisse de Boussé.

Source : Enquête de terrain, octobre 2024.

Le graphique montre que le nombre de femmes réinsérées dans les familles paraît dérisoire chaque année. En analysant les archives des parajuristes, hormis l'année 2013 avec 9 femmes, les chiffres oscillent entre 4 et 1 par an, laissant déjà percevoir l'influence des dimensions contextuelles et des obstacles à la réinsertion sociale.

Les facteurs de réussite d'une réinsertion sociale

Le processus de réinsertion comporte plusieurs étapes, très chronophages. Les cas réussis de réinsertion sociale mettent en lumière les rôles des enfants, des chefs locaux et des médiateurs, agissant parfois dans l'ombre. Une première étape consiste à identifier les femmes qui expriment le désir de retourner chez elles. Au cours de cette phase, les informations concernant le village d'origine, l'identité des parents et surtout des plus proches – en l'occurrence les enfants, les petits-enfants et les accusateurs – sont collectées par le parajuriste. Cette collecte préliminaire se fait avec l'aide des travailleurs sociaux du centre. Les médiations et les négociations constituent la seconde étape. Elles sont menées auprès des détenteurs d'enjeux de pouvoir dans la localité d'origine de la femme : le chef de village, les responsables religieux (imams, catéchistes, pasteurs), et parfois les personnalités politiques. C'est un moment très critique qui nécessite une maîtrise de l'art de la parole, une connaissance des us et coutumes de la localité et beaucoup d'engagement personnel. Une animatrice raconte son expérience de médiation :

> Quand je partais au centre pour l'identification des femmes de la localité qui veulent retourner dans leur village, j'ai été particulièrement interpelée plusieurs fois et avec insistance par une femme d'un village situé à quelque 50 km de Ouagadougou. Elle n'a cessé de me répéter « tu fais réinsérer les femmes et tu me laisses ici ». Finalement, j'ai contacté son fils, celui-ci donne son accord mais me demande de prendre l'avis de son père, qui du reste était le chef de village. Ce fut compliqué ! Les négociations ont pris presque trois ans. On a parlé ! On a parlé… On a mobilisé l'appui des personnes ressources en demandant

> de dire au mari de la femme accusée de ne plus revenir sur les circonstances du décès de l'enfant [déclencheur de l'accusation], car nous venons pour demander son pardon. Un jour, la pluie nous a battus. Il était dans son champ, je me suis agenouillée à terre pour demander son pardon… Il y a eu un moment où l'on a voulu arrêter la négociation, mais… Un jour, je lui ai dit : « En tant que chef du village, vous arrangez les problèmes des autres et vous refusez de régler un problème de votre famille. » C'est ce jour, il a donné son accord pour que la femme revienne mais pas dans sa cour : « Son fils peut la recevoir dans sa cour sise dans la zone urbaine de la commune, étant donné qu'il a une femme et des enfants. Seulement, elle ne peut plus revenir dans ma propre cour. » (Entretien avec un parajuriste, octobre 2024)

Ce récit met en évidence le caractère chronophage de la médiation, mais également le rôle des enfants dans le processus. En effet, le statut économique et le sexe de l'enfant sont des facteurs de succès. L'autonomie financière des garçons est un facteur facilitant le retour de leur mère dans une famille où elle pourra toujours bénéficier d'une prise en charge. Cependant, même si certains témoignages montrent que les filles des femmes exclues semblent plus engagées pour le retour de leurs mères, elles sont confrontées à la réalité des rapports de domination dans le modèle virilocal, toujours prégnant dans ces communautés rurales. Contrairement aux garçons, qui peuvent recevoir leurs mères dans leurs familles, la règle de résidence virilocale est un obstacle à l'accueil de la mère chez la fille. Il est rare que la mère d'une femme accepte d'aller vivre avec sa fille après son mariage, dans la maison de son mari.

Les médiations mettent également en lumière le rôle des parents directs de la femme. Selon, un parajuriste, « la négociation est plus facile quand les frères consanguins de la femme acceptent ». Leur adhésion au projet de retour de la femme constitue un soutien très crucial à l'initiative des enfants. À côté de ces cas « réussis », la médiation rencontre parfois des échecs.

Les cas d'échecs de la réinsertion sociale

Toutes les médiations n'aboutissent pas à des résultats positifs et les échecs sont nombreux. Sur les 91 femmes de la province de Kourwéogo recensées par les parajuristes en 2012, une quarantaine a pu réintégrer les communautés de base en 2024. Les objectifs du projet pour ces deux années étaient la réintégration de 15 femmes, mais les résultats montrent que seulement 10 ont rejoint leurs villages. La raison principale de l'échec des médiations est le refus de pardon par les familles accusatrices. Une animatrice raconte :

> Le chef de famille m'a dit : « Si tu veux la médiation, il faut aller amener l'enfant [décédé]. Tu le tiens par sa main à gauche et celle de la femme [accusée] à droite. Là, il n'y aura pas de problème. » Parfois, il ajoute que c'est parce que nous sommes des sorcières qu'on défend des sorcières. (Entretien avec un parajuriste, octobre 2024)

Ce refus s'explique par le poids de la communauté sur les choix de l'individu. Ce refus rappelle une situation de médiation dans une commune de Yako en 2018. Un jeune conseiller municipal est accusé d'avoir « mangé l'âme » de son cousin, qui s'est pendu. La médiation se déroule dans la cour du chef de village en présence de l'équipe de recherche, d'une délégation du ministère de la Justice, des notabilités coutumières et des familles mises en cause. Malgré les demandes incessantes du chef de laisser le conseiller réintégrer sa famille, la famille accusatrice émet un refus catégorique. Finalement, le chef met fin à la rencontre et déclare qu'il poursuivra la médiation. Certains époux s'opposent également au retour de leurs épouses par peur des représailles des membres du lignage. Une animatrice raconte :

> Le problème de réinsertion dans la famille se pose toujours. Les maris n'acceptent pas qu'elles reviennent s'installer au sein de la famille, mais elles peuvent vivre généralement à l'écart. Si les enfants ont les moyens pour l'amener à l'écart, c'est ok. Il y en a d'autres qui trouvent des terrains non lotis pour les y installer. (Entretien avec un parajuriste, octobre 2024)

Un parajuriste déclare qu'au cours d'une médiation dans une autre localité, un mari s'est exclamé en ces termes : « Je veux bien que ma femme revienne, mais comme c'est une affaire de *buudu* (litt. lignage), comment je vais faire ? » Cette situation n'est pas marginale. Dans une autre commune plus urbanisée, un administrateur de projet raconte, avec un humour mesuré, qu'un époux d'une femme réinsérée se cache la nuit pour aller lui rendre visite, pour éviter de se faire traiter de complice. L'exclusion sociale est le fait de la communauté, du lignage familial et non celui d'un individu. Les qualités humaines de tolérance et d'humanisme de certains leaders constituent le seul gage de succès de la réintégration de la personne dans la localité.

- **Après la réinsertion : un retour fragile**

Ces négociations réussies ont certes permis à des femmes de se réinstaller, mais le constat est que bon nombre de ces femmes vivent dans des habitations spontanées des communes rurales, isolées de leur famille souche. Dans le souci de faciliter le retour de la femme dans sa communauté, l'ONG Diakonia lui construit une petite maison de 10 m^2, couramment appelée « entrer-coucher », en matériaux définitifs. La construction de la maison donne lieu à une mobilisation de la communauté. Cet engagement est une prémice d'une acception du retour de la femme au village. En plus du logement, un soutien financier à hauteur de 50 000 francs CFA (environ 77 €) est octroyé pour le développement d'activités génératrices de revenus. La quasi-totalité des résidences est située à une distance respectable de la famille d'origine ou si c'est en milieu urbain, dans les quartiers non lotis. Une ethnographie du nouveau logement d'une femme réinsérée dans la commune de Boussé, est la suivante :

> Il s'agit d'une femme de plus de 70 ans souffrant de surdité. La maison est sise dans un quartier non loti, à la lisière des champs de culture. Placée à côté de la maison de son petit-fils, célibataire, il n'y a pas de mur de clôture. Aussi, se plaint-elle des animaux qui entrent dans sa maison ; ce qui la contraint à refermer la porte derrière elle quand elle s'y trouve dans la journée. Un jardin potager avec du gombo occupe la partie non construite du terrain. Elle a pu obtenir un lopin de terre pour faire un champ. Non loin de la maison, des flaques d'eau stagnent dans des petites crevasses. Ces lieux sont propices à la reproduction des moustiques en cette fin de saison des pluies. La femme se plaint du reste des moustiques qui pullulent dans sa cour. À l'intérieur, quelques objets personnels étaient rangés dans un coin de la chambre. Au cours de nos échanges, j'apprends que son fils aîné a refusé sa réintégration et que c'est grâce à l'abnégation de sa fille qu'elle a pu revenir dans sa communauté. L'alimentation semble être un souci et elle vit grâce aux aides périodiques des services de l'action sociale. Cependant, c'est une femme joyeuse qui raconte sa journée avec humour et reconnaissance à l'animatrice. Par ailleurs, dans cette localité, les femmes réinsérées sont au nombre de cinq et elles se retrouvent pour des conversations amicales. Elles ont conservé leurs anciennes relations, consolidées dans les centres d'accueil à Ouagadougou.

L'inauguration de l'habitat est un jour de fête, symbolisant une catharsis au cours de laquelle plusieurs femmes pleurent d'émotion. Cette installation s'accompagne d'un petit moment de prière chrétienne et de repas communautaire. Prennent part à cette cérémonie de retour les acteurs qui ont été impliqués dans les phases de négociation.

La mise à la périphérie de l'habitat montre que la réinsertion totale demeure un défi permanent. Les conditions de vie restent précaires et caractérisées par l'isolement et la dépendance économique.

- **Persistance des stigmatisations et discriminations**

L'accusation de sorcellerie fonctionne comme un stigmate. Dans la routine des rapports sociaux, le stigmate sert à désigner un attribut qui jette un discrédit profond en termes de relation (Goffman, 1975). Ce type de stigmate est indélébile et absolument atemporel. Une fois accusée, on vit et on meurt « sorcière ». Le retour dans la communauté n'a pas pu contribuer à la réduction de la stigmatisation et de la discrimination sociale dont les femmes souffraient dans les centres d'accueil à Ouagadougou.

Dans les villages d'origine, elles vivent parfois dans une profonde solitude et un isolement social. C'est ainsi que certaines ont préféré revenir dans les centres d'accueil. Une responsable d'une association raconte :

> Trois cas de retour me semblent importants à relater : le premier cas concerne une femme de Yako. Quelque temps après son retour, ses enfants se sont levés pour dire qu'ils sont l'objet de moqueries, d'évitements et de risées dans le village. Ces enfants ont ajouté qu'ils avaient des problèmes d'entente, de concorde avec leurs épouses, car celles-ci éprouvent de la peur à l'égard de leur belle-mère. En conséquence, les enfants ont demandé à leur mère de retourner dans le centre d'accueil. Le deuxième cas concerne une femme dans la zone de Boussé, après son retour, elle a été tellement isolée par les membres de la famille, les voisins, qu'elle n'a pas supporté la solitude et l'isolement. Elle se sentait menacée par les regards. N'en pouvant plus, elle a préféré retourner à Ouagadougou dans un centre. Le dernier cas concerne une femme de la zone de Saponé. Ne pouvant pas l'amener au village, les enfants ont construit une maison dans un quartier non loti de la commune rurale, non loin de la localité de provenance. Les habitants ont saccagé sa maison à deux reprises. Elle est revenue habiter non loin du centre d'accueil. Dans la journée, elle va causer au centre et revient en soirée chez elle. Elle a vécu de cette façon jusqu'à sa mort. (Responsable d'une association intervenant dans la prise en charge des victimes de sorcellerie, décembre 2024)

Ce récit montre que la reconstruction du lien social pour les victimes est un chemin long et semé d'embûches. Ce stigmate corrompt les relations sociales et familiales de la personne accusée de manière durable.

Discussions

La prise en charge des victimes accusées de sorcellerie, considérée comme une violence basée sur le genre et nécessitant une action de prévention contre la maltraitance des personnes âgées au Burkina Faso, a mis en lumière à quelles conditions ce genre d'initiatives pouvait espérer quelque succès.

Les conditions de succès du modèle

Sans reprendre l'origine économique de l'innovation, celle-ci peut se définir comme l'émergence de nouvelles pratiques sociales (Gaglio, 2011) pour prendre en charge « un besoin social n'ayant pas encore trouvé de réponses acceptables ou efficaces » (Batifoulier & Noble, 2022, p. 26). À ce titre, l'exclusion sociale et les souffrances qu'elle engendre ont donné naissance aux centres d'accueil comme des innovations sociales. La prévention tertiaire consiste à traiter les traumatismes liés à la violence au niveau des individus et à mettre en place des initiatives de pacification dans les communautés de base. Ce faisant, le succès du modèle va dépendre de trois aspects.

- **L'autonomie économique et financière**

L'action en matière d'innovation pose la question de la gestion de l'incertitude et du rapport au risque (Alter, 2002). Concernant le financement de l'innovation, dans notre cas, l'organisation du projet reposait sur un contrat de financement à hauteur de 115 millions de francs CFA entre le bailleur et une ONG locale. Compte tenu des contraintes budgétaires, certaines lignes de financement ont été négligées. Les travailleurs sociaux (sœurs religieuses) et le personnel de santé n'avaient pas de salaire. En effet, l'innovation n'a pu s'appuyer sur aucun modèle transposable, rendant encore plus complexe le travail social. Celui-ci s'inscrit dans une perspective plus générale qui va au-delà d'une prise en charge médicale pour prendre en compte les autres besoins de la vie des pensionnaires (Bonnet, 2008).

Le modèle économique développé visait à réduire les incertitudes liées au financement externe, car l'arrêt du financement accroît le risque d'une fin incontrôlée de l'innovation. Le faible financement soulève une préoccupation éthique, puisque l'allocation de ressources dépend de la légitimité sociale et politique des victimes à bénéficier d'une prise en charge holistique. À ce titre, les tensions

qui naissent des obligations morales et éthiques de prendre en charge les victimes accusées de sorcellerie et l'impossibilité de faire face aux contraintes financières sont un grand enjeu du modèle d'intervention. La précarité du centre se répercute sur le travail quotidien des acteurs. Leur investissement personnel dans le dispositif devient alors une condition de réussite.

- **L'investissement personnel des acteurs dans le dispositif**

La prise en compte de l'être humain dans sa singularité, dans sa faiblesse (Fassin & Rechtman, 2007) met au jour la responsabilité individuelle des travailleurs sociaux. Le risque de voir émerger des comportements non éthiques est grand, d'autant plus qu'il n'existe ni règlement intérieur écrit et affiché, ni code de conduite mis à la disposition du personnel. Chacun y va de son expérience. En l'absence de protocole de suivi et d'évaluation, la question de savoir si une personne a développé des aptitudes pour mieux gérer sa vie ou prendre en main sa nouvelle situation demeure entière. Aussi, l'engagement du personnel parajuridique représente un risque pour leur sécurité personnelle. Par ailleurs, la réinsertion étant chronophage, la lassitude et la « souffrance » deviennent des expériences aux processus de négociation.

Cette situation pose la question de l'engagement citoyen dans le travail social dans le secteur gérontologique et gériatrique au Burkina Faso. Une des limites de ce modèle d'intervention est la fatigue ressentie par les acteurs, surtout ceux du terrain. Plusieurs acteurs ressentent un sentiment d'impuissance dans l'atteinte des résultats du projet. En outre, le projet semble avoir accordé une priorité à la vulnérabilité ontologique plutôt qu'à la vulnérabilité sociale. L'accueil dans le centre vise à apporter une réponse institutionnelle à la première, qui désigne la fragilité biologique de l'homme et sa finitude (Doat & Rizzerio, 2020). La réponse à la vulnérabilité sociale est plus complexe, car il s'agit de renforcer les capacités d'agir des individus face aux agressions de certains facteurs économiques et sociaux (Doat & Rizzerio, 2020).

- **La dimension collective et contingente de l'innovation**

L'intervention, partant d'une idéologie chrétienne à l'origine, s'est légèrement transformée avec les nouveaux acteurs au fil du temps. Le processus d'innovation « suppose une inversion des normes sociales : ce qui était conçu initialement comme marginal, voire déviant, devient alors une nouvelle norme sociale » (Alter, 2003, p. 36). Dans notre cas, portant sur la sorcellerie et sa charge émotionnelle, les porteurs de cette innovation sont perçus comme des transgresseurs des règles au cours des opérations de négociation. C'est ainsi qu'ils sont vus comme étant eux-mêmes des sorciers. Le défi est la transformation des normes et des valeurs culturelles dans les communautés. Le processus de réinsertion inclut des acteurs, dont ceux qui ont joué un rôle dans le processus d'accusation de sorcellerie. Toute la difficulté était de faire prendre conscience aux acteurs de la violence de la nécessité de porter un nouveau regard sur les victimes de violence. Les sœurs religieuses d'abord, ensuite les défenseurs des droits de l'homme, et enfin les bailleurs de fonds, semblent avoir réussi pendant la durée de ce projet à développer des relations de coopération sous forme de réseaux. Le rôle des enfants, de la chefferie coutumière et religieuse permet de penser les relations sociales comme un échange ; l'échange permettant l'engagement dans les relations (Alter, 2002). Contrairement à l'innovation technique qui accorde une place croissante à la diffusion, l'innovation sociale s'appuie sur l'appropriation ou le rejet du dispositif par les acteurs stratégiques (Gaglio, 2011). L'appropriation est le gage de la pérennité de l'innovation. La mobilisation des acteurs rappelle que l'innovation est un processus collectif et contingent, car il est très largement imprévisible (Gaglio, 2011). À ce niveau, que ce soit au niveau national ou dans les villages, le succès dépend de la collaboration et de la bonne entente entre les acteurs en présence. C'est la condition sine qua non pour que l'innovation permette à chacun de développer son pouvoir d'agir (Batifoulier & Noble, 2022).

En termes de limites

Au niveau communautaire, la question de la protection des femmes réinsérées contre les discriminations et les formes d'exclusion latentes demande que les parajuristes soient formés pour l'accompagnement en milieu communautaire. Sur le plan éthique, l'attention publique apparaît comme une ressource rare, dont l'allocation est influencée par la compétition entre les acteurs en présence. Les ressources accordées par l'État sont une traduction des conflits de valeur et de la légitimité des femmes accusées de sorcellerie à être prises en charge. La question éthique est transversale et globale dans toute intervention portant sur des populations fragiles. À ce stade de mise en œuvre du projet, la portée transformatrice et systémique de l'innovation sociale est mitigée, peu perceptible. En effet, une comparaison de la situation des femmes accusées de sorcellerie à celle des migrants, développée dans les travaux de Michel Agier (2018) est intéressante. La femme exclue de sa communauté arrive dans les centres d'accueil sous le statut d'*outsider* (arrivant de dehors) et devient une *intruse*, un corps étranger qui se « greffe » au tissu social au retour dans son village. La réintégration reste fragile.

Les recommandations issues des travaux proposent la mise en place de dispositifs juridiques et règlementaires pour la protection des personnes âgées (Ferreira & Lindgren, 2008). Concernant les accusations de sorcellerie, les suggestions vont dans le sens de la criminalisation avec l'adoption de plusieurs lois afin de sortir de ce cercle infernal des accusations. Au Burkina Faso, tout comme au Ghana, la requalification de la sorcellerie comme une violation des droits humains a facilité l'adoption de plusieurs lois pour la protection et la promotion des personnes âgées au Burkina Faso (Rouamba et al., 2023, au Cameroun (Kiye, 2018), et au Ghana (Jenkins & Agbenyadzi, 2022 ; Lamnatu et al., 2023).

La conjugaison de ces actions peut transformer ce modèle fragile en une intervention durable et pérenne. D'autres proposent des campagnes de sensibilisation au Sénégal (Niyonsaba, 2023), tout en poursuivant la recherche pour que le savoir soutienne l'action (Marais et al., 2006). Cette piste se veut comme une réponse holistique à la vulnérabilité anthropologique, définie comme « un ensemble de capacités qui sont constitutives de l'existence de la personne ou qui définissent une conception minimale du bien humain » (Doat & Rizzerio, 2020, p. 65).

Conclusion : *Leçons pour les savoirs protecteurs de la compassion*

Les centres d'accueil, en tant qu'espaces sûrs, produisent un « savoir protecteur » contre les violences basées sur le genre et, singulièrement, contre les accusations de sorcellerie, à savoir le dispositif d'hébergement, d'autonomisation, de médiation et de resocialisation. Ils sont des espaces de survie et de reconstruction de nouvelles vies pour les victimes. Ce projet apparaît comme une métamorphose de l'assistance chrétienne dont l'origine remonte à la période coloniale (Rouamba, 2015). Ce modèle d'innovation est également une philosophie de l'action : celle de la compassion. Elle « réalise la forme la plus accomplie de cette combinaison paradoxale entre le cœur et la raison : c'est la sympathie ressentie devant l'infortune du prochain qui produit l'indignation morale susceptible de générer une action » (Fassin, 2010, p. 35). Le projet a pris la forme d'une politique de la compassion et d'une politique de la solidarité.

Cette intervention a mobilisé plusieurs acteurs, à différents niveaux et échelles du territoire. La prise en charge comprend l'alimentation, les soins, l'accès à l'eau et le renforcement des capacités économiques, un kit d'installation, et une maison pour s'abriter. Le processus de réinsertion familiale met en lumière la place centrale des filles et des fils dans la première étape du cycle d'« exclusion et inclusion » dans le tissu social. Les chefs religieux et coutumiers jouent un rôle fondamental dans la réussite de l'insertion.

Les résultats mitigés de l'intervention invitent à repenser les politiques publiques de lutte contre les inégalités sociales. Les accusations de sorcellerie se nourrissent de la précarisation des vies humaines dans un contexte de faiblesse du système de protection sociale. La relégation spatiale du

nouvel habitat rappelle le défi de l'inclusion sociale des personnes marginalisées et stigmatisées. Comme l'accusation de sorcellerie est reconnue comme une forme de maltraitance ou une violence basée sur le genre, il est nécessaire d'intégrer la protection et la lutte contre les normes patriarcales. L'évaluation de cette innovation montre la nécessité de mettre en synergie plusieurs actions pour que l'intervention puisse être durable, pérenne et transférable dans d'autres régions. La mobilisation des savoirs locaux, notamment en matière de médiation, et les financements domestiques sont cruciaux.

Cette réflexion ouvre la perspective de recherches nouvelles sur les vulnérabilités humaines, sur les femmes en situation de précarité, confrontées à toutes les formes de violences. Cette perspective appelle à prendre en compte les parcours de vie au croisement des politiques sociales. Retracer les trajectoires individuelles dans la durée appelle à une ethnographie multisituée pour comparer les formes de reconstruction après une longue période d'exclusion.

Bibliographie

Adinkrah, M. (2004). Witchcraft Accusations and Female Homicide Victimization in Contemporary Ghana. *Violence Against Women*, *10*(4), *325-356* https://doi.org/DOI:10.1177/1077801204263419

Agier, M. (2004). *La sagesse de l'ethnologue*. L'Œil neuf.

Agier, M. (2008). *Gérer les indésirables. Des camps de réfugiés au gouvernement humanitaire.* Flammarion, coll. « Bibliothèque des savoirs ».

Agier, M. (2018). *L'Étranger qui vient. Repenser l'hospitalité.* Éditions du Seuil, coll. « Bibliothèque des frontières ».

Alexandra, C. (2013). No Peace in the House: Witchcraft Accusations as an "Old Woman's Problem" in Ghana. *Anthropology & Aging Quarterly*, *34*(2). https://doi.org/10.5195/aa.2013.20

Alter, N. (2002). *Les logiques de l'innovation. Approche pluridisciplinaire*. La Découverte, coll. « Recherches ».

Alter, N. (2003). *L'innovation ordinaire*. Quadrige, Presses universitaires de France.

Augé, M. (1975). *Théorie des pouvoirs et idéologie*. Étude de cas en Côte d'Ivoire. Hermann, coll. « Savoir ».

Azongo, T. B., Yidana, A., & Musah, A. (2020). Witches' Camps in Northern Ghana: Are They Safe forthe Inmates? – A Qualitative Study on the Psycho-Social Conditions of Alleged Witches in Some Witches' Campsin Northern Ghana. *American Journal of Sociological Research*, *10*(2), 29-36. Doi: 10.5923/j.sociology.20201002.01

Badolo, L. B. (2021). Violences liées aux accusations de sorcellerie et vulnérabilité de la femme âgée en contexte burkinabé. *European Scientific Journal*, *17*(38), 43. https://doi.org/10.19044/esj.2021.v17n38p43

Barbier, C. (2020). "Who's the witch?" Social exclusion of older Mossi women accused of Witchcraft in Burkina Faso, Africa. *Researchgate*.

Batifoulier, F., & Noble, F. (2022). *Conduire l'innovation en action sociale et médico-sociale. À l'heure de la transformation de l'offre*. Dunod, coll. « Andesi ».

Beaulieu, M., & Borgne-Uguen, F. L. (2023). Des maltraitances culturellement et socialement (in)visibilisées. *Gérontologie et société*, *45*(170*)*, 15-29. https://doi.org/10.3917/gs1.170.0015

Beaulieu, M., & Crévier, M. (2010). Contrer la maltraitance et promouvoir la bientraitance des personnes aînées. Regard analytique sur les politiques publiques au Québec. *Gérontologie et société*, *33*(133), 69-87. https://doi.org/10.3917/gs.133.0069.

Becker, H. S. (2007). Les photographies disent-elles la vérité ? *Ethnologie française, XXXVII (1*), 33-42. https://doi.org/10.3917/ethn.071.0033

Bert, J.-F. (2014). Qu'est-ce qu'une archive de chercheur ? Ed OpenEdition Press, (1) https://doi.org/10.4000/books.oep.438

Bonnet, M. (2008). Relation d'aide et aide à la relation en gérontologie. *Nouvelle Revue de psychosociologie*, *2*(6), 107-121. https://doi.org/10.3917/nrp.006.0107

Chabaud, D., & Germain, O. (2006). La réutilisation de données qualitatives en sciences de gestion : un second choix ? *Management*, *9*(3), 199-221. https://doi.org/10.3917/mana.093.0199

Comaroff, J., & Comaroff, J. L. (2000). (2000). Millennial capitalism: first thoughts on a second coming. *Public Culture*, *12*(2), 291-343. https://doi.org/10.1215/08992363-12-2-291

Colleyn, J.-P. (1988). Anthropologie visuelle et études africaines. *Cahiers d'études africaines, 28*(111–112), 513–526. https://doi.org/10.3406/cea.1988.1663

Crubézy, É. (2019). *Aux origines des rites funéraires : Voir, cacher, sacraliser*. Odile Jacob.

Doat, D., & Rizzerio, L. (2020). *Accueillir la vulnérabilité. Approches pratiques et questions philosophiques.* Érès.

De Rosny, E. (2006). *Justice et sorcellerie. Colloque international de Yaoundé (17-19 mars 2005).* Karthala, coll. « Hommes et Sociétés ».

De Rosny, E. (2014). *Les yeux de ma chèvre.* Plon.

Duchesne, S., & Noûs, C. (2019). Apories de la mise en banque : retour d'expérience sur la réutilisation d'enquêtes qualitatives". *Tracés. Revue de Sciences humaines*, http://journals.openedition.org/traces/10738

Ennuyer, B. (2013). Les malentendus de l'« autonomie » et de la « dépendance » dans le champ de la vieillesse. *Le Sociographe*, *5*(6), 139-157. https://doi.org/10.3917/graph.hs06.0139.

Fassin, D. (2010). *La Raison humanitaire. Une histoire morale du temps présent.* Éditions du Seuil, coll. « Hautes Études ».

Fassin, D. (2022). *Vies invisibles, morts indicibles,* Collège de France, Coll. « conférences ».

Fassin, D., & Rechtman, R. (2007). *L'Empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*. Flammarion, coll. « Champs Essais ».

Ferreira, M., & Lindgren, P. (2008). Elder Abuse and Neglect in South Africa: A Case of Marginalization, Disrespect, Exploitation and Violence. *Journal of Elder Abuse & Neglect*, *20*(2), 91-107. https://doi.org/10.1080/08946560801974497

Gaglio, G. (2011). *Sociologie de l'innovation.* PUF, coll. « Que sais-je ? ».

Geschiere, P. (2000). Sorcellerie et modernité : retour sur une étrange complicité. *Politique africaine*, (79), 17-32. https://doi.org/10.3917/polaf.079.0017

Glasser, A. (2010). Une ontologie pour l'analyse ethnographique des processus sociaux. Élargir l'étude de cas élargie. Dans D. Céfai (éd.), *L'engagement ethnographique* (pp. 239-257). EHESS.

Goffman, E. (1975). *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps.* Les Éditions de Minuit, coll. « Sens commun ».

Héritier, F. (1981). *L'exercice de la parenté.* Éditions du Seuil, coll. « Hautes Études ».

Jenkins, O., & Agbenyadzi, E. (2022). *Evidence review on people accused of witchcraft in Ghana and Sub-Saharan Africa*. Report no 81, Disability Inclusion Helpdesk.

Kaboré, D. (2017). Burkina : un millier de femmes bannies pour sorcellerie enregistrées dans 13 centres d'accueil. *FasoZine*. https://netafrique.net/burkina-un-millier-de-femmes-bannies-pour-sorcellerie-enregistrees-dans-13-centres-daccueil/

Kibora, L., Rouamba, G., Ouedraogo, F., Drabo, B., & Touré-Thiam, M. (2021). *Violences sociétales et Droits des femmes en Afrique de l'Ouest. Approche multidisciplinaire et multiréférentielle pour l'inclusion sociale des femmes accusées de sorcellerie au Burkina Faso*. Rapport de recherche (document non publié)

Kiye, M. E. (2018). Combating witchcraft in the state courts of Anglophone cameroon: the insufficiency of Criminal law. *African Study Monographs*, *39*(3), 121-140. https://doi.org/10.14989/234657

Krug, E. G., Dahlberg, L. L., Mercy, J. A., Zwi, A., & Lozano-Ascencio, R. (2002). *Rapport mondial sur la violence et la santé.* Organisation mondiale de la santé.

Lallemand, S. (1988). *La mangeuse d'âmes. Sorcellerie et famille en Afrique.* Harmattan/CNRS, coll. « Connaissance des hommes. Anthropologie ».

Lamnatu, A., Kasiru, S. A., Badimak, Y. P., Adwan-Kamara, L., & Tabong, P. T.-N. (2023). Depression and Quality of Life of People Accused of Witchcraft and Living in Alleged Witches' Camps in Northern Ghana. *Health & Social Care in the Community*, *2023*(1). https://doi.org/10.1155/2023/6830762

Langewiesche, K. (2010). Entre choix et obligation. La gestion du corps chez les religieuses catholiques au Burkina Faso. *Journal des anthropologues*, 112-113. http://jda.revues.org/714,

Langewiesche, K. (2012). Hors du cloître et dans le monde : Des sœurs catholiques comme actrices transnationales. *Social Sciences and Missions*, *25*(2012), 195-224. https://doi.org/10.1163/18748945-02503008

Laplantine, F. (2007). Penser en images. *Ethnologie française*, *37*(1), 47–56. https://doi.org/10.3917/ethn.071.0047

Laville, J.-L., & Gardin, L. (1999). Les coopératives sociales italiennes. *Nouvelles pratiques sociales*, *11:12*(1& 2), 63-81.

Louis-Vincent, T. (1994). Vieillesse et mort en Afrique. Dans C. Attias-Donfut & L. Rosenmayr (éds.), *Vieillir en Afrique.* Presses universitaires de France, coll. « Les champs de la santé ».

Mabefam, M. G. (2023). Journeying into the experiences of persons accused of witchcraft: rethinking development theory and practice. *Critical African Studies*, *15*(3). https://doi.org/10.1080/21681392.2023.2232052

Mba C.J (2007). Elder abuse in parts of Africa and the way forward. Gerontechnology, 6(4), 230-235 https://doi.org/10.4017/gt.2007.06.04.006.00

Marais, S., Conradie, G., & Kritzinger, A. (2006). Risk factors for elder abuse and neglect: brief descriptions of different scenarios in South Africa. *International journal of older people nursing.* https://doi.org/10.1111/J.1748-3743.2006.00025.X

Marcus, G. E. (2010). Ethnographie du/dans le système monde. L'émergence d'une ethnographie multisituée. Dans D. Cefai (éd.), *L'engagement ethnographique* (pp. 371-395). EHESS.

Martinelli, B., & Bouju, J. (2012). *Sorcellerie et violence en Afrique.* Karthala.

Meillassoux, C. (1975). *L'esclavage en Afrique précoloniale : 17 études présentées par Claude Meillassoux.* François Maspero, coll. « Bibliothèque d'anthropologie ».

Muluneh, M. D., Stulz, V., Lyn, F., & Agho, K. (2020). Gender based violence against women in sub-Saharan Africa: a systematic review and meta-analysis of cross-sectional studies. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, *17*(3), 903. https://doi.org/10.3390/ijerph17030903

Musah, B. I. (2013). *Life in a witch camp. Experiences of residents in the Gnani Witch Camp in Ghana* [Mémoire de master de philosophie, université of Bergen]. https://hdl.handle.net/1956/7465

Niyonsaba, E. (2023). Dépendance financière et maltraitance familiale des aînés au Sénégal. *Gérontologie et société, 45*(170), 57-71. https://doi.org/10.3917/gs1.170.0057

OMS – Organisation mondiale de la santé. (2021). *Global report on ageism.*

OMS – Organisation mondiale de la santé. (2022). *Lutter contre la maltraitance des personnes âgées : cinq priorités pour la décennie des Nations unies pour le vieillissement en bonne santé (2021-2030)*. https://iris.who.int/handle/10665/365130. Licence: CC BY-NC-SA 3.0 IGO

ONU – Organisation des Nations unies. (2020). *Note conceptuelle et données préliminaires. L'élimination des pratiques néfastes : accusations (d'utilisation malveillante) de sorcellerie et agressions rituelles.* (HCDH 1996-2024). https://www.ohchr.org/fr/documents/tools-and-resources/concept-note-elimination-harmful-practices-related-witchcraft

Paulme, D. (1994). La mère dévorée, ou « Tuons nos mères ! ». Analyse d'un conte africain. Dans C. Attias-Donfut & L. Rosenmayr (éds.), *Vieillir en Afrique* (pp. 181-190). Presses universitaires de France, coll. « Les champs de la santé ».

Pétonnet, C. (1982). L'observation flottante. L'exemple d'un cimetière parisien. *L'Homme*, *22*(4), numéro thématique : Études d'anthropologie urbaine, 37-47. https://doi.org/https://doi.org/10.3406/hom.1982.368323

Rouamba, G. (2015). « *Yaab-rãmba* »: *une anthropologie du care des personnes vieillissantes à Ouagadougou (Burkina Faso).* Anthropologie sociale et ethnologie, université de Bordeaux.

Rouamba, G., Kibora, L., Ouedraogo, F., Drabo, B., & Touré, M. (2023). Sorcellerie des femmes âgées et mobilisations citoyennes au Burkina Faso. *Gérontologie et société*, *45*(170)*,* 73-89. https://doi.org/10.3917/gs1.170.0073.

Roxburgh, S. (2016). Witchcraft and Violence in Ghana. *Cahiers d'études africaines*, *224*, 891-914. https://doi.org/10.4000/etudesafricaines.18387

The Witchcraft and Human Rights Information Network. (2014). *2013 Global report. Presented at the UN Human Rights Council Session 25 March 10th 2014*. https://www.whrin.org/.

Tonda, J. (2005). *Le souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon).* Karthala, coll. « Hommes et Sociétés ».

Weber, F. (2005). *Le sang, le nom, le quotidien. Une sociologie de la parenté pratique*. Aux lieux d'être.

Zeitlyn, D. (2009). Des archives pour l'anthropologie : futurs possibles et passés contingents. L'archive comme substitut anthropologique. *Ateliers d'anthropologie* [En ligne], Varia. http://journals.openedition.org/ateliers/10817

Shelters for "Witches": Safe Spaces and Producers of Protective Knowledge

The Social Reintegration of People Accused of Witchcraft in Burkina Faso

George Rouamba
Anthropologist and Sociologist
Joseph Ki-Zerbo University, Ouagadougou, Burkina Faso
georgerouamba@gmail.com

How to cite this paper:
Rouamba, G. (2025). Shelters for "Witches": Safe Spaces and Producers of Protective Knowledge The Social Reintegration of People Accused of Witchcraft in Burkina Faso. *Global Africa*, (10), pp. 178-192. https://doi.org/10.57832/89v7-mz41

Received: October 22, 2024
Accepted: March 28, 2025
Published: June 20, 2025

© 2025 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Abstract

Based on long-term field research, this article seeks to assess the implementation of a community-based intervention designed to support women accused of witchcraft and housed in reception centers. An innovative approach has been implemented in one of these centers. These spaces, beyond providing shelter, serve as survival environments and mobilize protective forms of knowledge. Residents not only benefit from holistic care but are also integrated into the ecosystem of a social and solidarity-based economy. However, the social reintegration of women into their families of origin, one of the components of the center's project, has had mixed results: returning home remains difficult, and the women continue to experience social isolation and stigma. The main lesson to be drawn is that such innovative interventions can constitute a form of protective knowledge, provided that a committed network of actors is built around them.

Keywords

Implementation, witchcraft, vulnerability, reintegration, innovation, knowledge, Burkina Faso

Introduction

This article aims to shed light on the process of implementing an associative action supported by the State and a donor agency: the holistic care of women accused of witchcraft and hosted in collective shelters found exclusively in Ghana and Burkina Faso. Using the example of the intervention model developed by the Delwendé Center in Burkina Faso, how do these centers produce "protective knowledge"? What are the successes

and limitations of this social innovation? This reflection moves beyond narratives centered on the social construction of witchcraft, by interrogating the roles of various actors (State, families, and social workers) in the process of providing holistic care for victims.

Anthropological literature has paid limited attention to the care of victims accused of witchcraft, focusing instead on the in-depth analysis of the link between aging and witchcraft accusations against women (Fancello, 2015; Tonda, 2005; Paulme, 1994). Witchcraft accusations often emerge from family tensions and operate as a quasi-totalitarian tool to maintain social order, with anyone in rural areas potentially becoming a target (Lallemand, 1988). In contrast, Marc Augé (1975) highlights the inextricable link between witchcraft and individuals' economic status. Thus the wealthy and powerful are suspected, while the weak and marginalized are accused. Far from being confined to rural settings, witchcraft also manifests in urban areas. It is perceived as a local response to international imperialism and modernization (Geschiere, 2000; Comaroff & Comaroff, 2000). It can be found in political parties as well as in associations (Geschiere, 2000). In urban contexts, witchcraft "does not require [traditional] reasons to be activated" (Martinelli & Bouju, 2010, p. 94).

The social treatment of witchcraft is often accompanied by various forms of violence against the accused. Witchcraft accusations represent one of the most insidious forms of gender-based violence or abuse against individuals (Lallemand, 1988; Muluneh et al., 2020; De Rosny, 2006; Rouamba, 2015; Roxburgh, 2016). Witcraft-related violence is deeply rooted in social norms, to the point of being accepted and tolerated in many societies (Krug et al., 2002). Over 20,000 individuals have been victims of witchcraft accusations and ritual assaults across 60 countries in the past decade (United Nations, 2020). While these practices were expected to decline in the context of modernity, belief in witchcraft remains widespread.

In some African countries, this belief is even prevalent. A 2009 systematic review reports that 77% of people in Ghana, 95% in Côte d'Ivoire, 80% in Senegal, 45% in Nigeria, 46% in South Africa, and 26% in Kenya believe in the existence of witchcraft (Jenkins & Agbenyadzi, 2022; The Witchcraft and Human Rights Information Network, 2014). This reality invites us to move away from a culturalist interpretations of witchcraft as mere products of tradition or cultural heritage, and to rethink it as a result of social and economic inequalities in a contemporary Africa still unable to establish social protection systems for all.

Witchcraft accusations constitute a violation of human rights, and the resulting violence requires a special care. In Burkina Faso, reception centers serve as the institutional response. By the end of December 2016, there were 926 victims housed in 13 centers across the country (Badolo, 2021; Kaboré, 2017; Rouamba et al., 2023). Although the phenomenon affects both men and women, women are disproportionately represented (Barbier, 2020). The excluded people are housed in collective shelters (Azongo et al., 2020; Musah, 2013; Rouamba et al., 2023). These victims often suffer from multiple psychological disorders (Alexandra, 2013; Badolo, 2021; Jenkins & Agbenyadzi, 2022; Lamnatu et al., 2023; Mabefam, 2023), polymorphic syndromes, and live with survivor syndrome (Fassin & Rechtman, 2007).

In response to this violence against women, a project entitled "Support for the Care of Residents of the Delwendé Center in Sakoula" was implemented by the Catholic Church's Justice and Peace Commission (CJP), with funding from the NGO Diakonia. Interventions were twofold: the first focused on health, nutrition, and economic support within the Delwendé Center (targeting only its female residents); the second addressed social reintegration of all victims, regardless of the shelter they were housed in, at the community level. This article focuses on the latter aspect.

The objective of this article is to analyze the implementation and effectiveness of the intervention related to the social reintegration of victims, in order to assess its sustainability and replicability. The article is structured in three parts. The first addresses theoretical aspects, redefining witchcraft as a form of systemic abuse against older people. The second section presents the study methodology, which is based on several multi-site ethnographic surveys. The third and final part presents the empirical findings and discussion, examining the conditions for success, failure, and long-term sustainability of the intervention model.

Witchcraft as Systemic Elder Abuse

Witchcraft remains a complex subject that continues to divide scholars. Some studies view it as a product of the imagination (Tonda, 2005), lacking any real and tangible existence outside of the social practices associated with it: witchcraft is a belief. In this regard, it has remained confined within a structural-functionalist perspective, oscillating between an anthropology of illness and a political anthropology (Augé, 2020; Lallemand, 1988). On the other hand, some works describe it as a real phenomenon, one that is learned during initiation ceremonies and subject to legal proceedings (De Rosny, 2006, 2014).

Anthropological studies on witchcraft highlight three main aspects: its endemic nature, its gendered dimension, and its health consequences. Witchcraft is a form of gender-based violence, with a predominantly female face (Adinkrah, 2004; Barbier, 2020). The concept of elder abuse also provides a relevant framework to understand witchcraft. Indeed, the risk of being accused of being a "witch" increases after the age of 50, the age of menopause, which symbolises female old age in Africa. Such accusations can lead to severe psychological and psychiatric disorders. Elder abuse also encompasses all forms of gender-based violence against older women (Mba, 2007). The concept of abuse is a complex one. Regardless of the scientific, political, legal, or clinical standpoint, elder abuse may be framed as a social problem, a public health issue, a geriatric syndrome, or a human rights violation (Beaulieu & Borgne-Uguen, 2023).

The World Health Organization's definition (WHO, 2022) of elder abuse underscores a crucial point: it involves physical, sexual, psychological, financial, and material violence, as well as neglect, committed within a relationship of trust towards an older person, whether in community or institutional settings. The notion of a "relationship of trust" echoes the theory of the "center", which emphasizes that witchcraft affects the family while preserving the lineage in the context of co-residence. It brings to light the paradoxical injunction of the "duty of love and its subtle protocol, as well as its implicit corollary, the prohibition against hatred" within the domestic unit (Lallemand, 1988, p. 180). The victim is almost always a family member who should have received adequate care. This intra-familial or even community-based violence, through beatings, public humiliation, and the destruction of property, constitutes a form of elder abuse (Beaulieu & Crévier, 2010).

Ageism refers to stereotypes, prejudices, and discrimination directed at individuals based on their age. Among the factors likely to increase the risk of being a target of ageism are dependency and, more specifically, being a woman (WHO, 2021). Anthropological literature has extensively documented the stereotypes and prejudices surrounding the old woman perceived as a "witch" in Africa (Héritier, 1981; Paulme, 1994). The social isolation and solitude experienced by elderly women without social support significantly increase their risk of violence and abuse. This reflects the paradox of aging in Africa, where "nothing is more socially valued than old age, yet if an individual becomes useless, helpless, or senile, people are quick to get rid of them" (Louis-Vincent, 1994, p. 160). This represents a form of invisible ageism, embedded in everyday social relations, in a context where families are unable to provide proper care for their elders. The accusation of witchcraft merely reveals this underlying ageism. Ageism affects individuals' health, well-being, and human rights, and it calls for the recognition of the violence associated with witchcraft as a public health concern. Physical injuries, emotional and psychological distress lead to premature mortality. At the community level, social exclusion is the source of family breakdown. Witchcraft thus emerges as a form of systemic abuse.

The conditions under which older people may become victims of abuse are highly diverse, as are the individuals at risk. These risk factors are not separate from African contexts, which are commonly marked by poverty, low levels of education, poor vocational training, and high youth unemployment. Abuse can occur within families, in healthcare settings, and in many other places considered safe. Furthermore, the invisibility of older people, due to their small numbers within predominantly young communities, contributes to the construction of a more complex abusive environment.

However, the most specific societal risk factor in Africa is the belief in witchcraft, which leads to the violence associated with it. For this reason, an intervention strategy focused on prevention, trauma care, and the reintegration of excluded women into society appears as a form of social innovation.

Methodological Approach

The corpus used in this article is the result of a long-term investigation, the milestones of which should be recalled.

The first investigation dates back to 2013 and was conducted at the Paspanga shelter (Rouamba, 2015). During this ethnographic fieldwork, which lasted over six months, formal and informal interviews were conducted with social workers, residents, and visitors. These first hand data were complemented by the administrative archives from the two shelters in Ouagadougou. A database of more than 800 individuals provided access to information regarding their identity, village of origin, date of arrival at the center, contact details of relatives, and their future. Indeed, administrative archives are "mediators, conveyors connecting time periods, places, and people, despite the gaps and silences they may contain, functioning as traces that link the past and the present" (Zeitlyn, 2009, p. 12). As a result, they constitute new and appropriate materials for opening new avenues of research.

The analysis of three Burkinabè fiction films (*Wend-Kuni* by Gaston Kaboré, 1982, *Yaaba* by Idrissa Ouédraogo, 1989, and *Delwendé: Léve-toi et marche* by Saint-Pierre Yaméogo, 2004) enabled a deeper understanding of how witchcraft is staged and produced within communities. The film, as a "camera-pen", provides a way to overcome the dialectic between what is visible and what can be said, as well as between the visual and the textual (Laplantine, 2007). However, cinema's role is not to deliver truth, but to broaden the field of vision (Becker, 2007), contributing to the understanding of social change through its capacity to bring together time and space (Colleyn, 1988).

The second investigation was carried out in 2018 (Kibora et al., 2021). It focused on the two shelters in Ouagadougou (Paspanga, Delwendé) and one center in Yako. During this phase, interviews were conducted with religious and customary leaders, magistrates, and criminal investigation officers. The research team also participated in a mediation process for the social reintegration of a young man, a municipal councilor, accused of witchcraft. Observations also covered women's income-generating activities within the shelters, as well as the houses built in their home villages to accommodate them after their return.

The material from these two investigations constitutes the research archive used in this article. The growing interest in researchers' personal archives highlights the importance of reusing qualitative data (Chabaud & Germain, 2006; Duchesne & Noûs, 2019). They enable the same researcher, a few decades later, to revisit his field with a certain humility, recognizing that an intellectual journey is marked by trial-and-error investigations (Bert, 2014).

The last investigation took place in the last quarter of 2024. In-depth individual interviews were conducted with three informants from technical and financial partners, two project officers from CJP of the Episcopal Conference of Burkina Faso, two community facilitators or paralegals, one healthcare professional, one shelter manager, and five women who had been excluded and subsequently reintegrated into their home communities. This required multiple field visits. During repeated visits to the Delwendé center, floating observations were carried out. They consisted of attentively observing both familiar and unfamiliar individuals encountered in the setting and using these moments to observe the unfolding of events (Pétonnet, 1982). This seemingly passive observational stance allows one to grasp the social meanings of certain actions, thereby facilitating informal interviews, sometimes triggered by a simple morning greeting.

The advantage of long-term fieldwork lies in its capacity to embed the understanding of a phenomenon within a processual approach, since it is necessary to "go and discover what is emerging, what is changing" (Agier, 2004, p. 7). From this interactionist perspective, "actions should not be seen as originating points but as nodes that often connect to actions carried out by others" (Glasser, 2010, p.

247). Thus, the investigations conducted in the three centers (two in Ouagadougou and one in Yako) form part of expanded case studies within the framework of multi-sited ethnography (Marcus, 2010). This approach allows the analytical gaze to shift beyond the care of victims, toward other domains and spheres of everyday life, where victims develop their daily experience of life in the shelters.

Results

Reception Centers as Spaces of Survival

The reception of women accused of witchcraft in the centers originated from an initiative of the Catholic Church, aimed at preserving the lives of these victims. It is useful to recall the living conditions as described by the women themselves before presenting the project, one of whose key components is social reintegration, the return of the victims to their villages.

• Daily Life of Women at the Delwendé Center

To better understand the extent of the social death that characterizes the situation of the women in the center, it is helpful to examine the statistics regarding the flow of women accommodated there. These figures reveal three possible outcomes for the women. Of the 854 women recorded in the Delwendé center's archives between 1964 and 2008, 39% died during their stay; 11% reintegrated into their home communities; and half, i.e. 49%, live regularly in the center, often without any real contact with their relatives. The living conditions for women in the centers are quite similar from one facility to another, which justifies the nationwide application of the social reintegration strategy. In this regard, a woman from the Paspanga center describes her daily life in these terms:

> Life is good, but it is not good… (Silence) We are here, we eat but… We are given clothes, but… When you are used to eating with your grandchildren… if you are sitting and cannot get up, you tell a grandchild: "get this or that for me"… but here, there is none of that… we are all old women. If you are at home, sometimes the son and his wife argue, and if you are there, you tell your son not to act that way; you help keep the peace, but here, you do not know if your children (who are married) live in harmony or not… and then when they are not at home, and you are old, you put water out for the chickens, for the animals… Here you are just sitting, and there are no children among us. (80-year-old woman, living in the center for six years, November 2012)

While acknowledging the quality of the care provided, this woman seems to be experiencing an emotional crisis due to the absence of loved ones. This crisis resembles the grief experienced after the death of loved ones, manifesting as sadness and pain (Crubézy, 2019). On a daily basis, this woman spends nearly the entire day in her room. She sits with her torso bent forward, her hand under her chin, legs stretched out. Unlike the other women, she rarely joins group activities. Nothing seems to interest her. When she attends an educational discussion, she keeps her hand on her chin, then eventually stands up and returns to her room. Her moments of silence, she tells me, are "when she thinks of home". The telephone becomes the only way to share rare moments with her son. Another woman from the same center recounts her most recent conversation:

> The other day, my son called and asked how I was doing. We spoke on the phone. He said he wished he could come, but he could not. I told him: "You must thank the people of Ouagadougou because they have done well. I eat, I wear clothes, I drink… but…" (She begins to cry quietly). (70-year-old woman accused of witchcraft, December 2012)

This situation resembles that of prisoners, whose living conditions are described as a form of social death. Didier Fassin (2022) traces the history of this concept of social death, which was originally used to describe the condition of enslaved people in precolonial Africa (Meillassoux, 1975). Torn from their original societies, slaves lost all connections to their kin and all freedom and rights within their new society. A parallel can be drawn with the women in the centers. Social death can affect people who are neither prisoners nor slaves, but individuals in a situation of forced "encampment".

The victims are cut off from their communities due to the severing of familial (marital, filial, and lineage) ties, with little chance of rekindling them. The words of a social worker illustrate the depth of this lack of alternatives:

> No! It is not that they do not want to go back, but who would they go to? Some left a long time ago… They have no more relatives, or the children are no longer there, or the husband is gone… Going back at this point makes no sense. They prefer to stay here and wait for their final days. (Center staff member, March 2013)

In the centers, the women experience a situation comparable to that of a deported slave who, not only loses the power to reconnect with his family, but also has legal recourse (Meillassoux, 1975). This overall desocialization is reflected in the daily reality of having no ties, nothing to do, no interlocutors, no voice. (Agier, 2008).

- **The Support Project for Delwendé Residents**

In November 2021, the center housed 189 residents, including 6 men. The overall objective of the project, implemented from 2022 to the end of 2023, was to contribute to the improvement of living conditions for Delwendé's residents. The specific objectives were to improve health, nutritional, and psychosocial care for the residents and to reintegrate at least 15 victims by the end of the project in December 2023. The aim of this social innovation was, on the one hand, to rehabilitate the accused person by strengthening her agency, and on the other, to shift societal perceptions of witchcraft.

The project's implementation mobilized several types of actors at different territorial levels. Nationally, a consortium of five international partners was formed to fund the project, contributing a total of 115 million CFA francs (around €175,000). The partners included Swiss, Danish, and Swedish development cooperation agencies, as well as UNFPA (United Nations Population Fund) and UNICEF (United Nations Children's Fund). The NGO Diakonia, acting as fiduciary agent of the "Gender Common Fund" was chosen to monitor the project's implementation. The local NGO CJP, which specializes in social cohesion, justice, and reconciliation, was responsible for the social reintegration of women excluded due to accusations of witchcraft. At the center level, external experts were brought in for highly technical tasks, alongside volunteers who handled the day-to-day management of the center. In short, the project was co-managed by three key actors: the Missionary Sisters of Our Lady of Africa, the NGO Diakonia, and CJP.

Holistic care for the residents is organized in accordance with the values and logic of a social and solidarity-based economic organization. Regular supplies of food, particularly maize, oil, dried fish, peanuts, and cowpeas were allocated to the center. In addition to these provisions, an in-house vegetable production, made possible by the redevelopment of the garden, is not only sold to the residents but also to inhabitants in the surrounding neighborhoods. Gardening has benefited from technological innovations in irrigation, thanks to the support of a market gardening expert. Moreover, the raising of pigs and poultry created a local market for consumable animals targeting the same clients. To achieve this, the women were organized into work subgroups. They were seen feeding and watering the animals at regular times during the day.

This work towards economic autonomy was reinforced by medical, psychological, and psychiatric care, provided by a senior nurse specialized in mental health and a frontline agent responsible for basic care. The head of the service describes his work by emphasizing his rich professional background. Soon to retire, he has worked in rural districts, first as a nurse and then as a psychiatric nurse. After a year at the national university hospital, he was transferred to an urban district hosting the shelter. At the request of his superiors, he agreed to be assigned to the center in 2018. Upon arrival, he established a listening mechanism: all 200 residents were received individually during a clinical interview. His diagnosis revealed that the women suffered from stress, anxiety, agitation, and sleep disorders with early awakenings. Thanks to a supply of medication, the psychosomatic care of the victims has improved, with good adherence to treatment. However, as with all health centers in the country, he faces frequent medication shortages, which limits the effectiveness of care despite a supply contract with a local pharmacy. For his commitment, he receives a symbolic weekly

financial compensation. For the referral of severe cases, a partnership has been established with a faith-based medical center. Despite the challenges associated with specialized care, he expresses a desire to continue working at the center.

The organization of service provision at the center has taken the form of a social solidarity cooperative, aimed at meeting the basic needs of women in difficulty while integrating commercial activities. Its operation draws on an economic vision intended to move away from charitable logic, by mobilizing human resources (voluntary work) and material (public funding) resources to meet their needs (Laville & Gardin, 1999). The collective dimension of these activities helps create the image of a household, hence the importance of comparing the center to a "big family", on the part of women as well as social workers. Thus, daily solidarity, which appears in the forms of goods and service exchanges (sharing meals, helping people with disabilities to wash), contributes to the daily survival of members of the collective (Weber, 2005).

The socio-economic activities help make the center a space for commercial transactions. A flour mill also serves women from surrounding areas. The production infrastructure put in place benefits not only the residents but has also become part of the local market system. A literacy program in the national language "Mooré" allows them to gain basic financial management skills, as the annual revenue generated by the shelter is estimated at over 3 million CFA francs. The aim of all these activities is to ensure self-financing to address the precariousness of the institution and its members. The significance of these commercial activities reflects a pursuit of individual autonomy, not only to enable the victims to acquire capabilities for a dignified and fulfilling life (Ennuyer, 2013), but also to facilitate their return to their communities of origin. The income-generating activities recall the work of young girls in the cathedral's workroom in the previous century (Langewiesche, 2010). Moreover, these activities should be seen in the broader context of the missionary effort to emancipate women in Africa (Langewiesche, 2012). The aim is to enable women to maximize their skills in order to live independently and meet their basic needs.

The Reintegration Process: Between Successes and Failures

The social reintegration of women excluded from their communities was implemented by the CJP, which has extensive experience with this strategy. This activity mobilized facilitators known as paralegals, who were selected from among catechists and committed church members from various localities. They received five days of training on mediation and conflict resolution. Social reintegration relies on a complex negotiation system that operates on two life scales (community and family) and involves several actors. The graph below presents the flow of women reintegrated into their home communities.

Figure 1: Number of Women Reintegrated into grassroots Communities from 2012 to 2024 in the Parish of Boussé.

Source: Field survey, October 2024.

The graph indicates that very few women are reintegrated into their families each year. An analysis of the paralegals' records reveals that, apart from 2013 when 9 women were reintegrated, the numbers fluctuate between 4 and 1 per year, already indicating the influence of contextual factors and obstacles to social reintegration.

Factors of Successful Social Reintegration

The reintegration process involves several time-consuming stages. Successful cases of social reintegration highlight the roles of children, local leaders, and mediators, who often operate behind the scenes. The first step is to identify women who express a desire to return home. During this phase, information about the woman's village of origin, the identity of her parents, and especially her closest relatives—namely children, grandchildren, and accusers—is collected by the paralegal. This preliminary data gathering is done with the help of the social workers from the center. Mediation and negotiation form the second phase. These are conducted with power-holders in the woman's community of origin: village chiefs, religious leaders (imams, catechists, pastors), and sometimes political figures. This is a critical moment that requires eloquence, knowledge of local customs and habits, and a great deal of personal commitment. One facilitator recounts her mediation experience:

> When I was going to the center to identify women from the local area who wanted to return to their villages, I was repeatedly and insistently approached by a woman from a village about 50 km from Ouagadougou. She kept telling me, "You are reintegrating the women, and You are leaving me here". Eventually, I contacted her son. He agreed but asked me to get the opinion of his father, who happened to be the village chief. It was complicated! The negotiations lasted nearly three years. We talked and talked… We mobilized support from resource persons, asking them to tell the husband of the accused woman to stop bringing up the circumstances of the child's death [the trigger for the accusation], because we were there to ask for his forgiveness. One day, we were caught in the rain. He was working in his field, and I knelt down in the mud to ask for forgiveness… There came a time when we almost gave up on the negotiation. But one day, I told him: "As village chief, you solve other people's problems, yet you refuse to solve one in your own family". That day, he agreed to let the woman return but not to his household: "Her son can take her into his home in the urban zone of the municipality, since he has a wife and children. But she cannot return to my own compound". (Interview with a paralegal, October 2024)

This story highlights the time-consuming nature of the mediation, but also the vital role of children in the process. Indeed, the economic status and gender of the child are key factors in the success. Financial independence among sons facilitates their mothers' return to a household where they can still receive support. However, even if some testimonies show that daughters of excluded women often seem more committed to their mothers' return, they are confronted with the reality of domination in the virilocal model, still prevalent in these rural communities.

Unlike sons, who can host their mothers in their own homes, the virilocal residence is an obstacle to welcoming the mother into the daughter's home. It is rare for a mother to agree to move in with her married daughter in her husband's home.

Mediation also highlights the role of the woman's immediate relatives. According to one paralegal, "Negotiation is easier when the woman's paternal brothers agree". Their support is crucial to backing the children's reintegration efforts. Alongside these "successful" cases, many mediations unfortunately end in failure.

Cases of Failed Social Reintegration

Not all mediations lead to positive outcomes, and failures are numerous. Out of 91 women from the Kourwéogo province identified by paralegals in 2012, only about 40 were reintegrated into their communities by 2024. The project's objective for those two years was to reintegrate 15 women, yet only 10 managed to return to their villages. The main reason for failed mediations is the refusal of forgiveness by the accusing families. One facilitator recounts:

> The head of the family told me: "If you want mediation, then go bring back the [deceased] child. Hold his left hand and the [accused] woman's right hand. Then, there will be no problem". Sometimes he adds that the reason we defend witches is because we ourselves are witches (Interview with a paralegal, October 2024).

This refusal is explained by the strong influence of the community over individual decisions. This refusal recalls a 2018 mediation situation in the commune of Yako. A young municipal councilor was accused of having "eaten the soul" of his cousin, who had hanged himself. The mediation took place in the courtyard of the village chief, in the presence of the research team, a delegation from the Ministry of Justice, customary authorities, and the accused families. Despite the chief's repeated appeals to allow the councilor to return to his family, the accusing family categorically refused. The chief eventually ended the meeting and declared that he would continue the mediation later.

Some husbands also oppose their wives' return out of fear of retaliation from their lineage members. A facilitator recounts:

> The reintegration into the family is always a problem. Husbands do not accept them back into the family, but they can generally live separately. If the children can afford to support them elsewhere, it is okay. Some even find undeveloped plots of land to settle them there (Interview with a paralegal, October 2024).

A paralegal declares that during a mediation in another locality, a husband exclaimed: "I would be fine with my wife coming back, but since this is a *buudu* [lit. lineage] issue, what can I do?" This situation is far from isolated. In a more urbanized commune, a project administrator recounts with mild humor that the husband of a reintegrated woman sneaks out at night to visit her so he will not be accused of being an accomplice. Social exclusion is the fault of the community, of the familial lineage, and not that of an individual. The human qualities of tolerance and humanism of certain leaders are the only guarantee of a successful reintegration into the community.

- **After Reintegration: A Fragile Return**

While these successful negotiations have indeed enabled some women to resettle, it is clear that many of them now live in spontaneous homes in rural communes, isolated from their original families. In an effort to facilitate the woman's return to her community, the NGO Diakonia builds her a small 10 m² house, commonly referred to as a "sleeping quarter", using permanent materials. The construction of the house mobilizes the community. This involvement signals an initial acceptance of the woman's return to the village. In addition to housing, financial support amounting to 50,000 CFA francs (approximately €77) is granted to help develop income-generating activities. Almost all the residences are located at a respectable distance from the woman's family of origin or, if in an urban area, in unplanned neighborhoods. An ethnographic description of the new home of a reintegrated woman in the commune of Boussé is as follows:

> This is a woman over 70 years old suffering from hearing loss. The house is located in an unplanned neighborhood on the edge of cultivated fields. Situated next to the house of her unmarried grandson, there is no boundary wall. She complains about animals entering her home, which forces her to keep the door closed during the day while she is inside. A small vegetable garden with okra occupies the undeveloped portion of the plot. She was able to obtain a small piece of land for farming. Nearby, stagnant pools of water form in small crevices, creating favorable conditions for mosquito breeding at the end of the rainy season. She complains about the swarms of mosquitoes in her yard. Inside, a few personal belongings are neatly stored in one corner of the room. During our conversation, I learned that her eldest son had refused her reintegration, and it was thanks to the determination of her daughter that she was able to return to her community. Food security appears to be a concern, and she survives on periodic assistance from social services. However, she remains a cheerful woman who recounts her day with humor and gratitude to the outreach worker. In this locality, there are five reintegrated women who meet for friendly conversations. They have maintained their former bonds, strengthened during their time in the reception centers in Ouagadougou.

The inauguration of the home is a festive occasion, symbolizing a cathartic moment during which many women cry from emotion. This event includes a brief Christian prayer and a communal meal. Those involved in the negotiation phases attend the return ceremony.

The peripheral placement of the residence illustrates that full reintegration remains an ongoing challenge. Living conditions are still precarious, marked by isolation and economic dependence.

- **Persistent Stigmatization and Discrimination**

The accusation of witchcraft functions as a stigma. In the routine of social relations, stigma serves to label an attribute that deeply discredits a person in relational terms (Goffman, 1975). This type of stigma is indelible and entirely timeless. Once accused, one lives and dies a "witch". Returning to the community has not helped reduce the stigmatization and social discrimination the women suffered from while in the reception centers in Ouagadougou. In their home villages, they sometimes live in deep solitude and social isolation. As a result, some women have chosen to return to the centers. A leader of an association shares:

> Three return cases seem particularly important to mention. The first involves a woman from Yako. Sometime after her return, her children said they were being mocked, avoided, and laughed at in the village. They also claimed they had difficulties maintaining harmony with their wives, who were afraid of their mother-in-law. As a result, the children asked their mother to return to the reception center. The second case concerns a woman from the Boussé area. After her return, she was so isolated by her family members and neighbors that she could not bear the solitude and isolation. She felt threatened by people's stares. Unable to take it anymore, she chose to return to a center in Ouagadougou. The last case is about a woman from the Saponé area. Unable to bring her back to the village, her children built her a house in an unplanned neighborhood of the rural commune, not far from her place of origin. Her house was vandalized twice by local residents. She moved back to live near the reception center. During the day, she would go chat at the center and return to her house in the evening. She lived that way until her death. (Leader of an association supporting victims of witchcraft accusations, December 2024*)*

These stories show that rebuilding social ties for victims is a long, obstacle-ridden process. This stigma permanently corrupts the social and family relationships of the person accused in a lasting way.

Discussions

The care provided to victims accused of witchcraft, understood as a form of gender-based violence requiring preventive action against the abuse of elderly people in Burkina Faso, has shed light on the conditions under which such initiatives can hope to achieve success.

Conditions for the Model's Success

Without revisiting the economic origins of the innovation, it can be defined as the emergence of new social practices (Gaglio, 2011) aimed at addressing "a social need that has not yet found an acceptable or effective response" (Batifoulier & Noble, 2022, p. 26). In this regard, social exclusion and the suffering it causes gave rise to reception centers as forms of social innovation. Tertiary prevention involves addressing the trauma caused by violence at the individual level and implementing peacebuilding initiatives in grassroots communities. As such, the success of the model depends on three aspects:

- **Economic and Financial Autonomy**

Innovative action raises the questions of managing uncertainty and risk (Alter, 2002). Regarding the financing of innovation in our case, the project was supported by a funding agreement worth 115 million CFA francs between the donor and a local NGO. Due to budget constraints, certain funding lines were neglected. Social workers (religious sisters) and healthcare personnel were unpaid. In fact, the innovation could not rely on any transferable model, which made the social work even more complex. Social work is part of a broader perspective that goes beyond medical care to address

other needs of the residents (Bonnets, 2008). The economic model developed aimed to reduce the uncertainties associated with external funding, as the cessation of funds increases the risk of the innovation ending abruptly. Limited funding raises ethical concerns, as resource allocation depends on the social and political legitimacy of the victims to receive holistic care. As such, the tension between the moral and ethical obligation to care for victims accused of witchcraft and the inability to meet financial constraints are a major challenge for this intervention model. The precariousness of the center impacts the daily work of the actors. Their personal investment in the system become a condition for success.

- **Personal Investment of the Actors in the System**

Taking into account human beings in their uniqueness and vulnerability (Fassin & Rechtman, 2007) reveals the individual responsibility of social workers. The risk of unethical behavior is significant, especially since there are no written and displayed internal rules or a code of conduct available to the staff. Everyone relies on their own experience. In the absence of monitoring and evaluation protocols, it remains unclear whether a person has developed skills to better manage their life or take charge of their new situation. Moreover, the involvement of paralegal personnel represents a risk to their personal safety. Furthermore, since reintegration is time-consuming, fatigue and "suffering" become part of the negotiation process. This situation raises the question of civic engagement in social work within the gerontological and geriatric sector in Burkina Faso. One limitation of this intervention model is the fatigue experienced by the actors, especially those on the ground. Many actors feel a sense of powerlessness in achieving the project's results. Additionally, the project appears to have prioritized ontological vulnerability over social vulnerability. The reception at the center aims to provide an institutional response to the former, which refers to the biological fragility and finitude of human beings (Doat & Rizzerio, 2020). The response to social vulnerability is more complex, as it involves strengthening individuals' capacity to act in the face of the aggression of certain economic and social factors (Doat & Rizzerio, 2020).

- **The Collective and Contingent Dimension of Innovation**

Initially grounded in a Christian ideology, the intervention evolved slightly over time with the involvement of new actors. The innovation process "implies a reversal of social norms: what was initially considered marginal, even deviant, then becomes a new social norm" (Alter, 2003, p. 36). In our case, focused on witchcraft and its emotional charge, the initiators of the innovation are perceived as rule-breakers during the negotiation processes. This is how they come to be seen as witches themselves. The real challenge lies in transforming the cultural norms and values of the communities. The reintegration process includes actors who were involved in the initial witchcraft accusations. The difficulty was getting these individuals to recognize the violence of their actions and adopt a new perspective on the victims. First the religious sisters, then human rights advocates, and finally the donors, appeared to have succeeded over the duration of this project in developing cooperative relationship in the form of network. The role of the children of customary and religious chieftaincies reflects the idea of social relations as an exchange, with the exchange enabling engagement in relations (Alter, 2002). Unlike technical innovation, which increasingly focuses on dissemination, social innovation relies on the appropriation or rejection of the system by strategic actors (Gaglio, 2011). Ownership is the guarantee of the innovation's sustainability. The mobilization of actors is a reminder that innovation is a collective and contingent process, as it is largely unpredictable (Gaglio, 2011). At this level, whether at national or village levels, success depends on collaboration and good understanding among the stakeholders. This is the *sine qua non* condition for the innovation to enable everyone to develop their capacity to act (Batifoulier & Noble, 2022).

Limitations

At the community level, the issue of protecting reintegrated women against discrimination and latent forms of exclusion requires that paralegals be trained to provide support in community settings. From an ethical point of view, public attention appears to be a scarce resource, and its allocation is influenced by competition among the actors. The resources granted by the state reflect value

conflicts and the legitimacy of women accused of witchcraft to receive care. The ethical dimension is transversal and global in any intervention targeting vulnerable populations. At this stage of the project's implementation, the transformative and systemic scope of the social innovation is mixed and barely perceptible. In fact, comparing the situation of women accused of witchcraft to that of migrants, as explored in the work of Michel Agier (2018), is instructive. The woman excluded from her community arrives at the reception center as an outsider and becomes an intruder, a foreign body "grafted" onto the social fabric upon returning to her village. Reintegration remains fragile.

Recommendations resulting from the study suggest establishing legal and regulatory mechanisms to protect the elderly people (Ferreira & Lindgren, 2008). Regarding accusations of witchcraft, the suggestions lean toward criminalization, with the adoption of multiple laws to break this vicious cycle of accusations. In Burkina Faso, as in Ghana, the reclassification of witchcraft accusations as human rights violations has facilitated the adoption of several laws for the protection and promotion of older persons in Burkina Faso (Rouamba et al., 2023; in Cameroon, Kiye, 2018; and in Ghana, Jenkins & Agbenyadzi, 2022; Lamnatu et al., 2023).

Combining these actions could transform this fragile model into a sustainable and lasting intervention. Other actors recommend awareness campaigns in Senegal (Niyonsaba, 2023), while continuing research to ensure that knowledge supports action (Marais et al., 2006). This approach offers a holistic response to anthropological vulnerability, defined as "a set of capacities that are constitutive of a person's existence or that define a minimal conception of human well-being" (Doat & Rizzerio, 2020, p. 65).

Conclusion: Lessons for Protective Knowledge Rooted in Compassion

Reception centers, as safe spaces, generate a form of "protective knowledge" against gender-based violence and, more specifically, against accusations of witchcraft, including the systems of shelter, empowerment, mediation, and resocialization. These centers serve as spaces for survival and the reconstruction of new lives for victims. The project appears as a metamorphosis of Christian assistance, whose origins date back to the colonial era (Rouamba, 2015). This model of innovation also embodies a philosophy of action: that of compassion. Compassion "represents the most complete form of the paradoxical combination between heart and reason: it is the sympathy felt in the face of another's misfortune that produces the moral indignation capable of generating action" (Fassin, 2010, p. 35). The project thus took the shape of a politics of compassion and a politics of solidarity.

This intervention mobilized multiple actors, operating at various levels and across different territorial scales. The care provided covered food, medical assistance, access to water, economic empowerment, installation kits, and a shelter. The process of family reintegration highlights the pivotal role of daughters and sons in the initial phase of the "exclusion and inclusion" cycle within the social fabric. Religious and customary leaders played a fundamental role in the success of reintegration.

The mixed results of the intervention invite a rethinking of public policies addressing social inequalities. Accusations of witchcraft feed on the increasing precarity of human lives in contexts where social protection systems are weak. The spatial relegation of the victims' new housing is a reminder of the challenge of socially inclusion for marginalized and stigmatized individuals. As accusations of witchcraft are recognized as a form of abuse or gender-based violence, it becomes essential to integrate protective measures and combat patriarchal norms. The evaluation of this innovation shows the need to synergize multiple actions to ensure that the intervention becomes sustainable, long-lasting, and transferable to other regions. The mobilization of local knowledge, particularly in the domain of mediation, and the securing of domestic funding are critical.

This reflection opens avenues for new research on human vulnerability, especially among precarious women facing all forms of violence. This perspective calls for taking life trajectories into account at the intersection of social policies. Tracing individual pathways over time requires a multi-sited ethnography to compare forms of reconstruction after a long period of exclusion.

Bibliography

Adinkrah, M. (2004). Witchcraft Accusations and Female Homicide Victimization in Contemporary Ghana. *Violence Against Women*, *10*(4), *325-356* https://doi.org/DOI:10.1177/1077801204263419

Agier, M. (2004). *La sagesse de l'ethnologue*. L'Œil neuf.

Agier, M. (2008). *Gérer les indésirables. Des camps de réfugiés au gouvernement humanitaire.* Flammarion, coll. « Bibliothèque des savoirs ».

Agier, M. (2018). *L'Étranger qui vient. Repenser l'hospitalité.* Éditions du Seuil, coll. « Bibliothèque des frontières ».

Alexandra, C. (2013). No Peace in the House: Witchcraft Accusations as an "Old Woman's Problem" in Ghana. *Anthropology & Aging Quarterly*, *34*(2). https://doi.org/10.5195/aa.2013.20

Alter, N. (2002). *Les logiques de l'innovation. Approche pluridisciplinaire*. La Découverte, coll. « Recherches ».

Alter, N. (2003). *L'innovation ordinaire*. Quadrige, Presses universitaires de France.

Augé, M. (1975). *Théorie des pouvoirs et idéologie*. Étude de cas en Côte d'Ivoire. Hermann, coll. « Savoir ».

Azongo, T. B., Yidana, A., & Musah, A. (2020). Witches' Camps in Northern Ghana: Are They Safe forthe Inmates? – A Qualitative Study on the Psycho-Social Conditions of Alleged Witches in Some Witches' Campsin Northern Ghana. *American Journal of Sociological Research*, *10*(2), 29-36. Doi: 10.5923/j.sociology.20201002.01

Badolo, L. B. (2021). Violences liées aux accusations de sorcellerie et vulnérabilité de la femme âgée en contexte burkinabé. *European Scientific Journal*, *17*(38), 43. https://doi.org/10.19044/esj.2021.v17n38p43

Barbier, C. (2020). "Who's the witch?" Social exclusion of older Mossi women accused of Witchcraft in Burkina Faso, Africa. *Researchgate*.

Batifoulier, F., & Noble, F. (2022). *Conduire l'innovation en action sociale et médico-sociale. À l'heure de la transformation de l'offre*. Dunod, coll. « Andesi ».

Beaulieu, M., & Borgne-Uguen, F. L. (2023). Des maltraitances culturellement et socialement (in)visibilisées. *Gérontologie et société*, *45*(170*)*, 15-29. https://doi.org/10.3917/gs1.170.0015

Beaulieu, M., & Crévier, M. (2010). Contrer la maltraitance et promouvoir la bientraitance des personnes aînées. Regard analytique sur les politiques publiques au Québec. *Gérontologie et société*, *33*(133), 69-87. https://doi.org/10.3917/gs.133.0069.

Becker, H. S. (2007). Les photographies disent-elles la vérité ? *Ethnologie française, XXXVII*(1), 33-42. https://doi.org/10.3917/ethn.071.0033

Bert, J.-F. (2014). Qu'est-ce qu'une archive de chercheur ? Ed OpenEdition Press, (1-) https://doi.org/10.4000/books.oep.438

Bonnet, M. (2008). Relation d'aide et aide à la relation en gérontologie. *Nouvelle Revue de psychosociologie*, *2*(6), 107-121. https://doi.org/10.3917/nrp.006.0107

Chabaud, D., & Germain, O. (2006). La réutilisation de données qualitatives en sciences de gestion : un second choix ? *Management*, *9*(3), 199-221. https://doi.org/10.3917/mana.093.0199

Comaroff, J. & Comaroff, J. L. (2000). Millennial capitalism: first thoughts on a second coming. *Public Culture*, *12*(2), 291-343. https://doi.org/10.1215/08992363-12-2-291

Colleyn, J.-P. (1988). Anthropologie visuelle et études africaines. *Cahiers d'études africaines, 28*(111-112), 513-526. https://doi.org/ https://doi.org/10.3406/cea.1988.1663

Crubézy, É. (2019). *Aux origines des rites funéraires : Voir, cacher, sacraliser*. Odile Jacob.

Doat, D., & Rizzerio, L. (2020). *Accueillir la vulnérabilité. Approches pratiques et questions philosophiques.* Érès.

De Rosny, E. (2006). *Justice et sorcellerie. Colloque international de Yaoundé (17-19 mars 2005).* Karthala, coll. « Hommes et Sociétés ».

De Rosny, E. (2014). *Les yeux de ma chèvre.* Plon.

Duchesne, S., & Noûs, C. (2019). Apories de la mise en banque : retour d'expérience sur la réutilisation d'enquêtes qualitatives". *Tracés. Revue de Sciences humaines.* http://journals.openedition.org/traces/10738

Ennuyer, B. (2013). Les malentendus de l'« autonomie » et de la « dépendance » dans le champ de la vieillesse. *Le Sociographe*, *5*(6), 139-157. https://doi.org/10.3917/graph.hs06.0139.

Fassin, D. (2010). *La Raison humanitaire. Une histoire morale du temps présent.* Éditions du Seuil, coll. « Hautes Études ».

Fassin, D. (2022). *Vies invisibles, morts indicibles,* Collège de France, Coll. « conférences ».

Fassin, D., & Rechtman, R. (2007). *L'Empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*. Flammarion, coll. « Champs Essais ».

Ferreira, M., & Lindgren, P. (2008). Elder Abuse and Neglect in South Africa: A Case of Marginalization, Disrespect, Exploitation and Violence. *Journal of Elder Abuse & Neglect*, *20*(2), 91-107. https://doi.org/10.1080/08946560801974497

Gaglio, G. (2011). *Sociologie de l'innovation.* PUF, coll. « Que sais-je ? ».

Geschiere, P. (2000). Sorcellerie et modernité : retour sur une étrange complicité. *Politique africaine*, (79), 17-32. https://doi.org/10.3917/polaf.079.0017

Glasser, A. (2010). Une ontologie pour l'analyse ethnographique des processus sociaux. Élargir l'étude de cas élargie. In D. Céfai (éd.), *L'engagement ethnographique* (pp. 239-257). EHESS.

Goffman, E. (1975). *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps.* Les Éditions de Minuit, coll. « Sens commun ».

Héritier, F. (1981). *L'exercice de la parenté.* Éditions du Seuil, coll. « Hautes Études ».

Jenkins, O., & Agbenyadzi, E. (2022). *Evidence review on people accused of witchcraft in Ghana and Sub-Saharan Africa*. Report no 81, Disability Inclusion Helpdesk.

Kaboré, D. (2017). Burkina : un millier de femmes bannies pour sorcellerie enregistrées dans 13 centres d'accueil. *FasoZine*. https://netafrique.net/burkina-un-millier-de-femmes-bannies-pour-sorcellerie-enregistrees-dans-13-centres-daccueil/

Kibora, L., Rouamba, G., Ouedraogo, F., Drabo, B., & Touré-Thiam, M. (2021). *Violences sociétales et Droits des femmes en Afrique de l'Ouest. Approche multidisciplinaire et multiréférentielle pour l'inclusion sociale des femmes accusées de sorcellerie au Burkina Faso*. Rapport de recherche (document non publié)

Kiye, M. E. (2018). Combating witchcraft in the state courts of Anglophone cameroon: the insufficiency of Criminal law. *African Study Monographs*, *39*(3), 121-140. https://doi.org/10.14989/234657

Krug, E. G., Dahlberg, L. L., Mercy, J. A., Zwi, A., & Lozano-Ascencio, R. (2002). *Rapport mondial sur la violence et la santé.* Organisation mondiale de la santé.

Lallemand, S. (1988). *La mangeuse d'âmes. Sorcellerie et famille en Afrique.* Harmattan/CNRS, coll. « Connaissance des hommes. Anthropologie ».

Lamnatu, A., Kasiru, S. A., Badimak, Y. P., Adwan-Kamara, L., & Tabong, P. T.-N. (2023). Depression and Quality of Life of People Accused of Witchcraft and Living in Alleged Witches' Camps in Northern Ghana. *Health & Social Care in the Community*, *2023*(1). https://doi.org/10.1155/2023/6830762

Langewiesche, K. (2010). Entre choix et obligation. La gestion du corps chez les religieuses catholiques au Burkina Faso. *Journal des anthropologues*, 112-113. http://jda.revues.org/714,

Langewiesche, K. (2012). Hors du cloître et dans le monde : Des sœurs catholiques comme actrices transnationales. *Social Sciences and Missions*, *25*(2012), 195-224. https://doi.org/10.1163/18748945-02503008

Laplantine, F. (2007). Penser en images. *Ethnologie française*, *37*(1), 47–56. https://doi.org/10.3917/ethn.071.0047

Laville, J.-L., & Gardin, L. (1999). Les coopératives sociales italiennes. *Nouvelles pratiques sociales*, *11:12*(1&2), 63-81.

Louis-Vincent, T. (1994). Vieillesse et mort en Afrique. In C. Attias-Donfut & L. Rosenmayr (éds.), *Vieillir en Afrique.* Presses universitaires de France, coll. « Les champs de la santé ».

Mabefam, M. G. (2023). Journeying into the experiences of persons accused of witchcraft: rethinking development theory and practice. *Critical African Studies*, *15*(3). https://doi.org/10.1080/21681392.2023.2232052

Mba C.J (2007). Elder abuse in parts of Africa and the way forward. Gerontechnology, 6(4), 230-235 https://doi.org/10.4017/gt.2007.06.04.006.00

Marais, S., Conradie, G., & Kritzinger, A. (2006). Risk factors for elder abuse and neglect: brief descriptions of different scenarios in South Africa. *International journal of older people nursing.* https://doi.org/10.1111/J.1748-3743.2006.00025.X

Marcus, G. E. (2010). Ethnographie du/dans le système monde. L'émergence d'une ethnographie multisituée. In D. Cefai (éd.), *L'engagement ethnographique* (pp. 371-395). EHESS.

Martinelli, B., & Bouju, J. (2012). *Sorcellerie et violence en Afrique.* Karthala.

Meillassoux, C. (1975). *L'esclavage en Afrique précoloniale : 17 études présentées par Claude Meillassoux.* François Maspero, coll. « Bibliothèque d'anthropologie ».

Muluneh, M. D., Stulz, V., Lyn, F., & Agho, K. (2020). Gender based violence against women in sub-Saharan Africa: a systematic review and meta-analysis of cross-sectional studies. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, *17*(3), 903. https://doi.org/10.3390/ijerph17030903

Musah, B. I. (2013). *Life in a witch camp. Experiences of residents in the Gnani Witch Camp in Ghana* [Mémoire de master de philosophie, université of Bergen]. https://hdl.handle.net/1956/7465

Niyonsaba, E. (2023). Dépendance financière et maltraitance familiale des aînés au Sénégal. *Gérontologie et société, 45*(170), 57-71. https://doi.org/10.3917/gs1.170.0057

Paulme, D. (1994). La mère dévorée, ou « Tuons nos mères ! ». Analyse d'un conte africain. In C. Attias-Donfut & L. Rosenmayr (éds.), *Vieillir en Afrique* (pp. 181-190). Presses universitaires de France, coll. « Les champs de la santé ».

Pétonnet, C. (1982). L'observation flottante. L'exemple d'un cimetière parisien. *L'Homme*, *22*(4), numéro thématique : Études d'anthropologie urbaine, 37-47. https://doi.org/https://doi.org/10.3406/hom.1982.368323

Rouamba, G. (2015). « Yaab-rãmba »: une anthropologie du care des personnes vieillissantes à Ouagadougou (Burkina Faso). Anthropologie sociale et ethnologie, université de Bordeaux.

Rouamba, G., Kibora, L., Ouedraogo, F., Drabo, B., & Touré, M. (2023). Sorcellerie des femmes âgées et mobilisations citoyennes au Burkina Faso. *Gérontologie et société*, *45*(170), 73-89. https://doi.org/10.3917/gs1.170.0073.

Roxburgh, S. (2016). Witchcraft and Violence in Ghana. *Cahiers d'études africaines*, *224*, 891-914. https://doi.org/10.4000/etudesafricaines.18387

The Witchcraft and Human Rights Information Network. (2014). *2013 Global report. Presented at the UN Human Rights Council Session 25 March 10th 2014*. https://www.whrin.org/.

Tonda, J. (2005). *Le souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon).* Karthala, coll. « Hommes et Sociétés ».

United Nations. (2020). *Concept note on the Elimination of Harmful Practices related to Witchcraft Accusations and Ritual Killings.* (OHCHR 1996-2025). https://www.ohchr.org/en/documents/tools-and-resources/concept-note-elimination-harmful-practices-related-witchcraft

Weber, F. (2005). *Le sang, le nom, le quotidien. Une sociologie de la parenté pratique*. Aux lieux d'être.

WHO – World Health Organization. (2021). *Global report on ageism.*

WHO – World Health Organization. (2022). *Lutter contre la maltraitance des personnes âgées : cinq priorités pour la décennie des Nations unies pour le vieillissement en bonne santé (2021-2030)*. https://iris.who.int/handle/10665/365130. Licence: CC BY-NC-SA 3.0 IGO

Zeitlyn, D. (2009). Des archives pour l'anthropologie : futurs possibles et passés contingents. L'archive comme substitut anthropologique. *Ateliers d'anthropologie* [En ligne], Varia. http://journals.openedition.org/ateliers/10817

© RAW Material Company, 2025 – Photographie issue des archives visuelles de l’institution. Tous droits réservés.

It Takes a Village! (Ré)inventer la mise à l'abri des survivantes de violences sexuelles au Sénégal

Pistes à partir de l'expérience du centre Kullimaaroo de Ziguinchor

Cheikh Sadibou Sakho
Anthropologue et sociologue
Université Gaston Berger (UGB), Sénégal
cheikh-sadibou.sakho@ugb.edu.sn

Ndèye Laïty Ndiaye
Chercheure indépendante, co-fondatrice du collectif féministe JAMA
ndiayelaity@gmail.com

How to cite this paper:
Sakho, C. S., & Ndiaye, N. L. (2025). It Takes a Village! (Ré)inventer la mise à l'abri des survivantes de violences sexuelles au Sénégal: pistes à partir de l'expérience du centre Kullimaaroo de Ziguinchor. *Global Africa*, (10), pp. 194-214. https://doi.org/10.57832/wvv6-2x84

Received: April 24, 2025
Accepted: May 6, 2025
Published: June 20, 2025

© 2025 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Résumé

Ce texte est une contribution aux connaissances sur les violences sexuelles et leurs effets sur la vie des survivantes, en particulier les adolescentes, au Sénégal, en partant de l'expérience du centre Kullimaaroo, initié par la Plateforme des femmes pour la paix en Casamance (PFPC), à Ziguinchor. L'article explore les défis de la mise à l'abri des adolescentes survivantes de violences sexuelles. Il met en exergue l'importance d'une approche holistique, systémique et socialement ancrée, impliquant divers acteurs communautaires et institutionnels. S'appuyant sur une enquête monographique, la recherche documente la complexité des violences sexuelles dans le contexte sénégalais, les dynamiques de « silenciation » des survivantes entourant ces réalités sociales, et le rôle crucial d'initiatives locales comme le centre Kullimaaroo face à l'insuffisance, voire au manque de politiques publiques dédiées. L'étude propose des pistes pour renforcer et (ré)inventer l'accompagnement des survivantes.

Mots-clés

Violences sexuelles, adolescentes, accompagnement, prise en charge holistique, Kullimaaroo, intersectionnalité, Sénégal

Introduction

Cet article se fonde sur les résultats de recherches effectuées au Sénégal dans le cadre du projet HIRA « Informer, accueillir, héberger et re-socialiser[1] » réalisé à partir de 2022, pour une durée de trente-six mois, au sein du Laboratoire d'analyse des sociétés et pouvoirs / Afrique-Diasporas (LASPAD) de l'université Gaston Berger (UGB) de Saint-Louis. Ce projet s'inscrit dans le cadre de l'initiative ADOS 2020-2025 du Centre de recherches pour le développement international (CRDI). L'objectif de ce programme était, à travers le financement de cinq projets innovants de recherche, de contribuer à l'amélioration de la santé reproductive des adolescentes au Sénégal en promouvant une meilleure connaissance scientifique des interactions entre la santé reproductive et certaines formes de violences basées sur le genre comme les violences sexuelles : le nexus violences sexistes et sexuelles (VSS)/santé sexuelle et reproductive des adolescentes (SSRA).

Comme projet de recherche-action, le projet HIRA a comporté plusieurs volets, dont une enquête sur les bonnes pratiques en matière de prise en charge des survivantes de violences sexuelles[2], une cartographie des centres d'hébergement disponibles pour les survivantes au Sénégal[3], une enquête sur les perceptions sociales des adolescentes à propos des violences sexistes et sexuelles et des enjeux de SSR[4], ainsi qu'une étude monographique du centre Kullimaaroo, situé à Ziguinchor[5]. D'autres activités connexes ont accompagné l'exécution du projet HIRA. Il s'agit notamment de la tenue de *Gender Ataya* (sous forme de *World Café* sur les violences sexistes et sexuelles), de l'élaboration de plusieurs modules de formation sur le processus d'accompagnement des survivantes, de la tenue d'une exposition portant sur les structures d'accueil et d'hébergement ; sans compter les activités créatives de vulgarisation des résultats des recherches qui ont mobilisé des acteurs et actrices des cultures urbaines (graffitis, rap, slam, etc.).

La plus grande spécificité du projet réside dans le fait qu'il est dédié aux adolescentes survivantes de violences sexuelles et à leurs besoins d'accompagnement, relativement aux multiples enjeux du nexus VSS/SSRA. L'ampleur de telles violences est en effet frappante. L'enquête sur les perceptions des adolescentes, portant sur un échantillon de 1 332 adolescentes à travers les 14 régions du Sénégal, a par exemple révélé que 15,3 % des adolescentes rencontrées disaient avoir vécu des violences sexuelles telles que le harcèlement sexuel, les mutilations génitales féminines (MGF), les attouchements et/ou les viols. On peut raisonnablement penser que cette proportion est sous-estimée en raison du phénomène habituel, et socialement complexe, de sous-déclaration et de non-dévoilement des violences sexuelles. Dans les contextes étudiés ici, ce dernier phénomène est fortement lié à des facteurs comme la peur des conséquences du dévoilement, la difficulté pour certaines adolescentes à reconnaître les violences sexuelles comme telles du fait du manque d'information, ou la proximité sociale/familiale avec les auteurs qui, dans beaucoup de cas, font usage de la violence symbolique pour s'assurer de la préservation du secret de leurs actes.

Dans tous les cas, qu'elles se passent dans l'espace public (école, lieu de travail, etc.) ou dans l'espace privé (maisons, entourage, etc.), les violences sexuelles, en tant que modalités des violences basées sur le genre (VBG)[6], affectent prioritairement et spécifiquement les femmes et les filles. Elles sont définies comme « *any sexual act, attempt to obtain a sexual act, or other act directed against a person's sexuality using coercion, by any person regardless of their relationship to the victim, in any setting …* » (WHO, 2010)[7]. Très peu déclarées (Trust Africa, 2019), ces violences touchent de façon spécifique les

1 L'intitulé complet du projet HIRA est : « Informer, accueillir, héberger et re-socialiser : les défis sociaux et politiques de la prise en charge de la santé de la reproduction des adolescentes victimes de violences sexistes au Sénégal ». Pour plus d'informations : https://www.hira-africa.org/projet
2 https://laspad.org/wp-content/uploads/2023/04/HIRA.22-Rapport-PRATIQUES.pdf
3 https://laspad.org/wp-content/uploads/2023/04/HIRA.22-Notes-de-politique-CARTO.pdf
4 https://laspad.org/wp-content/uploads/2023/04/HIRA.22-Rapport-ADOLESCENTES.pdf
5 https://idl-bnc-idrc.dspacedirect.org/server/api/core/bitstreams/fe0d38df-2243-4fdc-8bc6-8eb66461ed42/content
6 « Cette violence prend des formes diverses, comme les actes […] qui peuvent provoquer ou entraîner un préjudice ou une souffrance de nature physique, sexuelle, psychologique ou économique aux femmes, voire leur mort, les menaces de telles actions, le harcèlement, la contrainte et la privation arbitraire de liberté. » (CEDAW, 2017, p. 6)
7 Notre traduction : « tout acte sexuel, toute tentative d'obtenir un acte sexuel ou tout autre acte dirigé contre la sexualité d'une personne en utilisant la contrainte, par toute personne quelle que soit sa relation avec la victime, dans n'importe quel contexte… »

adolescentes avec des conséquences à long terme sur leur vie, en particulier sur leur santé physique, mentale, sexuelle et reproductive, leurs parcours éducatifs et scolaires, entre autres impacts sociaux majeurs. Elles affectent ainsi significativement les capacités des adolescentes à jouir de leurs droits humains ainsi que des diverses protections offertes par les droits de l'enfant en particulier. C'est pourquoi ces types de violences participent d'une problématique importante et urgente de santé publique et de « santé sociale » (Duvoux & Vézinat, 2022). Si dans cet article le focus est mis sur les adolescentes survivantes de viol[8], nous faisons tout de même référence aux violences sexuelles dans un sens large, permettant de prendre en compte les expériences sociales globales de violences sur des adolescentes et ainsi de penser leurs ancrages dans le « continuum des violences » (Kelly, 2019). En adoptant ce terme de continuum, nous essayons de « décrire l'étendue et la variété de la violence sexuelle [et le] grand nombre de facteurs [qui] affectent le sens que prennent pour les femmes les actes de violence sexuelle, et leur impact immédiat et ultérieur » (Kelly, 2019, pp. 20-21).

En Afrique de l'Ouest en général et au Sénégal en particulier, les efforts entrepris depuis quelques décennies par les organisations non gouvernementales (ONG), les acteurs étatiques et divers relais dans les communautés pour lutter contre les violences sexuelles ont été prioritairement centrés sur ce que l'on a appelé les « pratiques préjudiciables[9] ». Bien qu'ayant permis d'adresser les défis humains de certaines pratiques sociales comme les mariages d'enfants, cette orientation a contribué à réduire les réflexions spécifiques sur les violences sexistes et sexuelles, ainsi que sur les modalités de leur prise en charge[10]. Pour rappel, le Sénégal a criminalisé les MGF depuis 1999, alors que la loi contre le viol et la pédophilie n'a été promulguée que vingt ans plus tard, après d'importantes mobilisations de la société civile féministe et féminine[11]. Il importe dès lors de constater qu'en dépit des incidences dramatiques des violences sexuelles sur la vie des adolescentes survivantes, les réponses socio-institutionnelles et politiques destinées à y faire face sont encore très timides et sont souvent portées par les organisations communautaires de base (OCB), comme dans le cas de la plupart des initiatives pour la mise à l'abri des survivantes[12].

Or, en matière de réponse aux violences sexuelles, ainsi qu'à leurs conséquences, la mise à l'abri est une étape cruciale. Elle est à la fois pratique et conceptuelle. Elle est pratique en ce que, d'un côté, elle se constitue de mesures pragmatiques visant à soustraire les survivantes des contextes de leurs agressions afin d'assurer leur protection et leur accompagnement. De l'autre côté, la mise à l'abri va au-delà des mesures pratiques immédiates. Elle constitue un dispositif global incluant des offres d'hébergement, de soin, de sécurité, d'accompagnement vers la justice et la réparation, etc. Sous ce rapport, elle représente un dispositif complexe, multiniveaux, multidimensionnel et multiacteurs pour accompagner les survivantes desdites violences vers une reconstruction physique, médicale, psychologique et sociale. Aussi, la mise à l'abri repose-t-elle, en général, sur une approche stratégique, interdisciplinaire et socialement ancrée qui implique la participation articulée des décideurs (en particulier l'État et ses services législatifs et juridiques), des organisations de la société civile, des organisations communautaires de base, des leaders et relais communautaires, des soignant·e·s, des premières concernées et leurs familles, entre autres.

Cette étude monographique se consacre à analyser ce champ complexe qui articule effets sociétaux des violences sexuelles sur les adolescentes, insuffisance des réponses socio-institutionnelles/politiques et initiatives locales de prise en charge des survivantes au Sénégal. Elle a été effectuée au centre Kullimaaroo de Ziguinchor, structure qui, bien qu'initialement mise en place pour offrir un soutien aux femmes (veuves, déplacées, survivantes de violences, etc.) affectées par le « conflit

8 Au Sénégal, l'article 320 du Code pénal définit le viol comme « tout acte de pénétration sexuelle, de quelque nature qu'il soit, commis sur la personne d'autrui par violence, contrainte, menace ou surprise ».

9 Cette qualification est inspirée de la terminologie onusienne à propos des cibles de l'objectif de développement durable (ODD) 5 : https://www.un.org/sustainabledevelopment/fr/gender-equality/

10 Les termes « prise en charge » et « accompagnement » sont utilisés de façon interchangeable dans le texte parce que les parties prenantes des structures de mise à l'abri parlent de « prise en charge » alors que la littérature féministe renvoie plus à l'idée « d'accompagnement » pour ce qu'elle apporte comme démarche consciente d'empouvoirement des survivantes et de déconstruction des rapports de pouvoirs du côté des personnes qui accompagnent.

11 La loi n° 2020-05 du 10 janvier 2020 criminalise le viol et la pédophilie avec une réclusion criminelle de dix à vingt ans. La criminalisation fait suite à de nombreuses mobilisations (marche, activités de sensibilisation, plaidoyer au niveau stratégique, etc.) portées prioritairement par des groupes de défense des droits des femmes, des groupes féministes et d'autres organisations de défense des droits humains.

12 *Cf.* les résultats de la cartographie évoquée antérieurement : https://laspad.org/wp-content/uploads/2023/04/HIRA.22-Notes-de-politique-CARTO.pdf

casamançais[13] », s'est aujourd'hui spécialisée dans l'offre de services d'accompagnement aux femmes et aux filles, survivantes de violences sexuelles. En se consacrant à l'analyse de ce nœud problématique, dans ce contexte, cette étude examine les savoirs, les savoir-faire et les pratiques qui fondent les spécificités du modèle d'accompagnement des survivantes accueillies dans le centre Kullimaaroo. Ce faisant, elle reconstitue les pistes théoriques et pratiques dudit « modèle » pour discuter de comment et en quoi elles peuvent inspirer la (ré)invention de la prise en charge holistique des survivantes de violences sexuelles au Sénégal.

Menée à travers une démarche féministe intersectionnelle, cette étude a abouti à des résultats importants présentés dans les trois sections qui composent la partie titrée « Résultats et discussions ». La première section donne un aperçu historique du centre Kullimaaroo en analysant ses dynamiques et ses logiques de fonctionnement. La deuxième section explore les expériences de violences sexuelles des adolescentes interviewées pour discuter les problématiques, les enjeux et les défis de leur mise à l'abri. Elle explicite la complexité des expériences de ces dernières et met en lumière les conditions et les constructions matérielles et socio-symboliques qui les structurent. Elle analyse également les effets multidimensionnels des modalités sociales de leur prise en charge. Quant à la troisième et dernière section, elle systématise de manière critique, et à partir des leçons issues de l'expérience du centre Kullimaaroo, les conditions et les pistes pour une mise à l'abri effective et un accompagnement holistique des survivantes de violences sexuelles.

Problématique et questionnement

Au Sénégal, il y a un décalage significatif entre l'importance démontrée de la mise à l'abri dans la prise en charge holistique des survivantes de violences sexuelles et les actions concrètes mises en œuvre dans ce sens. On le voit notamment en ce qui concerne les offres d'hébergement destinées aux adolescentes survivantes de viols ; que ces viols soient suivis de grossesse (dans un grand nombre de cas) ou non. Pour illustration, la cartographie[14] des structures d'hébergement réalisée en 2022 en répertorie uniquement vingt-huit sur l'ensemble du territoire national, dix se trouvent dans la capitale sénégalaise, tandis que dans certaines régions, comme Sédhiou, Matam, Kaffrine et Diourbel, aucun centre fonctionnel n'a été répertorié. Les centres affichaient une capacité globale d'environ 450 lits[15] au moment de l'enquête cartographique. Cette dernière a montré également que 75 % des structures d'hébergement sont mis en place par des associations et des ONG, et que l'essentiel de leur financement provient de leurs réseaux de coopération internationale. L'État ne finance que ses propres centres, appelés centres de premier accueil (CPA). Il n'y a pas de financement offert par les collectivités territoriales (départements et communes) non plus. Il faut ajouter que, même lorsque les centres existent, très peu d'adolescentes les connaissent. En effet, l'enquête sur les perceptions (*cf. infra*) a révélé une certaine méconnaissance (touchant 83,8 % des participantes) des centres d'accueil et d'hébergement et de leur rôle dans le dispositif d'accompagnement des survivantes de violences sexuelles. Cette méconnaissance des ressources est encore plus exacerbée chez les adolescentes non scolarisées par rapport à celles scolarisées (respectivement 92,8 % contre 82,7 % de l'échantillon). La différence d'information entre les deux groupes rappelle, entre autres, la nécessité d'une approche intersectionnelle pour mieux comprendre les spécificités, mais également la nécessité d'une politique d'accompagnement holistique permettant de vulgariser les réponses socio-institutionnelles et/ou communautaires pour faire face aux violences sexuelles.

La situation décrite montre que, malgré les efforts entrepris pour la reconnaissance juridique et pour le renforcement de la sensibilisation sur les violences sexuelles au Sénégal, les dispositifs de mise à l'abri des survivantes demeurent largement insuffisants, fragmentés et inégalement répartis dans le pays. Les structures d'accueil existantes reposent majoritairement sur des logiques humanitaires

13 La Casamance connaît depuis le début des années 1980 un mouvement de revendications indépendantistes qui s'est traduit par des affrontements armés causant des milliers de morts et blessé·e·s, des déplacé·e·s internes, des réfugié·e·s, des villages abandonnés, etc. (Awenengo-Dalberto, 2008). Notons également que ce conflit est le lieu de diverses formes de violences sexuelles à l'encontre des femmes qui demeurent, à ce jour, peu rapportées (Amnesty International, 2003).

14 https://laspad.org/wp-content/uploads/2023/04/HIRA.22-Notes-de-politique-CARTO.pdf

15 Le rapport sur la cartographie rappelle la nécessité de penser ce nombre de lits en lien avec la population qui pourrait y recourir, c'est-à-dire les adolescentes de 10 à 19 ans qui, en 2021, étaient au nombre de 1 844 868 (ANSD, 2021).

ou médicales ; ainsi, les modèles de prise en charge qu'elles proposent ne problématisent que très marginalement les dimensions sociales, culturelles et politiques des processus de vulnérabilisation. Sans compter avec le fait qu'elles participent à reproduire les rapports sociaux de pouvoir inégalitaires, notamment entre les institutions et les survivantes de violences sexuelles. Cette timidité des efforts pour endiguer ces violences spécifiques ainsi que leurs désastreux effets sur la vie des adolescentes est liée aux contraintes d'un contexte social marqué par la précarité économique, la prégnance des normes patriarcales, la persistance des stéréotypes sexistes, la stigmatisation sociale et la faiblesse déjà évoquée des services publics d'accompagnement. S'y ajoute que les violences sexuelles sont assez peu étudiées et documentées scientifiquement au Sénégal. Outre des articles de presse consacrés à des viols sur des enfants (souvent traités comme des faits divers qui occupent de manière éphémère l'espace public médiatique), il y a dans le pays très peu de recherches donnant directement la parole aux adolescentes survivantes[16] de violences sexuelles. D'une certaine façon, l'accompagnement holistique de ces survivantes, en particulier leur mise à l'abri, constitue au Sénégal une sorte d'angle mort, autant dans le dispositif de prise en charge des violences sexuelles que dans les programmes de recherches scientifiques.

Dans un tel cadre, comment penser des formes alternatives, situées, inclusives et adaptées de mise à l'abri, qui répondent aux besoins urgents spécifiques de prise en charge holistique des survivantes tout en respectant leurs droits, leurs capacités d'agir et la complexité de leurs parcours ? Pour répondre à cette question, il importe, d'une part, d'écouter les premières concernées à propos de leurs trajectoires et des enjeux et défis de leur accueil dans des centres dédiés. D'autre part, il est crucial d'explorer et de valoriser les expériences, les savoirs et les savoir-faire locaux ; lesquels, en raison de leur ancrage sociohistorique, se révèlent féconds de pistes d'innovations communautaires pouvant inspirer la mise en place de dispositifs de mise à l'abri repensés. C'est un tel travail, aux implications et incidences complexes, qui a constitué le cœur de l'étude monographique effectuée au centre Kullimaaroo, et dont les résultats sont exposés et discutés ici.

Il faut souligner qu'au moment où le projet de recherche a été mené, le centre Kullimaaroo était le seul centre d'hébergement fonctionnel dans la région naturelle de Casamance, et qui offrait un accompagnement tenant compte du nexus VSS/SSR, avec un dispositif permettant d'accueillir des survivantes dont la grossesse était une conséquence directe des violences sexuelles subies. Le centre était de ce point de vue un important partenaire de la recherche-action HIRA. Le choix de ce centre est également justifié par le fait qu'il se positionne comme une « organisation apprenante » dont les équipes de gestion et d'animation manifestent un intérêt soutenu pour le partage de savoirs, l'introduction de pratiques centrées sur les survivantes, la mise en réseau avec d'autres centres et organisations pertinentes, etc.

L'objectif principal de cette étude monographique a été de mettre en exergue les récits, les points de vue et les perspectives des adolescentes (résidentes ou anciennes résidentes) accueillies au centre afin de contribuer à problématiser la nécessaire (ré)invention de la mise à l'abri des survivantes de violences sexuelles au Sénégal. Leurs voix ont été accompagnées par celles de l'équipe du centre ainsi que par celles des multiples acteur·rice·s impliqué·e·s de par leur fonction, leur position sociale et/ou leur engagement communautaire. Les données recueillies ont été mobilisées et analysées pour répondre à la question principale de recherche : en quoi le « modèle » du centre Kullimaaroo peut-il inspirer la (ré)invention de la prise en charge holistique des survivantes de violences sexuelles au Sénégal, en particulier les adolescentes ? Répondre à cette question a impliqué d'explorer les questions subsidiaires suivantes :

- Comment le continuum des violences structure-t-il les récits, les représentations et les pratiques sociales autour des violences sexuelles (points de vue des premières concernées et points de vue des personnes impliquées dans leur prise en charge) ?

16 Nous utilisons le terme «survivante» par souci de cohérence avec le processus d'empouvoirement et l'agentivité des premières concernées. Le terme «victime» demeure pertinent pour le parcours judiciaire.

- En quoi les expériences (et les perspectives sur celles-ci) des adolescentes accueillies au centre Kullimaaroo éclairent-elles les enjeux et les défis de la mise à l'abri des survivantes de violences sexuelles au Sénégal ?
- Sur quels savoirs et savoir-faire se fonde la prise en charge des survivantes de violences sexuelles au centre Kullimaaroo ?
- Comment envisager la valorisation, la durabilité, la capitalisation et la reproductibilité de ces savoirs et savoir-faire ?

Posture de recherche, terrain et méthodes

Cette recherche se fonde sur une posture théorico-épistémologique que l'on peut qualifier de féministe intersectionnelle. L'intersectionnalité fait référence pour nous à un cadre d'analyse de la simultanéité (Pelak, 2007) et de l'interconnexion des identités sociales, des possibilités et des oppressions. En tant que tel, elle rend possible la visibilisation et la prise en compte de ce qui, se produisant ou se constituant aux intersections entre le genre et les autres catégories que sont la « race »[17] , la classe, l'ethnie, la langue, entre autres, contribue à faire comprendre le vécu des sujets sociaux. Sous ce rapport, l'intersectionnalité invite à ancrer les analyses dans les contextes et à tenir en importance la complexité des articulations sociales qui participent à déterminer et à structurer les réalités sociales étudiées. Ceci est particulièrement pertinent dans le cas de cette recherche lorsque l'on considère la nature socialement et politiquement complexe de la problématique à laquelle elle se dédie.

Les ouvrages *Civil Wars* de June Jordan (1981), *Women, Race and Class* d'Angela Davis (1983) et *Sister Outsider* d'Audre Lorde (1984), en raison de leurs profondes incidences épistémologiques, sont en général présentés comme ceux ayant « ouvert la voie de ce que l'on connaîtra plus tard sous le nom d'intersectionnalité » (Collins, 2012, p. 59). On peut leur adjoindre l'important travail d'Awa Thiam qui, avec son ouvrage *La Parole aux Négresses* (1978), ramène les voix des Africaines au centre des débats en explorant les questions de sexisme, de racisme, de classisme (Kane, 2021). Toutefois, on attribue la proposition du terme intersectionnalité à Kimberlé Crenshaw avec notamment son article *Mapping the Margins* (1991), résultat d'une recherche auprès de femmes survivantes de violences conjugales qui étaient, à l'époque, accueillies dans des refuges à Los Angeles[18].

Dans les contextes de cette recherche à Ziguinchor, la perspective féministe intersectionnelle adoptée s'est traduite et matérialisée, entre autres, dans les dynamiques horizontales créées avec les différentes personnes-ressources, la réflexivité entourant la conception et la révision des outils de collecte des données, la collaboration avec l'équipe du centre Kullimaaroo pour le recrutement des participant·e·s, le processus de collecte des données (langues utilisées, types de questions, attention accrue aux ressentis des survivantes, sensibilité aux socio-spécificités et aux différences de trajectoire des participant·e·s, etc.). En reprenant à notre compte la complexité heuristique (Collins & Bilge, 2016) de l'idée de l'imbrication des oppressions, notre démarche de recherche s'est attachée à rendre compte des expériences des adolescentes survivantes de violences sexuelles ainsi que de l'accompagnement (en termes de portée, effets, enjeux, défis, limites, durabilité, etc.) qui leur est offert. Dans cette optique, notre recherche s'est intéressée aux processus variés de marginalisation et de fragilisation sociales auxquels les adolescentes sont confrontées, mais aussi aux caractéristiques et aux logiques (incluant les croyances et les représentations) des services que leur propose le centre Kullimaaroo, compte tenu de leurs spécificités. De la sorte, nous nous voulions soucieux de « prendre

17 Les guillemets servent, ici, à rappeler que la « race » comme catégorie n'existe pas. Nous faisons donc plus référence à l'idée de racialisation, comme processus.

18 Dans ce travail, l'autrice définit l'intersectionnalité comme « [...] *a conceptualization [...] that attempts to capture both the structural and dynamic consequences of the interaction between two or more axis of subordination. It specifically addresses the manner in which racism, patriarchy, class oppression and other discriminatory systems create background inequalities that structure the relative positions of women* » (Crenshaw, 2000, p. 8). Notre traduction : « une conceptualisation [...] qui tente de saisir les conséquences structurelles et les dynamiques de l'interaction entre deux ou plusieurs axes de subordination. Elle aborde spécifiquement la manière dont le racisme, le patriarcat, l'oppression de classe et d'autres systèmes discriminatoires créent des inégalités de fond qui structurent les positions relatives des femmes ».

en compte toutes les autres formes composites, quotidiennes, de la domination » (Crenshaw & Bonis, 2005, p. 50) qui, à travers ses déclinaisons multiples, concourent à la vulnérabilisation des adolescentes rencontrées.

Par ailleurs, l'adoption d'une démarche intersectionnelle, en nous poussant davantage vers une perspective de recherche *bottom-up*, nous a permis de mieux rendre compte des perspectives des personnes premières concernées, d'une part. D'autre part, elle nous a amenés à accorder une attention soutenue aux rapports de pouvoir aussi bien entre les chercheur·se·s et les participant·e·s à l'enquête, qu'entre les femmes elles-mêmes (Corbeil & Marchand, 2007), qu'elles soient intervenantes (personnels, bénévoles du centre, etc.) ou résidentes. En outre, notre posture de recherche et le caractère diversement sensible des problématiques sociales des violences sexuelles que nous avons étudiées ont commandé l'adoption du principe « *Do No Harm* » afin d'encadrer la démarche éthique de notre travail, de renforcer sa pertinence (en s'appuyant notamment sur l'expertise des travailleur·se·s en première ligne) et de minimiser les effets de nos investigations sur les participant·e·s et sur leurs contextes sociaux. Ce faisant, nous avons pris en considération l'idée de « spectre des préjudices » (Mortimer et al., 2021) du fait de sa pertinence pour l'analyse des potentiels effets dommageables, individuels et collectifs causés par et dans les relations de recherche sur les terrains. Il faut enfin signaler, dans ce même registre, que le travail au centre Kullimaaroo avec les acteur·rice·s tiers s'est déroulé dans le respect des exigences en matière de collecte, d'analyse, de stockage et de traitement des données au Sénégal déterminées par le Comité national d'éthique pour la recherche en santé (CNERS)[19].

L'enquête menée sur le terrain de recherche a permis de donner la parole aux résidentes et anciennes résidentes du centre Kullimaaroo, à l'équipe de travail et aux personnes des milieux communautaires et des institutions qui y sont impliquées. En conformité aux normes de la démarche qualitative, le choix des personnes interrogées a été fait selon l'intérêt, la pertinence, la richesse de leurs expériences par rapport aux thèmes investigués et en tenant compte de la nature de leur implication (du fait de leur fonction ou de leur position sociale) dans la prise en charge des survivantes de violences sexuelles. Nous avons ainsi opté pour un échantillonnage par choix raisonné, adapté aux profils des parties prenantes à l'enquête et aux contextes de celle-ci. Au total, la recherche a réuni 19 participant·e·s, parmi lesquelles 10 survivantes : résidentes (7), anciennes résidentes (3). Les 9 autres personnes étaient 3 membres de l'équipe du centre (infirmière, assistante sociale, chargée de communication), 2 *bajenu gox*[20], 1 imam, 1 psychiatre, 1 chef de quartier, 1 agent de l'Action éducative en milieu ouvert (AEMO). Des discussions informelles ont, en outre, mobilisé différents membres de l'entourage de certaines adolescentes. Ces discussions ont permis de renforcer la compréhension contextuelle des récits des adolescentes. Au total, 3 guides d'entretien semi-directifs ont été élaborés à l'intention des 3 catégories de participantes : les résidentes et anciennes résidentes (ainsi que leur entourage accessible), les employées du centre et les acteurs tiers impliqués dans le travail du centre. Cette dernière catégorie englobe les leaders et relais communautaires, les professionnels de la santé et d'autres structures de l'État prenant part à la prise en charge des VBG en général. À ces outils s'ajoute une grille d'observation participante qui a permis de nous informer sur les logiques de fonctionnement du centre, sur les interactions entre le centre et son écosystème, ainsi que de mieux saisir les dynamiques internes au centre.

La collecte des données a démarré avec une phase d'exploration préalable, puis d'observation d'une durée de six mois, qui ont précédé la phase de réalisation des entretiens qualitatifs. Les deux premières phases ont permis des discussions informelles avec les résidentes et les travailleuses, une participation aux activités de groupe comme les discussions animées par l'assistante sociale du centre et une sage-femme (externe), des réunions hebdomadaires d'attribution des tâches ménagères, des activités de jardinage, de couture, entre autres. Cette période d'observation était nécessaire non seulement comme partie intégrante du travail anthropologique entrepris, mais aussi pour saisir les dynamiques et les enjeux potentiels. À ce sujet, les *focus group* prévus avec les adolescentes survivantes ont été annulés après la participation à des discussions de groupe qui ont permis de

19 Un certificat d'éthique a été délivré par le CNERS pour mener cette recherche. Pour de plus amples informations sur les exigences éthiques en question, se référer à https://www.cners.sn/

20 « Les *Bajenu Gox* participent activement au développement communautaire par la mobilisation sociale principalement pour la santé maternelle et néonatale, mais aussi pour les droits de l'homme et l'égalité des sexes. » (Diop et al., 2021, p. 106)

comprendre le risque que des *focus group* produisent des situations de *second hand trauma* du fait des expériences partagées et pouvant occasionner du stress, de l'anxiété chez les participantes qui auraient été exposées aux récits d'autres survivantes[21]. De ce point de vue, choisir de ne pas faire de *focus group* était une façon de ne pas nuire aux personnes avec lesquelles nous avons travaillé et de demeurer en cohérence avec les principes éthiques qui ont encadré notre recherche.

Le travail de terrain effectué a, bien entendu, connu certaines difficultés inhérentes à la recherche qualitative, comme les contraintes d'accès aux contextes d'étude et à certain·e·s informateur·rice·s ou les défis de la gestion des relations enquêteur·rice·s/enquêté·e·s. Ces difficultés ont été renforcées par le caractère sensible et socialement chargé de la problématique des violences sexuelles et de leurs effets sociaux. La collecte des données sur les expériences des concernées (dans leur diversité) a exigé de se confronter à la gestion des tabous, à la peur de la stigmatisation, aux jugements stéréotypés, etc., sans compter les enjeux de la gestion permanente du risque de réactivation des peines et des douleurs (chez les survivantes en particulier). On peut ajouter à cela les considérations liées à la sécurité des personnes accueillies dans le centre visité (de même que celle des personnes qui y travaillent) et la gestion du discours institutionnel et politique sur la prise en charge des survivantes de VBG au Sénégal. Malgré tout, un effort constant de réflexivité critique vis-à-vis de nos postures et démarches, des capacités d'adaptation, une volonté de conformité à l'éthique de la recherche scientifique, de la flexibilité méthodologique, de l'empathie, de la patience, entre autres, nous ont permis de négocier les relations de recherche et d'arriver à collecter les données nécessaires aux analyses proposées dans la partie suivante qui présente et discute les résultats de la recherche.

Résultats et discussions

Cette partie montre que la mise à l'abri des adolescentes survivantes de violences sexuelles constitue un objet social complexe à penser au cœur des politiques et des dispositifs de prise en charge holistique des effets matériels et immatériels de telles violences, particulièrement dans les contextes marqués par la prégnance des normes patriarcales et un accès limité aux ressources. Basées sur un travail de croisement critique entre les récits des adolescentes concernées, les pratiques sociales et institutionnelles autour des violences sexuelles dont elles sont victimes et les enseignements issus des observations à propos des dispositifs de prise en charge existants, les analyses proposées ici mettent en lumière les problématiques sociales et structurelles de la mise à l'abri des survivantes ainsi que les réponses locales, articulées autour de dynamiques de résilience et d'action déployées par les acteur·rice·s de terrain à Ziguinchor. Les analyses montrent en quoi l'accompagnement holistique des adolescentes accueillies au centre Kullimaaroo repose sur des savoirs et des pratiques dynamiques et innovants, ancrés dans l'écosystème complexe des parties prenantes aux violences sociales et à leur prise en charge. Les résultats sont exposés et discutés de manière à permettre de mieux saisir la complexité des dynamiques d'inégalité, de pouvoir, de violence et de victimisation/revictimisation, etc., ainsi que celle de leurs articulations dans les trajectoires de vie des adolescentes concernées. L'objectif est de mieux faire ressortir (pour les envisager de manière plus pragmatique) les enjeux et les défis de la prise en charge holistique et transformationnelle des survivantes de violences sexuelles.

21 Il est important de noter que les équipes de recherche peuvent être également concernées par ce type de trauma. « Des symptômes physiques et une détresse émotionnelle ont été signalés comme des conséquences de la recherche sur les violences sexuelles. Les réactions émotionnelles les plus courantes sont la colère, la culpabilité et la honte, la peur, les pleurs, la tristesse et la dépression. Certains symptômes décrits par les chercheurs sont plus évocateurs d'un stress traumatique secondaire, par exemple les cauchemars, la peur, la colère, l'irritabilité, les pensées intrusives et les difficultés de concentration. » (Coles et al., 2014, traduction libre)

Aperçu du centre Kullimaaroo

Désignant « arc en ciel » en mandingue[22], le centre Kullimaaroo a été créé en 2015 à Ziguinchor, dans le sud du Sénégal, par la Plateforme des femmes pour la paix en Casamance (PFPC)[23]. Sa mission initiale de soutien aux femmes et aux filles affectées par le complexe conflit casamançais a progressivement évolué de la « gestion des conséquences de la guerre » (Niang, 2021, p. 130) à l'accompagnement des survivantes des violences sexuelles, lesquelles proviennent essentiellement des zones comme Sédhiou, Ziguinchor, Kolda, leurs environs et parfois au-delà. On s'est retrouvé avec « une nouvelle cible que sont de jeunes adolescentes et enfants qui se retrouvent avec une grossesse après avoir été victimes de violences sexuelles. Donc, il fallait répondre aux exigences de cette nouvelle cible et les intégrer parmi les bénéficiaires » (extrait d'entretien avec une membre de l'équipe de Kullimaaroo). Le centre Kullimaaroo permet ainsi de couvrir un besoin essentiel dans la zone en contribuant à combler le désert[24] en matière de ressources pour accompagner les femmes et les adolescentes survivantes de violences sexuelles impactant leur santé sexuelle et reproductive et leur vie sociale.

En termes de structuration, on constate que la gouvernance du centre Kullimaaroo est étroitement liée à celle de la PFPC, dont le centre constitue un des projets. Au moment de l'enquête, le conseil d'administration de la plateforme et le bureau exécutif étaient les instances responsables et de décision du centre[25]. Le conseil d'administration de la plateforme est composé de 24 personnes dont des membres de la société civile et des représentantes des organisations membres. Le bureau exécutif regroupe également plusieurs personnes, dont la présidente du conseil d'administration, la secrétaire générale, la secrétaire générale adjointe, la trésorière, la trésorière adjointe et les représentantes. La gestion opérationnelle du centre est davantage une prérogative de la commission justice et droits humains de la plateforme qui supervise et appuie l'équipe fonctionnelle.

De manière générale, le référencement au centre Kullimaaroo se fait à travers le réseau des *Bajenu Gox*, les dirigeantes de discussions de la plateforme, les agents de l'AEMO ou du centre de premier accueil (CPA), les structures sanitaires, les relais et leaders communautaires, etc. Au moment de cette recherche, les résidentes accueillies au centre Kullimaaroo étaient âgées de 13 à 19 ans et avaient toutes vécu des violences sexuelles (dont des viols, des attouchements et d'autres types d'agressions) à différents moments de leur vie. Pour beaucoup d'adolescentes, la première fonction d'une structure d'hébergement est de faire cesser la violence et de permettre de les extraire de la situation vécue. Ceci est d'autant plus important quand on sait que la majorité des viols rapportés lors de l'enquête sont commis par des personnes de l'entourage proche (famille, voisinage, milieu scolaire, etc.). L'hébergement au centre Kullimaaroo permet donc de mettre en sécurité les « adolescentes qui ont été victimes de viol dans le cadre familial. […] Avant que Kullimaaroo ne soit créé, on s'appuyait sur les familles pour ce type d'accueil. Avec le centre c'est beaucoup plus facile de coordonner tout ce qui est soin et suivi » (extrait d'entretien avec un professionnel de santé mentale qui travaille avec le centre). L'équipe du centre et ses partenaires offrent l'accueil, l'écoute, l'hébergement et la prise en charge médicale des survivantes de violences. Elle propose également un suivi psycho-traumatique, de l'accompagnement juridique (avec l'aide de l'Association des juristes sénégalaises [AJS] pour les majeures et de l'AEMO pour les mineures), la réintégration sociale et scolaire et des activités d'autonomisation économique. Les anciennes résidentes ont également accès aux services liés à la réintégration sociale.

Outre les activités destinées directement aux résidentes et anciennes résidentes, l'équipe du centre Kullimaaroo et ses partenaires organisent régulièrement des activités de sensibilisation sur les violences sexistes et sexuelles dans toute la région de Casamance grâce notamment à l'implication de membres de la PFPC. Il est important de noter que le centre Kullimaaroo comble des besoins de

22 Une langue nationale au Sénégal, principalement parlée dans le sud du pays.

23 La Plateforme des femmes pour la paix en Casamance, qui réunit actuellement plus de 200 organisations, a été fondée en 2010 à « l'occasion du 10e anniversaire de la Résolution 1325 [avec pour] objectif de réunir toutes les organisations féminines (associations, ONG, Groupements de promotions féminines et Groupements d'intérêts économiques) qui travaillent pour la paix et la promotion de l'autosuffisance des femmes en Casamance, afin de parler d'une seule voix et d'avoir plus de poids aux niveaux national et international dans le processus de paix. » (Niang, 2021, p. 133).

24 Cf. la cartographie des structures d'accueil citée plus haut.

25 Il faut noter que l'organigramme était en cours de révision durant la période de l'enquête.

mise à l'abri particulièrement lorsque les structures institutionnelles se retrouvent limitées par des règlements internes laissant à la marge certaines catégories de survivantes. Les propos de K., qui s'est retrouvée dans une impasse du fait de son âge, sont illustratifs de cela :

> Quand mon frère a appris la grossesse, il m'a dit de quitter la maison et de retourner au CPA où j'étais quand j'avais fugué il y a deux ans. Au CPA, on m'a appris que je ne pouvais plus y être accueillie puisque je suis majeure maintenant. Je ne savais plus où aller. C'est une dame qui m'a trouvée dans la rue de [mon quartier], en train de pleurer, qui m'a ramenée chez elle, elle a appelé une *Bajenu Gox* et c'est comme ça que j'ai atterri à Kullimaaroo. J'étais soulagée de voir une structure comme Kullimaaroo. Si le centre n'existait pas, j'aurais fini dans la rue. Je n'avais plus personne. (Extrait d'entretien avec K., 19 ans, résidente)

L'expérience de cette survivante permet de souligner l'apport du centre en ce qui concerne l'accompagnement en matière de soins prénataux et d'accouchement pour les survivantes. Les données recueillies montrent que le CPA, seule autre structure d'hébergement fonctionnelle à Ziguinchor durant la période de recherche, propose une offre de services très limitée lorsqu'il s'agit de besoins en lien avec le nexus VSS/SSR.

> Nous faisons appel au centre Kullimaaroo après les trois mois au CPA. Ça nous arrive d'amener directement l'enfant au centre Kullimaaroo lorsqu'elle est enceinte de six ou sept mois. Le CPA n'est pas équipé pour les suivis de grossesse ni pour accueillir les bébés. (Extrait d'entretien avec un agent de l'AEMO)

Nonobstant son important rôle dans l'accompagnement des survivantes accueillies, on ne peut parler du centre Kullimaaroo sans évoquer les difficultés financières qui l'affectent et qui sont actuellement inhérentes à toutes les structures qui, au Sénégal, offrent un hébergement à ces survivantes, comme révélées par l'enquête cartographique évoquée plus haut. À l'instar des organisations similaires, le centre Kullimaaroo fonctionne par projet. Cela est une des conséquences de l'absence de politiques nationales (orientations fortes, stratégies et actions concrètes et pérennes) en matière d'hébergement dans le dispositif de réponses socio-institutionnelles aux violences faites aux femmes et aux filles. L'hébergement, on l'a déjà dit, constitue un angle mort, même dans un document aussi important que la Stratégie nationale pour l'équité et l'égalité de genre (SNEEG) 2016-2026, et cela malgré la reconnaissance de son importance dans le Plan d'action national de lutte contre les violences basées sur le genre et la promotion des droits humains (2015). L'absence de politiques centrées sur l'hébergement affecte globalement tout le dispositif d'accompagnement en précarisant les structures existantes et en compromettant la cohérence et l'harmonisation des services offerts[26]. C'est pour faire face à la fragilité structurelle que représente la non-prise en compte de l'hébergement dans les politiques publiques que l'équipe du centre Kullimaaroo fait preuve d'inventivité et de créativité en s'appuyant sur un vaste réseau de partenaires formels/institutionnels et informels/communautaires pour réinventer l'accompagnement holistique.

De la complexité des violences sexuelles : expériences des premières concernées

Cette section expose et analyse des données issues des expériences de violences sexuelles relatées par les premières concernées (résidentes ou anciennes résidentes du centre Kullimaaroo), leur entourage et les acteur·rice·s impliqué·e·s dans leur prise en charge. Leurs récits reflètent les attitudes et les réponses socio-familiales face aux enjeux du dévoilement des violences sexuelles, et face aux conséquences de ces violences sur les trajectoires de vie des adolescentes, ainsi que sur leur santé sexuelle et reproductive.

En effet, les témoignages des adolescentes rencontrées pendant la recherche ainsi que ceux des personnes qui les accompagnent indiquent que globalement les survivantes de violences sexuelles vivent dans une sorte de proximité familiale et sociale avec leurs agresseurs. Ces derniers ne sont

26 Le modèle de référence proposé par la recherche-action HIRA constitue une réponse à ce niveau, il se fonde sur les pratiques et expériences révélées par les différentes enquêtes menées pour construire un dispositif d'accompagnement destiné aux survivantes de violences sexistes. https://www.calameo.com/read/0059168148afc788f0d2e?page=1

en effet pas des inconnus, rencontrés au hasard, mais souvent des membres de leurs familles, des personnes de leur entourage proche, des enseignants, des maîtres coraniques, etc. Les extraits d'entretien qui suivent sont illustratifs de l'inscription générale des violences sexuelles subies dans des rapports de proximité sociale aux enjeux socio-symboliques multiples et imbriqués :

> Ma mère était partie à l'hôpital avec ma tante. J'étais seule avec les enfants à la maison. Mes frères étaient sortis. J'ai fait mes devoirs dans la chambre de ma mère. Quand j'ai fini mes devoirs et éteint la bougie, mon cousin est venu dans la chambre avec un couteau menaçant de me tuer si je faisais du bruit. Il m'a déshabillée, s'est allongé sur moi et m'a violée. (Extrait d'entretien avec A., 18 ans, ancienne résidente)
>
> J'ai été violée par le frère du mari de ma mère quand j'avais 16 ans. C'est arrivé à plusieurs reprises. Il venait dans ma chambre et menaçait de me tuer si je disais quelque chose. (Extrait d'entretien avec N., 18 ans, ancienne résidente)
>
> J'ai été violée quand j'avais 13 ans par un cousin adulte. Je vivais avec ma tante paternelle à [une autre ville]. Je lui en ai parlé et elle m'a amenée à l'hôpital. La sage-femme a fait un test de grossesse qui était négatif. Après cela, je suis rentrée au village chez mes parents. Je ne leur ai jamais parlé du viol, je ne sais pas si ma *Bajen* l'avait fait. (Extrait d'entretien avec M.,16 ans, résidente)
>
> J'ai été violée à plusieurs reprises par mon instituteur du primaire. J'avais 14 ans et j'étais en classe de CM2. Il faisait cela dans les toilettes de l'école, la salle de classe et même le dispensaire où il allait manger avec ses collègues. (Extrait d'entretien avec G.,17 ans, ancienne résidente)

Les contextes de proximité qui se révèlent à travers ces extraits sont importants à prendre en compte car ils structurent de complexes dynamiques de pouvoir entre agressées et agresseurs ; dynamiques profondément ancrées dans des enjeux matériels (dépendance économique, pédagogique, sécuritaire, etc.) et immatériels (d'ordre symbolique, culturel, psychosocial, affectif, etc.) articulés à des représentations, des logiques, des normes et des valeurs sociales. Les données recueillies montrent que les dynamiques en question s'appuient pour beaucoup sur l'usage de la force physique et sur l'intimidation (menace de mort, en particulier). Rapporté au nombre d'enquêtées, l'usage de la force physique représente dans ces contextes une singulière modalité de contrainte à la résignation. Elle semble paradoxale lorsque l'on considère le lien de confiance sociale entre les survivantes et leurs agresseurs ; mais elle peut également se comprendre par ce lien même, car la menace venant d'un proche est rendue crédible par l'accessibilité physique de la personne menacée, conséquence de la proximité sociale.

Ladite proximité impacte ainsi très sensiblement les volontés de dévoilement des violences subies, de même que les efforts de prise en charge (principalement familiale) des survivantes. Elle impacte également les décisions de recours à la mise à l'abri de ces dernières. Cela explique d'ailleurs que, dans les rares cas où elles existent, les velléités familiales de mise à l'abri des adolescentes se résument au fait d'amener les survivantes vivre ailleurs dans la famille élargie, au village par exemple. On voit bien que cela ne résout ni le problème de l'accessibilité de la survivante pour son agresseur, ni celui de l'accompagnement et de la prise en charge de la survivante. À l'évidence, la proximité sociale est problématique en ce qu'elle participe à déposséder les survivantes de leurs histoires de peines et de douleurs, mais aussi de leurs potentielles initiatives pour se relever et pour faire face à leurs agresseurs. Elle les enferme dans les logiques oppressives d'environnements sociaux qui, en privilégiant l'ordre familial et communautaire, protègent les agresseurs et étouffent les tentatives de dévoilement des agressions qui sont vues comme des menaces sur l'intégrité morale, l'honorabilité, la réputation et la respectabilité des familles et du collectif social, ainsi que sur la préservation des hiérarchies établies, etc. Dans certains cas, les concernées et leur entourage cherchent tout bonnement à éviter la lourdeur des procédures judiciaires, souvent étrangères à leurs vécus ordinaires et qu'ils perçoivent comme étant compliquées, longues, déshonorantes et socialement stigmatisantes.

Les données recueillies mettent en effet en évidence ce qui apparaît comme une contradiction entre les profondes et manifestes conséquences négatives des violences sexuelles subies et la « volonté » de l'entourage proche des survivantes et de ces dernières elles-mêmes de ne pas dévoiler publiquement les actes, et donc de ne pas dénoncer leurs auteurs, notamment auprès de la justice. Pour comprendre cet état de fait, somme toute récurrent dans beaucoup de contextes en Afrique subsaharienne, il importe de prendre au sérieux les enjeux symboliques et matériels de la proximité sociale entre les survivantes et leurs agresseurs et, ce faisant, d'envisager le non-dévoilement des violences sexuelles comme un construit social structuré autour de normes, de valeurs socioreligieuses, de rapports de pouvoir, entre autres. Le non-dévoilement des violences sexuelles est une réalité sociale complexe, déterminée par des facteurs de différents ordres qui, dans le cas de la plupart des survivantes concernées par cette recherche, se combinent et se renforcent.

En général, les facteurs socioculturels agissent en première instance en conditionnant une certaine culture de la culpabilité, de la honte et du silence. Les adolescentes avec lesquelles nous avons travaillé sont issues de contextes sociaux où le sexe et tout ce qui s'y rapporte, en particulier les violences sexuelles, sont frappés de tabous (aux justifications différentes d'ailleurs) contribuant à les effacer du visible et de l'audible public. Ces tabous se fondent sur une certaine idée de la dignité personnelle et de l'honorabilité des familles ; ce qui contraint les survivantes au secret, lequel est envisagé comme une stratégie d'évitement de la honte qui naîtrait de l'inévitable jugement social. Cette stratégie du secret est reproduite et renforcée par les stéréotypes de genre et les croyances patriarcales. Elle trouve ses fondements dans les idéologies et les logiques de la socialisation qui assignent aux femmes et aux filles la tâche de la préservation et de la transmission de l'honorabilité des familles, notamment en leur inculquant que leur valeur sociale (finalement leur identité sociale désirable) repose sur leur « pureté » et leur réputation. Dans ces conditions, dévoiler les abus oblige à assumer publiquement de n'être plus totalement « pure » ; autrement dit, à assumer de porter et de manifester les stigmates des failles dans l'honorabilité de sa famille, de son groupe social. Dès lors, cacher les abus subis se révèle être bien plus qu'une simple pratique néfaste visiblement illogique. Il s'agit éminemment d'actualisation de modalités sociales de rapport au collectif, de mise en exécution de schèmes d'ancrage social. C'est une véritable « pratique sociale » (Shove & Pantzar, 2012) qui agit comme un des principes organisateurs déterminants de l'expérience sociale de douleur et de souffrance des survivantes.

Dans ce qu'il convient de nommer les dynamiques sociales de « silenciation » des survivantes de violences sexuelles, les facteurs socioculturels ci-évoqués sont consolidés par des facteurs économiques, psychologiques et institutionnels qui vulnérabilisent les premières concernées en produisant un contexte général de *nëpp nëppël* (Sall et al., 2024). Ce dernier s'apparente au concept « d'étouffement testimonial » (*testimonial smothering*) habituellement associé aux pratiques de « silenciation » (Dotson, 2011 ; St-Denis, 2024). Dans les contextes étudiés ici, le *nëpp nëppël* renvoie à l'imposition explicite ou implicite du silence, ainsi qu'à l'affaiblissement du sentiment de légitimité des survivantes, des témoins ou des familles à dénoncer les violences, notamment en banalisant les faits et en rejetant la faute sur la survivante (*victim blaming*), usant pour cela des ressorts d'un cadre normatif sexiste. Dans ces conditions, les adolescentes et/ou leur famille et entourage jugent le dévoilement comme « risqué[27] et dangereux » (Dotson, 2011), particulièrement dans leurs contextes d'asymétrie de pouvoirs et de ressources vis-à-vis des agresseurs. C'est pourquoi survivantes et entourage finissent par intégrer les violences comme une fatalité qui participe à la normalité de la vie sociale vue comme une histoire d'épreuves à vivre dans une sorte de digne résignation.

S'y ajoute que certaines survivantes interviewées ont fait remarquer qu'elles se voient souvent accusées d'affabulation ou d'exagération ; ce qui contribue à décrédibiliser leur parole et à les dissuader de dévoiler les abus subis. Ces situations sont aggravées par les pesanteurs patriarcales des institutions comme les services de police, de justice et/ou de santé disponibles dans leurs contextes. Conséquence de l'incorporation des évidences patriarcales, ces services se montrent institutionnellement peu sensibles, parfois aveugles, aux spécificités plurielles des violences sexuelles. Dès lors, la non-problématisation des modalités d'accueil, de sécurisation et de prise en

27 L'idée de témoignage « risqué » se retrouve aussi chez Crenshaw (1991), qui explique le « choix » du silence par des survivantes de violences conjugales racialisées dans un contexte états-unien majoritairement blanc.

charge des survivantes, surtout lorsqu'il s'agit d'adolescentes, influence le fait que ces dernières ne se tournent pas systématiquement vers lesdits services. Par ailleurs, quand des faits sont dénoncés, les survivantes sont exposées à des procédures judiciaires standardisées qui ne prennent pas toujours en compte les enjeux socio-spécifiques des violences subies. Cela occasionne des peines en plus, sans compter l'amplification de la stigmatisation et de l'isolement social ; avoir affaire à la justice (quel que soit le motif) n'étant pas toujours bien vu dans les contextes sociaux sénégalais.

La contrainte liée au non-dévoilement des violences sexuelles maintient l'impunité des agresseurs et prive les survivantes de la possibilité d'avoir un accompagnement adéquat et holistique. Dans certains cas, elles sont totalement exclues de la décision de non-judiciarisation des violences subies considérées, qu'elles peuvent être, comme des objets de la mécanique de reproduction sociale. C'est le cas, entre autres adolescentes, de A. qui a accouché quelques jours avant l'entretien qu'elle nous a accordé. Elle révèle : « Je suis venue à Kullimaaroo parce que j'étais enceinte. Un cousin m'a violée. Ma mère voulait porter plainte contre lui, mais ma grand-mère lui a demandé de ne pas le faire. » (Extrait d'entretien avec A., 15 ans, résidente.) Cette sorte de réticence sociale à considérer les survivantes comme sujets de leur vie indique qu'il importe de prendre en compte les effets de la marginalisation des voix des adolescentes ; marginalisation à penser à l'intersection du jeune âge, du manque d'autonomie (économique et sociale) et du manque de pouvoir qui caractérisent celles mises à l'abri dans le centre Kullimaaroo au moment de cette recherche.

Les analyses faites des réactions familiales, ainsi que de celles de l'entourage social des adolescentes, vis-à-vis du dévoilement des violences sexuelles traduisent un certain assujettissement aux dynamiques profondes qu'impose ce qui apparaît comme une « culture du viol » (Renard, 2018). Tout comme le non-dévoilement des violences et la non-dénonciation des agresseurs, la culture du viol est socialement construite. Des expériences des survivantes avec lesquelles nous avons travaillé, l'on peut comprendre que cette « culture du viol » se fonde sur les ressorts systémiques de l'institutionnalisation de rapports sociaux de genre inégalitaires propre aux contextes patriarcaux. Ces ressorts sont, entre autres, la banalisation (compréhension, justification et occultation) des violences sexuelles, le *victim blaming* et l'impunité des agresseurs. Ils sont articulés et agissent de manière systémique, fonctionnant bien au-delà des penchants, privilèges, désavantages, croyances ou discours individuels, et confirmant, en cela, Noémie Renard qui soulignait dans une entrevue de 2019 que « les violences sexuelles naissent du fonctionnement de la société [patriarcale], de la façon dont la société [patriarcale] est structurée[28] ».

La banalisation des violences sexuelles qui affectent les adolescentes que nous avons interviewées et la mise en doute de leur parole sont ancrées dans des construits sociaux qui normalisent la domination masculine. Ces construits font, d'une certaine façon, procéder les violences sexuelles subies de la conformation attendue aux normes sociales de virilité et de masculinité, laquelle demeure uniquement pensée en référence aux standards et critères de la « masculinité hégémonique » (Connell, 2024). Dès lors, se mettent en place des dynamiques de tolérance sociale des abus sexuels dont l'implicite graduation socialement conçue[29] conduit à un effet explicite de dilution de la perception collective de la gravité.

Cette tolérance sociale est renforcée par le *victim blaming*, mécanisme social qui produit la déresponsabilisation des agresseurs et la culpabilisation des survivantes. Le principe de fonctionnement de ce singulier mécanisme est simple : l'habillement, le comportement, la présence dans un lieu donné des adolescentes, etc., sont mobilisés comme des « excuses de provocation » suffisamment fortes pour justifier les violences sexuelles, souvent au nom des normes masculinistes hégémoniques. D'une certaine manière, ces éléments semblent faire vivre aux agresseurs des épreuves de virilisation et des rites de masculinisation ; autrement dit, ils les mettent face à des rites patriarcaux d'ancrage social. C'est ce qui explique, peut-être, que la mise en œuvre du *victim blaming* transcende les survivantes elles-mêmes. L'opprobre est aussi jeté sur les mères, et par extension sur les familles, dont les filles ont été sexuellement agressées. On leur reproche d'avoir failli à leur rôle de protectrices ou encore de n'avoir pas transmis les « bonnes » valeurs sociales. On le lit assez

28 https://www.revuepolitique.be/combattre-la-culture-du-viol/

29 L'insistance lourde n'est pas la même chose que le harcèlement, qui n'est pas la même chose que l'attouchement, qui n'est pas la même chose que le viol (encore faut-il le prouver), qui n'est pas la même chose que….

nettement dans les propos de cette survivante : « Ma mère, qui était la seule personne à me croire quand j'ai dit que le violeur était le frère de son mari, a été répudiée. Son mari a prétexté que *séen wërsëk yi andu* ñu[30]. » (Extrait d'entretien avec N., 18 ans, ancienne résidente.) Ici, très clairement, la perpétuation de l'agression sexuelle est dissociée de la volonté criminelle de son auteur.

La banalisation des violences sexuelles et la culpabilisation des victimes conduisent à l'impunité des agresseurs et à la revictimisation des agressées. Selon les expériences des adolescentes du centre Kullimaaroo, l'impunité en question peut, d'une part, être de fait, dans le cas notamment où les violences ne sont pas dévoilées ou lorsque l'agresseur et son entourage se contentent de nier les faits qui sont reprochés, étouffant ainsi toute tentative de dévoilement. D'autre part, cette impunité peut être la conséquence de la fuite temporaire des agresseurs, que cette fuite soit volontaire ou organisée (comme c'est souvent le cas). On le perçoit bien dans cet extrait : « Mon père a essayé de confronter le cousin qui m'a violée. Il a tout nié. Son père aussi. Après, il s'est enfui. Il n'y a pas eu de plainte. Mon enfant n'a même pas encore d'extrait de naissance. » (Extrait d'entretien avec A., 18 ans, ancienne résidente.) Les entretiens avec le personnel du centre confirment qu'il n'est en effet pas rare que les agresseurs prennent la fuite, seuls ou avec l'aide de membres de leur famille. En plus des effets du *nëpp nëppël* évoqué plus haut, les facilités de fuite peuvent être rapportées à la situation géographique de la Casamance, frontalière d'avec la Gambie et les deux Guinées. Une telle mise en rapport est d'ailleurs très pertinente si on en croit les recherches de Mbacké Leye et al. (2014), qui documentent l'impact négatif sur l'aboutissement des procédures judiciaires de la fuite des auteurs de violences sexuelles vers les pays cités.

It Takes a Village! L'accompagnement holistique comme socio-système

Les expériences partagées par les participantes à nos enquêtes cadrent, pour beaucoup, avec le continuum des violences (Kelly, 2019). Dans les récits des adolescentes, en particulier les attouchements, les harcèlements, les viols et le *victim blaming* s'analysent comme partie intégrante d'un système de continuité qui traverse et transcende leurs expériences actuelles de violences sexuelles. Chez certaines participantes, ce continuum s'exprime par l'environnement et les dynamiques patriarcales qui structurent les liens sociaux (notamment dans le cas des liens amoureux). C'est ce que l'on peut lire à travers les extraits qui suivent et qui révèlent un ensemble de stratégies mises en place par les adolescentes pour éviter une relation sexuelle non consentie :

> Même quand je refusais, il me forçait. Pour éviter cela, je prétextais un mal de tête quand il me demandait de passer chez lui et que je n'avais pas envie de coucher. C'est seulement maintenant que j'ai compris que c'était des viols… (Extrait d'entretien avec K. 19 ans, résidente)
>
> Quand je lui disais que je ne voulais pas, il se fâchait et me reprochait de « me refuser à lui ». Finalement, quand je ne voulais pas, je lui disais juste que j'avais mes règles ou que je devais faire des tâches ménagères à la maison et j'évitais d'aller chez lui. Je n'avais pas peur de lui, je voulais juste éviter les problèmes. (Extrait d'entretien avec H. 18 ans, résidente)

À l'évidence, ces négociations (Tabet, 2004 ; Deschamps, 2020) autour et ces attentes vis-à-vis du corps de l'autre et l'idée de dette sexuelle qu'elles charrient doivent être pensées à l'aune de l'asymétrie des rapports sociaux de sexe et de l'appropriation masculine du corps des femmes[31] qui en découlent. Cela réaffirme assez nettement qu'on ne peut pas aborder scientifiquement la problématique des violences sexuelles sans discuter la construction sociale de la masculinité et de la féminité, ainsi que les effets de la socialisation différenciée selon le genre, laquelle est porteuse, à plusieurs égards, de privilèges et d'oppressions.

30 Cette expression wolof peut être traduite comme suit : « Nos destinées ne sont pas compatibles. » Pour beaucoup, c'est un constat qui a un effet souvent « définitif ». Son usage, dans ce contexte, peut être considéré comme une façon de « sortir » des liens du mariage avec la mère de la survivante.

31 « À qui appartient le corps des femmes » : https://equipop.org/conversation-avec-fatou-sow-cycle-feminismes-et-sante/

En matière d'accompagnement des survivantes de violences sexuelles, la démarche de prise en charge holistique est, en général, vue comme la plus souhaitable. Elle repose sur un suivi global, intégré et, surtout, centré sur les survivantes qui sont considérées comme étant affectées, dans leur globalité : les dimensions individuelles (santé mentale et psychique, intégrité physique, etc.) et les dimensions d'ancrage social (ressources, rapports de pouvoir, sécurité, croyances, représentations, etc.) comprises, par leurs expériences de violence sexuelle. Dans cette perspective, la prise en charge holistique repose sur des logiques de partenariats multiacteurs et intersectoriels permettant de faire travailler les parties prenantes en réseau avec comme objectif d'éviter des ruptures dans le parcours d'accompagnement et l'exposition possible des adolescentes à des situations susceptibles de les revictimiser.

Au centre Kullimaaroo, le modèle d'accompagnement des survivantes visé est celui du *One stop center* ; un type de structure dans lequel tous les volets d'un accompagnement holistique des survivantes de violences sexuelles sont rendus disponibles au sein du même site. D'après nos enquêtées, un tel modèle prend en charge de manière plus impactante les défis matériels et immatériels de la mise à l'abri des adolescentes. Toutefois, malgré la volonté holistique des responsables interrogées, tous les services ne sont pas offerts dans le centre. En effet, « l'offre de services est calée sur les moyens dont nous disposons. On n'a pas tout à l'interne. On est obligé d'aller vers d'autres structures, de travailler avec des ressources humaines externes pour pouvoir apporter toute l'aide nécessaire à nos pensionnaires. » (Extrait d'entretien avec une membre de l'équipe de Kullimaaroo). S'y ajoute que le centre ne dispose que d'une petite équipe accompagnante composée d'une sage-femme, d'une assistante sociale et de monitrices[32].

Ces difficultés, ainsi que la complexité (sur les plans psychologique, social, physique, médical, etc.) des situations sociales des adolescentes accueillies et de l'accompagnement qui doit leur être fourni, expliquent l'importance pour l'équipe du centre Kullimaaroo de s'appuyer sur un vaste et solide réseau de partenaires institutionnels et communautaires. À ce sujet, les données recueillies sur le terrain permettent de dire que les synergies construites à travers l'implication collective et diversifiée des partenaires forment un véritable socio-système dynamique autour de la mise à l'abri des survivantes (résidentes comme ex-résidentes) accompagnées par le centre. La notion de socio-système permet ici, d'une part, d'exprimer les logiques d'interdépendance qui traversent et structurent les multiples « champs[33] » mobilisés par l'accompagnement des survivantes dans le centre : les adolescentes elles-mêmes (dans leur globalité), le centre et ses offres de service disponibles, les organisations tierces (organisations de la société civile, organisations communautaires de la base, etc.), les institutions médicales et judiciaires, les réseaux communautaires, les croyances, les représentations et normes sociales, les politiques publiques, entre autres. D'autre part, cette notion permet d'expliciter comment l'enchâssement des pratiques sociales issues des différents « champs » identifiés fait émerger des savoirs et des savoir-faire qui bâtissent des réponses holistiques, socialement ancrées et grandement impactantes dans l'accompagnement des adolescentes qui résident à Kullimaaroo.

L'implication de partenaires diversifiés, (institutionnels ou non, formels et informels, endogènes et exogènes, etc.) dans le parcours de mise à l'abri des survivantes accueillies au centre Kullimaaroo, permet très nettement d'atténuer les effets néfastes de la pénurie de ressources humaines et matérielles. L'exemple de la prise en charge psychologique est intéressant à relever à ce sujet. Ici, l'hôpital est un partenaire stratégique important. L'engagement du psychiatre permet de proposer un service qui autrement ne serait pas disponible au sein du centre. Ceci est d'autant plus important quand on sait que le suivi psychologique est un élément primordial de l'accompagnement des survivantes en raison de l'impact des violences sexuelles sur la santé mentale. Mais les besoins en la matière dépassent les possibilités offertes par l'hôpital où les soignants, en dépit de leur volonté manifeste, ne peuvent organiser que quelques journées de consultation par trimestre.

32 Dans le cas d'un *One stop center*, l'on retrouverait également des psychologues, des gynécologues, des pédiatres, des éducatrices, etc.

33 Nous entendons ici cette notion de champ comme renvoyant à des ensembles constitués de corps, de points de vue (système de représentations et de valeurs) et de ressources.

> Nous avons [ainsi] l'occasion de donner la parole aux victimes. Le travail que nous faisons est l'aide à la verbalisation… Nous offrons aussi un soutien psychologique pour les aider à vivre avec le souvenir qu'elles vont devoir continuer à porter. (Extrait d'entretien avec un professionnel de santé mentale qui travaille avec le centre)

Or, le besoin de davantage de ressources, particulièrement de ressources internes, pour le suivi psychologique est fortement exprimé par les membres de l'équipe du centre et par les survivantes qui, à défaut de séances rapprochées de thérapie, disent se tourner vers l'assistante sociale quand elles ressentent le besoin de se confier. Celle-ci mobilise alors un registre de savoirs et de savoir-faire adaptés à l'écoute active des survivantes qui la sollicitent.

De manière générale, outre les membres de l'équipe du centre et les professionnels institutionnels, les partenaires communautaires engagés dans la mise à l'abri des adolescentes sont très actifs dans la sensibilisation de personnes référentes dans les communautés et se chargent de la mise en lien entre les survivantes, leurs familles et le centre Kullimaaroo. Il s'agit des *bajenu gox*, des imams, des chefs de quartier, des dirigeantes de discussions, etc. Pour ce qui les concerne, les dirigeantes de discussions sont au cœur du dispositif. En effet :

> Elles mènent des activités de sensibilisation au niveau communautaire et facilitent des prises en charge individuelles. Elles font de l'accompagnement, prennent en charge le cas jusqu'à la limite de leurs possibilités. Elles ont été identifiées et formées par la Plateforme des femmes pour la paix en Casamance sur la prise en charge des violences, l'écoute active et les procédures standards opérationnelles pour pouvoir venir en appui à toute victime identifiée dans leur localité. Ces femmes […] traitent ces cas en milieu communautaire, et si ça requiert un hébergement elles nous la réfèrent directement à Kullimaaroo. (Extrait d'entretien avec un membre de l'équipe de Kullimaaroo)

Il ressort des données recueillies que les dirigeantes de discussion constituent une sorte de première ligne d'intervention en cas de violence. D'où la pertinence de leur présence en milieu rural pour atténuer les contraintes liées à l'accessibilité des ressources de mise à l'abri. Leur rôle dans la chaîne de prise en charge, quoique non institutionnel, est reconnu et valorisé non seulement socialement, mais aussi et surtout par les structures institutionnelles qui font régulièrement appel à elles. Dans certains cas en effet, quand la police, l'AEMO, le préfet ou le sous-préfet sont au fait d'une situation de violence sexuelle, ils les appellent directement pour qu'elles interviennent, selon les membres de l'équipe de Kullimaaroo.

Les *bajenu gox* sont également très actives dans le référencement des survivantes vers le centre. Elles s'appuient sur la densité de leurs réseaux sociaux pour se tenir informées des situations de violence ainsi que sur les privilèges sociaux que leur confère le statut de *bajen* pour agir. Comme les dirigeantes de discussion, elles agissent au début de la chaîne de mise à l'abri. Mais, en plus, elles poursuivent leurs actions au sein du centre, en participant aux différentes activités, ou en proposant de l'hébergement plus ou moins temporaire (souvent dans leurs foyers), lorsque les places manquent dans le centre ou lorsque la situation l'exige. Elles plaident presque toutes pour l'amélioration des capacités du centre, ce qui permettra d'offrir des services à un plus grand nombre de survivantes, de diversifier les possibilités actuelles et de réduire la pression sur les partenaires bénévoles.

> Le centre Kullimaaroo est un centre qu'on doit renforcer, qu'on doit agrandir. Construire d'autres bâtiments pour accueillir beaucoup plus de monde. On connaît son utilité nous qui sommes en contact direct avec les communautés, qui connaissons ses maux. (Extrait d'entretien avec une *bajenu gox*).

Dans l'écosystème du centre, l'on retrouve aussi des hommes (chefs de quartiers et imams notamment) qui, par leur statut dans leurs communautés et leur posture d'ouverture, réussissent à apporter du soutien au centre en renforçant la visibilisation de ses actions et sa légitimation. C'est le cas de ce leader dont les propos suivants sont révélateurs de la nature de leur implication dans le parcours de mise à l'abri des survivantes.

> J'oriente des gens là-bas. Je suis un haut responsable dans le comité des 35 chefs de quartiers de la commune de Ziguinchor, donc parfois si ces derniers, ou même des autorités, ont des cas de violence, ils font appel à moi. S'il y a un cas, je l'oriente là-bas. (Extrait d'entretien avec un chef de quartier)

Quant à l'imam D., un leader religieux très actif au sein et en dehors du centre, il contribue substantiellement à la vulgarisation des valeurs religieuses islamiques qui promeuvent un traitement plus égalitaire entre les sexes, ainsi que la proscription des violences à l'égard des femmes. Un élément rare qui rend remarquable son engagement contre lesdites violences est le fait qu'il fait partie des hommes qui, à Ziguinchor, participent aux mobilisations en faveur de l'avortement médicalisé, notamment en cas de viol et/ou d'inceste. Son implication semble trouver une certaine explication dans le travail que mène la PFCP en matière de formation et de mobilisation des hommes dans les luttes contre les violences sexistes dans la zone.

Du fait de leurs ancrages communautaires, de leurs statuts et des types de reconnaissance sociale qui fondent leur légitimité, les *bajenu gox*, les dirigeantes de discussion, les imams et les chefs de quartier engagés dans les parcours de mise à l'abri des survivantes de violences sexuelles jouent un rôle crucial dans la réduction de la stigmatisation sociale qui peut péjorer l'action du centre Kullimaaroo et accentuer la vulnérabilisation de ses résidentes. La synergie entre ces acteurs, les membres de l'équipe du centre et les acteurs institutionnels (AEMO, hôpital, police, justice, etc.) permet au centre Kullimaaroo d'offrir aux adolescentes survivantes un accompagnement sécurisant, socialement adapté et susceptible d'avoir des effets transformateurs dans la suite de leur parcours de vie. C'est cela qui permet d'affirmer que le socio-système à l'œuvre ici est centré sur la resocialisation des adolescentes survivantes ; une finalité vue, dans une perspective systémique, comme une continuité de l'accompagnement *intra-muros* et qui reste attentive aux dimensions politiques et représentationnelles de la désocialisation occasionnée par les expériences de violences sexuelles et par leurs différentes incidences (grossesse précoce, exclusion sociale, maladie, scolarisation, vulnérabilisation économique, entre autres).

Dans des conditions marquées par de fortes contraintes de disponibilité des ressources économiques, les activités de resocialisation proposées par le centre Kullimaaroo comprennent le retour au parcours scolaire (pour les adolescentes qui étaient scolarisées), la formation professionnelle pour les autres et la sensibilisation autour des enjeux de droits et de SSR. En interrogeant les anciennes résidentes et en observant leurs activités socio-économiques, l'on perçoit clairement les effets de la volonté de continuité de la mise à l'abri par l'accompagnement *extra-muros* à la resocialisation à travers des activités d'autonomisation économique. L'analyse de nos données enseigne que cet accompagnement produit un effet significatif dans le processus d'empouvoirement des survivantes. Ceci est d'autant plus important quand on sait que la précarité financière est souvent un facteur qui oblige les mères à garder le contact avec les auteurs des violences qu'elles ont subies[34], ou encore à envisager l'arrêt des démarches de judiciarisation éventuellement entreprises. C'est ce qui amène cette ancienne résidente à confier au sujet de son agresseur : « Je voudrais qu'on le relâche. Je voudrais qu'il soit là pour s'occuper de son enfant. Personne ne s'occupe de son enfant. Sa famille ne nous aide pas. Je veux lui pardonner. » (Extrait d'entretien avec N., 18 ans, ex-résidente.) Au-delà du questionnement sur la judiciarisation qu'ils soulèvent, les propos de cette survivante traduisent un certain désarroi lié à l'expérience de la solitude dans la gestion de la parentalité, malgré l'appui du centre Kullimaaroo.

Par ailleurs, il faut mentionner que les résultats de notre recherche nous suggèrent qu'il est important de consacrer des analyses substantielles et des politiques effectives au problème de l'absence d'hébergement de resocialisation pour les survivantes pour qui, après le séjour au centre, le retour en famille n'est plus une possibilité. En effet, la famille n'est plus nécessairement un lieu de sécurité pour celles qui ont vécu des incestes et qui se retrouvent exclues. Une politique d'accompagnement

34 Cela s'observe également dans les situations de violence conjugale où la précarité financière des survivantes peut rendre difficile la séparation ou contribuer à maintenir un environnement favorable à la violence post-séparation.

devra nécessairement prendre en compte ce besoin, même si le discours social normatif impose encore l'idée que le mieux pour les survivantes (parce qu'elles sont encore des enfants) est toujours le retour dans le cadre familial.

Conclusion

Au Sénégal, le manque de structures étatiques de mise à l'abri offrant une prise en charge holistique des survivantes de violences sexuelles est criard alors même que ces types de violence y sont, comme un peu partout dans le monde, endémiques. Cette situation contribue à aggraver les effets de ces violences sur la santé physique et mentale des survivantes, de même que sur les enjeux collectifs de santé. Cette étude montre que, pour ce qui concerne les adolescentes survivantes, ce manque est encore plus préoccupant à cause des profonds impacts globaux occasionnés par les violences subies, de leur capacité d'agir limitée (résultat de l'intersection de leurs jeunes âges, leurs statuts sociaux, leurs ressources limitées, voire inexistantes, etc.), et de la place qui leur est assignée dans une société patriarcale et adulto-centrée qui minore les voix des jeunes femmes. Malgré l'urgence, l'existant, en termes institutionnels et de politiques pour faire face aux violences sexuelles et sexistes ainsi qu'à leurs effets sur les adolescentes, est largement insuffisant et les initiatives les plus impactantes émergent des dynamiques communautaires locales dont elles dépendent pour durer.

Considérant que pour la catégorie particulière des adolescentes survivantes de violences sexistes et sexuelles, un accompagnement holistique organisé autour d'une politique effective de mise à l'abri est crucial, cette recherche s'est donné pour objectif principal d'en problématiser les enjeux, défis, piliers, entre autres. Pour ce faire, elle a mis, d'une part, en exergue les points de vue des premières concernées, ainsi que leurs perspectives sur leurs expériences de violences et sur les réponses qui leur sont accessibles. D'autre part, elle a explicité et analysé les logiques et les dynamiques de mise à l'abri proposées par le centre Kullimaaroo afin d'en tirer des pistes pour penser les contours d'une prise en charge holistique, socialement ancrée.

Au terme de l'analyse des données recueillies, plusieurs éléments peuvent être retenus. Ils portent tous des implications théoriques et pratiques en ce qui concerne les problématiques de la mise à l'abri des survivantes de violences sexistes et sexuelles au Sénégal. Premièrement, les données mettent en évidence l'importance sociétale du centre Kullimaaroo. Bien que d'abord initié pour accompagner les femmes affectées par les effets du conflit casamançais, le centre s'est désormais installé comme une réponse endogène et ancrée aux besoins de prise en charge holistique des survivantes de violences sexuelles et sexistes, alors que l'essentiel de ces besoins, prioritairement la mise à l'abri des adolescentes survivantes, sont longtemps restés comme une sorte d'angle mort des politiques publiques nationales de lutte contre les violences faites aux femmes et aux filles. En cela, le centre est largement crédité de multiples impacts positifs sur les résidentes ainsi que dans son écosystème.

La reconnaissance des impacts positifs du centre Kullimaaroo tient pour beaucoup aux articulations qui y sont faites entre les savoirs et savoir-faire professionnels (mobilisant des assistantes sociales, des sages-femmes, des gynécologues, des monitrices, des psychiatres, des psychologues, etc.) et les savoirs et savoir-faire issus de compétences, connaissances et pratiques communautaires portées prioritairement par des femmes comme les *bajenu gox*. Cette reconnaissance se comprend aussi en raison de l'attention accrue donnée à la parole des survivantes et de l'ouverture du centre à l'implication, à différents niveaux, d'acteurs tiers comme les membres des structures institutionnelles, les leaders communautaires, les membres des organisations communautaires de la base et des organisations de la société civile, etc. Toutefois, comme le montre l'analyse des données collectées, le centre est confronté à de multiples difficultés, lesquelles sont amplifiées par la non-prise en compte effective et pragmatique de la question de l'hébergement et de la mise à l'abri des survivantes de violences sexuelles dans les politiques publiques nationales.

Deuxièmement, les données collectées ont permis de relever d'importantes leçons théoriques et pratiques à partir des expériences de violences sexuelles partagées par les premières concernées (résidentes ou anciennes résidentes du centre Kullimaaroo) et des récits des personnes (entourage

et écosystèmes de PEC) impliqué·e·s dans leurs parcours. D'abord, elles permettent de constater la proximité sociale entre les survivantes et leurs agresseurs. Ces derniers sont en général des membres de l'entourage familial, social, éducatif, etc., des adolescentes. Ces conditions de vie collective structurent des situations lourdes d'enjeux et de défis, relativement à la production et la reproduction des violences sexuelles. Ensuite, les enquêtes ont permis de comprendre en quoi cette proximité sociale est un des déterminants forts des dynamiques de « silenciation » des survivantes qui finissent par intégrer le non-dévoilement des faits subis comme une pratique sociale, structurée autour de valeurs, de normes et de règles de conduite. On voit d'ailleurs que dans les conditions de proximité sociale telles que décrites dans le travail, le dévoilement ou non des violences sexuelles subies cesse tout bonnement d'être une affaire individuelle pour devenir une affaire collective (généralement familiale) ; les survivantes se trouvant dépossédées de leurs histoires et de leurs expériences. Puis, les analyses faites des logiques sociales et des modalités pratiques de « silenciation » des survivantes ont montré en quoi elles construisent l'impunité des agresseurs dont les crimes sont banalisés et étouffés par assujettissement aux exigences d'un projet de société patriarcal, sexiste et sexuellement violent : une certaine « culture du viol ». Enfin, les données ont mis en lumière le processus de production sociale du continuum des violences sexuelles dont il importe de prendre sérieusement en compte les effets structurants, lorsqu'il s'agit d'offrir un accompagnement holistique aux survivantes.

Troisièmement et en dernière instance, fortes des leçons qui à partir des expériences des survivantes illustrent les conditions de production et reproduction sociales des violences sexuelles, les analyses problématisent les dynamiques de mise à l'abri du centre Kullimaaroo comme participant d'un socio-système qui intègre la complexité des violences (logiques, mécanismes, parties prenantes, etc.) et celle de leurs effets sur les survivantes et sur leurs entourages. Parce que structurée par et dans un tel socio-système, la mise à l'abri des adolescentes (résidentes comme ex-résidentes) accompagnées par le centre se construit de manière holistique et socialement ancrée. Elle se fonde d'une part sur la valorisation des liens d'interdépendance qui unissent les parties prenantes (volontaires ou non) aux expériences de violences sexuelles et, d'autre part, sur les savoirs et les savoir-faire émergeant de l'enchâssement des pratiques sociales et/ou socio-institutionnelles des acteurs (locaux ou exogènes, professionnels ou non, etc.) qui travaillent à la lutte contre les violences et leurs conséquences globales sur les survivantes.

Cependant, les résultats de cette recherche, quoique intéressants, n'épuisent pas la problématique de la mise à l'abri des survivantes de violences sexuelles au Sénégal, en particulier les adolescentes. La recherche a démontré la nécessité de documenter les enjeux et les défis de l'harmonisation des approches (humanistes, féministes, centrées sur les survivantes, sur les droits, sur la justice sociale, réparatrices, transformatrices, etc.) de prise en charge des survivantes de violences sexuelles proposées dans les structures d'hébergement, lorsqu'elles existent. Cela est d'autant plus nécessaire qu'on sait que l'inexistence de politiques publiques fortes en la matière et de balises claires pour leur mise en œuvre contribue à générer des interventions non contrôlées et parfois contre-productives pour les survivantes. En effet, on a bien vu, avec l'exemple étudié, que ce sont en général les organisations communautaires qui définissent leurs façons de faire en tenant compte des besoins et de leurs possibilités. Pourtant, la clarification et la définition partagées des approches demeurent un pan important du travail d'accompagnement des survivantes. Elles permettent une analyse de la cohérence entre les besoins de ces dernières et les services proposés, tout en renforçant la redevabilité des structures d'hébergement. Cette dimension de la problématique de la mise à l'abri des survivantes de violences sexuelles offre des pistes de recherche stimulantes. Elles pourraient critiquer et renforcer les résultats exposés et discutés ici afin de contribuer à modéliser, à partir de l'expérience du centre Kullimaaroo, un référentiel de prise en charge holistique.

En effet, la construction d'un tel référentiel qui exploite et valorise les savoirs et savoir-faire locaux en matière d'accompagnement des survivantes est, aujourd'hui plus que par le passé, une exigence de premier ordre. Elle s'impose comme un pas crucial pour espérer des avancées significatives ayant des impacts socialement pertinents dans la lutte contre les violences sexistes et sexuelles. Son adoption collective (pouvoirs publics, communautés et acteurs tiers) et sa promotion seront de puissants leviers pour ringardiser les violences sexuelles au nom d'une commune détermination

à bâtir une société plus juste. Cela se fera sans doute en mobilisant sérieusement les perspectives féministes et en (re)centrant les expériences des survivantes ; lesquelles s'avèrent nécessaires pour produire des analyses novatrices et pertinentes susceptibles d'engendrer des politiques et des réponses sociales transformationnelles qui opèrent au-delà du *statu quo* qu'impose le système patriarcal.

Bibliographie

Agence nationale de la statistique et de la démographie –ANSD. (2021). *Annuaire de la population du Sénégal, année 2021*.

Amnesty International. (2003). *Paroles de femmes casamançaises*. https://www.amnesty.org/fr/wp-content/uploads/sites/8/2021/06/afr490022003fr.pdf

Awenengo-Dalberto, S. (2008). Le conflit casamançais. Matrices, émergence et évolutions. *Revista de Politica Internationala*, XI-XII, 116-145.

CEDAW. (2017). Recommandation générale n° 35 sur la violence à l'égard des femmes fondée sur le genre, portant actualisation de la recommandation générale n° 19. https://docs.un.org/fr/CEDAW/C/GC/35

Coles, J., Astbury, J., Dartnall, E., & Limjerwala, S. (2014). A Qualitative Exploration of Researcher Trauma and Researchers' Responses to Investigating Sexual Violence. *Violence Against Women*, *20*(1), 95-117. https://doi.org/10.1177/1077801213520578

Collins, P. (2012). *Lost in translation? Black feminism,intersectionnalité et justice sociale.* Traduit de l'anglais par Martine Schaer, texte produit pour la conférence plénière du 6e Congrès international des recherches féministes francophones, université de Lausanne.

Collins, P., & Bilge, S. (2016). *Intersectionality*. Polity Press.

Connell, R. (2024). *Des masculinités. Hégémonies, inégalités, colonialité*. Payot & Rivages.

Corbeil, C., & Marchand, I. (2006). Penser l'intervention féministe à l'aune de l'approche intersectionnelle : défis et enjeux. *Nouvelles pratiques sociales*, *19*(1), 40-57. https://doi.org/10.7202/014784ar

Crenshaw, K. W. (1991). Mapping the Margins of Intersectionality, Identity Politics and Violence Against Women of Color. *Stanford Law Review*, *43*(6), 1241-1299. 10.2307/1229039

Crenshaw, K. W. (2000). Background Paper for the Expert Meeting on the Gender-Related Aspects of Race Discrimination. https://www.researchgate.net/publication/262736590_Background_Paper_for_the_Expert_Meeting_on_the_Gender-Related_Aspects_of_Race_Discrimination

Crenshaw, K. W., & Bonis, O. (2005). Cartographies des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur. *Cahiers du Genre*, *2*(39), 51-82.

Deschamps, C. (2020). Les « échanges économico-sexuels » à l'épreuve des plateformes et foules numériques. *Revue française de socio-économie*, *25*(2), 145-153. https://doi.org/10.3917/rfse.025.0145

Diop, R. A., Gassama, F. K., Sarr, S. C., Athie, C. T., Ndaw, M., & Ndiaye, S. G. (2021). La Bajenu Gox, actrice de mobilisation sociale et de transformation des normes sociales d'inégalités de genre pour une utilisation des services de santé maternelle, infantile et des adolescent·es au Sénégal. *African journal of reproductive health*, *25*(3), 105–122.

Dotson, K. (2011). Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing. *Hypatia*, *26*(2), 236-257. https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2011.01177.x

Duvoux, N., & Vézinat, N. (dir.). (2022). *La santé sociale*. PUF, coll. « La vie des idées ».

Kane, C. (2021). *La Parole aux Négresses* d'Awa Thiam : relecture d'une œuvre pionnière du féminisme africain. Études littéraires africaines, (51), 63-75. https://doi.org/10.7202/1079599ar

Kelly, L. (2019). Le continuum de la violence sexuelle. *Cahiers du Genre*, *66*(1), 17-36. https://doi.org/10.3917/cdge.066.0017

Mbacké Leye, M., Faye, A., Wone, I., Diedhiou, D., Diongue, M., Niang, K., Seck, I., Ndiaye, P., & Dia, A. (2014). Étude des déterminants de viols chez les mineurs dans la région de Kolda au Sénégal. *Santé publique*, *26*(1), 131-138. https://doi.org/10.3917/spub.137.0131

Mortimer, S., Fileborn, B., & Henry, N. (2021). Beyond Formal Ethics Reviews: Reframing the Potential Harms of Sexual Violence Research. *Australian Feminist Studies*, *36*(108), 142-155. https://doi.org/10.1080/08164649.2021.1997138

Niang, S. (2021). Un processus de paix genré ? Les limites de la mobilisation des organisations féminines pour la paix en Casamance. *Cadernos de Estudos Africanos*, 42. http://journals.openedition.org/cea/6638

Pelak, C. F. (2007). *Intersectionality*. In G. Ritzer (Ed.), *Blackwell Encyclopedia of Sociology* (Vol. 5, pp. 2395–2398). Oxford: Blackwell.

Renard, N. (2018). *Pour en finir avec la culture du viol*. Les Petits Matins.

Sall, T. L., Sakho, C. S., & Ndiaye, Nd. L. (2024). Gender-based violence and sexual and reproductive health and rights of adolescent girls in Senegal: an analysis of social control practices. *African journal of reproductive health*, *28*(8s), 176-184. https://doi.org/10.29063/ajrh2024/v28i8s.20

Shove, E., & Pantzar, M. (2012). *The Dynamics of Social Practice: Everyday Life and How It Changes*. SAGE Publications.

St-Denis, E. (2024). Les injustices épistémiques à l'ère du #MeToo : la décrédibilisation des personnes survivantes au profit du statu quo. *Psychologies, Genre et Société*, *3*. https://www.psygenresociete.org/461

Tabet, P. (2004). *La grande arnaque. Sexualité des femmes et échange économico-sexuel*. L'Harmattan.

Thiam, A. (1978). *La parole aux négresses.* Denoël-Gonthier, coll. « Femme ».

Trust Africa. (2019). Étude exploratoire sur la prévention et l'élimination des violences basées sur le genre au Sénégal. Régions de Kolda, Kédougou et Tambacounda. TrustAfrica. https://coilink.org/20.500.12592/3js9zn

World Health Organization. (2010). *Preventing Intimate Partner and Sexual Violence Against Women: Taking Action and Generating Evidence*. Geneva, WHO.

It Takes a Village! (Re)inventing Shelters for Survivors of Sexual Violence in Senegal, the Experience of the Kullimaaroo Center in Ziguinchor

Cheikh Sadibou Sakho
Anthropologist and sociologist
Université Gaston Berger (UGB), Senegal
cheikh-sadibou.sakho@ugb.edu.sn

Ndèye Laïty Ndiaye
Independent researcher, co-founder of the feminist collective JAMA
ndiayelaity@gmail.com

How to cite this paper:
Sakho, C. S., & Ndiaye, N. L. (2025). It Takes a Village! (Re)inventing Shelters for Survivors of Sexual Violence in Senegal, the Experience of the Kullimaaroo Center in Ziguinchor. *Global Africa*, (10), pp. 215-233.
https://doi.org/10.57832/qh98-d006

Received: April 24, 2025
Accepted: May 6, 2025
Published: June 20, 2025

© 2024 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Abstract

This text is a contribution to knowledge about sexual violence and its effects on the lives of survivors, particularly adolescent girls, in Senegal, based on the experience of the Kullimaaroo Center, initiated by the *Plateforme des Femmes pour la Paix en Casamance* (PFPC), in Ziguinchor. The article investigates the challenges of sheltering adolescent survivors of sexual violence. It highlights the importance of a holistic, systemic and socially rooted approach, involving various community and institutional actors. Based on a monographic work, this research documents the complexity of sexist and sexual violence in the senegalese context, the "silenciation" of survivors, the victim blaming, surrounding these social realities, and the crucial role of local initiatives such as the Kullimaaroo Center in the face of the insufficiency, absence even, of dedicated public policies. The study suggests ways of strengthening and (re)inventing unwavering support for survivors.

Keywords

Sexual violence, adolescent girls, support, holistic care, Kullimaaroo, intersectionality, Senegal

Introduction

This article is based on the results of research carried out in Senegal as part of the HIRA project "Informing, supporting, sheltering, and re-socializing"[1], carried out starting 2022, for a period of thirty-six months, within the Laboratoire d'analyse des sociétés et pouvoirs / Afrique-Diasporas (LASPAD) at the Université Gaston Berger (UGB) in Saint-Louis. The project is part of the ADOS 2020-2025 initiative by the International Development Research Centre's (IDRC). Through the funding of five innovative research projects, the purpose of this program was to contribute to the improvement of reproductive health of adolescent girls in Senegal, by promoting a better scientific understanding of the interactions between reproductive health and certain forms of gender-based violence, such as sexual violence: the gender-based violence (GBV)/adolescent sexual and reproductive health (ASRH) nexus.

As a research-action project, the HIRA project had several components, including a survey of the best practices in accompanying sexual violence[2] survivors, a mapping of shelters available to survivors in Senegal[3], a survey of adolescent girls' social perceptions/of gender-based and sexual violence and SRH issues[4], and a monographic study of the Kullimaaroo Center in Ziguinchor[5]. Other related activities accompanied the implementation of the HIRA project. These included Gender Ataya (in the form of a World Café on gender-based and sexual violence), the development of several training modules on the process of supporting survivors, and an exhibition around shelters , in addition to creative activities which engaged actors from urban cultures (graffiti, rap, slam, etc.) to help in popularizing the results of the research.

The project's greatest distinctive feature lies in its specific focus on adolescent survivors of sexual violence and their ongoing support needs, in relation to the multiple issues at stake in the VSS/SSRA nexus. The scale of such violence is indeed striking. For example, the survey on adolescent perceptions, based on a sample of 1,332 adolescent girls across Senegal's 14 regions, revealed, that 15.3% of the adolescent girls interviewed said they had experienced sexual violence such as sexual harassment, female genital mutilation (FGM), sexual molestation and/or rape. It is reasonable to assume that this proportion is underestimated, due to the usual, socially complex phenomenon of under-reporting and non-disclosure of sexual violence. In the contexts studied here, this phenomenon is strongly linked to factors such as fear of disclosure's consequences, difficulty for some teenagers to recognize sexual violence as such due to lack of information, or social/familial proximity to the perpetrators who, in many cases, use symbolic violence to ensure that their acts remain undisclosed.

In all cases, whether in the public sphere (school, workplace, etc.) or private sphere (home, entourage, etc.), sexual violence, as a form of gender-based violence (GBV)[6], primarily and specifically affects women and girls. It is defined as "any sexual act, attempt to obtain a sexual act, or other act directed against a person's sexuality using coercion, by any person regardless of their relationship to the victim, in any setting ..." (WHO, 2010). Highly under-reported (Trust Africa, 2019), such violence specifically affects adolescent girls, with long-term consequences on their lives; particularly their physical, mental, sexual and reproductive health, as well as their educational and school careers, among other major social impacts. They significantly affect adolescent girls' ability to exercise their human rights and have access to the various protections provided by children's rights in particular. This is why this type of violence is an important and urgent public health and "social health" issue (Duvoux & Vézinat, 2022).

1 The full title of the HIRA project is: "Informer, accueillir, héberger et re-socialiser: les défis sociaux et politiques de la prise en charge de la santé de la reproduction des adolescentes victimes de violences sexistes au Sénégal". For further information: https://www.hira-africa.org/projet
2 https://laspad.org/wp-content/uploads/2023/04/HIRA.22-Rapport-PRATIQUES.pdf
3 https://laspad.org/wp-content/uploads/2023/04/HIRA.22-Notes-de-politique-CARTO.pdf
4 https://laspad.org/wp-content/uploads/2023/04/HIRA.22-Rapport-ADOLESCENTES.pdf
5 https://idl-bnc-idrc.dspacedirect.org/server/api/core/bitstreams/fe0d38df-2243-4fdc-8bc6-8eb66461ed42/content
6 "This violence takes various forms, such as acts [...] that may cause or result in physical, sexual, psychological or economic harm or suffering to women, or even their death, threats of such actions, harassment, coercion and arbitrary deprivation of liberty." (CEDAW, 2017, p. 6)

While in this article the focus is on adolescent rape survivors[7], still, we are referring to sexual violence in a broad sense, enabling us to take into account the social experiences of violence against adolescent girls globally and thus think of their entrenchment in the "continuum of violence" (Kelly, 2019). Adopting the term continuum, we are attempt to "describe the breadth and variety of sexual violence [and the] large number of factors [that] affect the meaning that acts of sexual violence take on for women, and their immediate and subsequent impact" (Kelly, 2019, pp. 20-21).

In West Africa in general, and Senegal in particular, efforts over the past few decades by non-governmental organizations (NGOs), state actors and various community -based facilitators to tackle sexual violence have focused primarily on what have come to be known as "harmful practices"[8]. Although this has made it possible to address the human challenges posed by certain social practices, such as child marriage, it contributed to reducing the specific focus on gender-based and sexual violence, as well as the ways in which they can be dealt with.[9] As a reminder, Senegal has criminalized FGM since 1999, while the law against rape and child abuse was only promulgated twenty years later, after major protests by feminist and women's civil society[10]. It is therefore important to note that, despite the dramatic impacts of sexual violence on the lives of adolescent survivors, the socio-institutional and political responses to it are still very limited, and are often led and carried out by grassroots community organizations (CBOs), as for the case of most initiatives to provide shelter for survivors[11].

Though when it comes to responding to sexual violence and its consequences, sheltering is a crucial step. It is both practical and conceptual. Practical in that, on one hand, it consists of pragmatic measures designed to remove survivors from the context of their assault in order to ensure their protection and support. On the other hand, sheltering goes beyond immediate practical measures. It is a comprehensive system that includes accommodation, care, security, support and assistance towards justice and reparation, etc. In this respect, it is a complex, multi-level, multi-dimensional and multi-actor system for supporting survivors of violence towards physical, medical, psychological and social reconstruction. As a result, sheltering is generally based on a strategic, interdisciplinary and socially-rooted approach involving the joint participation of decision-makers (particularly the State and its legal and statutory departments), civil society organizations, grassroots community organizations, community leaders, care providers, the survivors and their families, among others.

This monographic study analyzes this complex field, which combines the societal effects of sexual violence on adolescent girls, inadequate socio-institutional/political responses and local initiatives to care for survivors in Senegal. The study was carried out at the Kullimaaroo Center in Ziguinchor, a unit which, although initially set up to offer support to women (widows, displaced persons, survivors of violence, etc.) affected by the "Casamance conflict"[12] has now specialized in providing support services to women and girls who are survivors of sexual violence. Focusing on the analysis of this problematic issue, this study contextually examines the knowledge, expertise and practices that underpin the specific features of the support model for survivors at the Kullimaaroo Center. In doing so, it reconstructs the theoretical and practical avenues of this "model" to discuss the ways and means they can inspire the (re)invention of holistic care for survivors of sexual violence in Senegal.

7 In Senegal, article 320 of the Criminal Code defines rape as "any act of sexual penetration of any kind committed on another person by violence, constraint, threat or surprise".

8 This description is inspired by the UN terminology used to describe the Sustainable Development Goal (SDG) 5: https://www.un.org/sustainabledevelopment/fr/gender-equality/

9 The terms "care" and "support" are used interchangeably in the text, because those involved in shelter structures speak of 'care', whereas feminist literature refers more to the idea of "support" for what it brings in the way of conscious empowerment of survivors and deconstruction of power relationships on the side of those providing support.

10 Law no. 2020-05 of January 10, 2020 criminalizes rape and child molestation with a ten- to twenty-year criminal sentence. The criminalization follows numerous campaigns (protests, awareness-raising activities, strategic advocacy, etc.) led primarily by women's rights groups, feminist groups and other human rights organizations

11 See the mapping results mentioned earlier: https://laspad.org/wp-content/uploads/2023/04/HIRA.22-Notes-de-politique-CARTO.pdf

12 Since the early 1980s, the Casamance region has experienced a movement of independence claims that has resulted in armed confrontations causing thousands of deaths and injuries, internally displaced persons, refugees, abandoned villages, etc. (Awenengo-Dalberto, 2008). It should also be noted that this conflict was the scene of various forms of sexual violence against women, which remain under-reported to this day (Amnesty International, 2003).

Conducted through an intersectional feminist approach, this study has produced some important results, presented across the three sections that make up the "Results and discussions" segment. The first section provides a historical overview of the Kullimaaroo Center, analyzing its dynamics and operating rationale. The second section explores the experiences of sexual violence of the adolescent girls interviewed, and discusses the problems, implications and challenges of sheltering them. It explains the complexity of their experiences and highlights the material and socio-symbolic conditions and constructs that shape them. It also analyzes the multidimensional effects of the social procedures used to care for them. The third and final section, based on lessons learned from the Kullimaaroo Center, gives a critical systematic approach of the conditions and avenues for effective sheltering and holistic support for sexual violence survivors.

Problematics and questioning

In Senegal, there is a significant gap between the proven importance of sheltering in the holistic care of sexual violence survivors and the concrete actions implemented in this direction. This is particularly true when it comes to providing shelter for adolescent survivors of rape, whether or not the rape is followed by pregnancy (in a large number of cases). For example, the map of sheltering structures done in 2022 lists only twenty-eight of them in the whole country, ten of which are in the senegalese capital, while some regions, such as Sédhiou, Matam, Kaffrine and Diourbel, have no functioning centers. Overall, the centers had a capacity of around 450[13] beds at the time of the mapping survey. The survey also showed that 75% of accommodation structures are set up by associations and NGOs, and that most of their funding comes from their international cooperation networks. The State only funds its own centers, known as Centres de Premier Accueil (CPA). Nor is there any funding from local authorities (departments and local councils). It's worth adding that, even when the centers do exist, very few teenage girls know about them.

Indeed, the perception survey (see below) revealed a certain degree of unfamiliarity (affecting 83.8% of participants) with shelters and their role in supporting survivors of sexual violence. This lack of awareness of resources was even more pronounced among uneducated than educated teenagers (92.8% versus 82.7% of the sample, respectively). The difference in information between the two groups is a reminder, among other things, of the need for not only an intersectional approach to better understand specificities, but also a holistic support policy to disseminate socio-institutional and/or community-based responses to sexual violence.

The situation described here shows that, despite efforts to secure legal status and raise awareness on sexual violence in Senegal, sheltering facilities for survivors remain largely inadequate, dispersed and unevenly distributed across the country. Existing shelters are mainly based on humanitarian or medical considerations, and the models of care they offer only narrowly address the social, cultural and political dimensions of the processes creating vulnerability. Not to mention that they play a part in reproducing unequal social power dynamics, especially between institutions and survivors of sexual violence. The slow pace of efforts to curb these specific forms of violence and their disastrous effects on the lives of adolescent girls is linked to the constraints of a social context marked by economic insecurity, the prevalence of patriarchal norms, the persistence of sexist stereotypes, social stigmatization and the aforementioned weakness of public support services. In addition, sexual violence is relatively understudied and poorly documented scientifically in Senegal. Aside from press articles on child rape (often treated as new items that briefly occupy the public media space), there are very few research projects in the country that gives a direct voice to adolescent survivors of sexual violence[14]. In a way, holistic support for these survivors, and in particular their need for shelter, is something of a blind spot in Senegal, as much in the framework of care for sexual violence as in scientific research programs.

13 The mapping report points out the need to consider the number of beds in relation to the population that could use them, i.e. adolescent girls aged 10 to 19, who in 2021 accounted for 1,844,868 (ANSD, 2021) of the population.

14 We use the term "survivor" for the sake of consistency with the empowering process and the empowerment of the first parties involved. The term "victim" remains relevant to the judicial process.

In this context, how can we think of alternative, appropriate, inclusive forms of sheltering that meet the urgent, specific needs of survivors for holistic care, while respecting their rights, their own capacities and the complexity of their journeys? To answer this question, it is important, on one hand, to listen to the directly impacted about their trajectories and the issues and challenges involved in their reception in dedicated centers. On the other hand, it is crucial to explore and make the most of local experience, knowledge and expertise, which, because of their socio-historical roots, are fertile ground for community innovations that can inspire the implementation of redefined shelter arrangements. It is this kind of work, with its complex implications and impacts, that was at the core of the monographic study carried out at the Kullimaaroo Center, the results of which are presented and discussed here.

It should be pointed out that, at the time the research project was carried out, the Kullimaaroo Center was the only functional shelter in the region of Casamance offering support that took into account the SSV/SSR nexus, with a system to accommodate survivors whose pregnancy was a direct consequence of the sexual violence they had suffered. In this respect, the center was a major partner in the HIRA action-research project. The choice of this center is also justified by the fact that it positions itself as a "learning organization" whose management and leadership teams show a sustained interest in sharing knowledge, introducing survivor-centered practices, networking with other relevant centers and organizations, etc.

The main aim of this monographic study was to highlight the stories, point of views and perspectives of adolescent girls (current or former residents) welcomed/accomodated at the center, in order to help frame the necessary (re)invention of shelters for survivors of sexual violence in Senegal. Their voices were echoed by those of the center's team, as well as the many actors involved by virtue of their function, social position and/or commitment to the community. The data collected was analyzed to answer the main research question: how can the "model" of the Kullimaaroo Center inspire the (re)invention of holistic care for survivors of sexual violence in Senegal, particularly adolescent girls? Answering this question involved exploring the following subsidiary questions:

- How does the continuum of violence shape social narratives, representations and practices around sexual violence (from the point of views of those directly impacted and the ones involved in their care)?
- How do the experiences (and perspectives on these experiences) of adolescent girls at the Kullimaaroo Center shed light on the issues and challenges involved in providing shelter for survivors of sexual violence in Senegal?
- Which knowledge and expertise are the basis of the care provided to the survivors of sexual violence at the Kullimaaroo Center?
- How can this knowledge and expertise be developed, sustained, built-on and reproduced?

Research approach, fieldwork and methods

This research is based on a theoretical and epistemological approach that can be defined as intersectional feminism. For us, intersectionality refers to a framework that analyzes simultaneity (Pelak, 2007) and interconnection of social identities, possibilities and oppressions. As such, it facilitates the visibility and consideration of aspects that, whether produced or constituted at the intersections between gender and other categories such as "race"[15], class, ethnicity, languages, among others, and contribute to understanding the personal experience of social subjects. In this regard, intersectionality invites us to embed analysis in contexts, and take into account the complexity of the social articulations that help determine and structure the social realities under study. This is particularly relevant in the case of this research, when we consider the social and political complexity of the problematic on which it is focused.

15 The quotation marks here serve as a reminder that "race" as a category does not exist. So we're referring more to the idea of racialization, as a process.

June Jordan's 'Civil Wars' (1981), Angela Davis's 'Women, Race and Class' (1983) and Audre Lorde's 'Sister Outsider' (1984), because of their profound epistemological implications, are generally considered to have "paved the way" for what would later be known as intersectionality" (Collins, 2012, p. 59). To these we must add the important work of Awa Thiam, whose 'La Parole aux Négresses' (1978) brought African women's voices back to the center of the debate by exploring issues such as sexism, racism and classism (Kane, 2021). However, the introduction of the term intersectionality is attributed to Kimberlé Crenshaw, especially with her article 'Mapping the Margins' (1991), based on a research conducted with women survivors of domestic violence who were, at the time, housed in shelters located in Los Angeles[16].

In the context of this research conducted in Ziguinchor, the intersectional feminist approach adopted was reflected and achieved,, in the horizontal dynamics created with the various key persons, the thought process behind the design and review of data collection tools, the collaboration with the Kullimaaroo Center team in recruiting participants, the data collection process (languages spoken, types of questions, enhanced attentiveness to survivors' feelings, sensitivity to the socio-specificities and differences in participants' trajectories, etc.). Adopting the idea of the intertwining of oppressions as a heuristic complexity (Collins & Bilge, 2016) of, our research sought to document the experiences of adolescent survivors of sexual violence as well as the support (in terms of scope, effects, stakes, challenges, limits, sustainability, etc.) they are provided.

With this in mind, our research focused not only on the various processes of social marginalization and vulnerability to which adolescent girls are confronted, but also the characteristics and logics (including beliefs and representations) of the services provided to them by the Kullimaaroo Center; given their specific features. In this sense, we wanted to "take into account all the other compound, mundane forms of domination" (Crenshaw & Bonis, 2005, p. 50) which, through their multiple manifestations, contribute to the growing vulnerability of the adolescent girls we interviewed.

Moreover, the adoption of an intersectional approach, by pushing us more towards a bottom-up research perspective, enabled us to -on one hand- better reflect the experiences of those primarily affected. On the other hand, it led us to pay close attention to the power structures whether between researchers and survey participants, or among the women themselves (Corbeil & Marchand, 2007), be they workers (staff, volunteers from the center, etc.) or residents. In addition, our research's approach and the highly sensitive nature of the social issues surrounding the sexual violence cases that we studied, required the adoption of the "Do No Harm" principle in order to define the ethical approach of our work, reinforce its pertinence (particularly by building on the expertise of front-line workers) and minimize the effects of our investigations on the participants and their social contexts. To that end, we considered the idea of a "spectrum of harm" (Mortimer et al., 2021) because of its relevance to the analysis of potentially harmful effects, individual and collective, caused by and within the research dynamic.

Finally, it should be pointed out that the work carried out at the Kullimaaroo Center with third-party actors complied with the requirements for data collection, analysis, storage and processing in Senegal, as established by the National Health Research Ethics Committee (CNERS)[17].

The survey conducted in the research field provided an opportunity for residents and former residents at the Kullimaaroo Center, the work team and members of the community and institutions involved to speak up. In accordance with the norms of the qualitative approach, the choice of interviewees was based on their experience regarding the topics studied, and taking into account the nature of their involvement (by virtue of their function or social position) in the assistance of sexual violence survivors.

16 In this work, the author defines intersectionality as "[…] *a conceptualization […] that attempts to capture both the structural and dynamic consequences of the interaction between two or more axis of subordination. It specifically addresses the manner in which racism, patriarchy, class oppression and other discriminatory systems create background inequalities that structure the relative positions of women*" (Crenshaw, 2000, p. 8).

17 An ethics certificate was issued by the CNERS to conduct this research. For further information on the ethical requirements in question, please refer to https://www.cners.sn/

Therefore, we opted for purposive sampling, adapted to the profiles of the parties involved in the survey and the contexts in which it took place. In all, the research involved 19 participants, including 10 survivors: residents (7), former residents (3). The 9 other participants were 3 members of the center's team (nurse, social worker, communications officer), 2 *bajenu gox*[18], 1 imam, 1 psychiatrist, 1 district manager, 1 agent from the *Action* éducative *en milieu ouvert* (AEMO). There also were informal exchanges involving various members of some of the teenagers' entourage. These discussions gave a better understanding of the context of the adolescents' stories. In all, 3 semi-structured interview guides were developed for 3 categories of participants: current and former residents (and their accessible entourage), employees of the center and third-party actors involved in the center's work. The latter category includes community leaders and liaisons, health professionals and other government structures involved in the response to sexist and sexual violence in general. In addition to these tools, a participant observation grid was used to provide information on the center's operating methods and the interactions between the center and its ecosystem, and a better grasp of the center's internal dynamics.

Data collection began with a preliminary exploration phase, followed by a six-month observation phase, which preceded the conducting of qualitative interviews. The first two phases enabled informal discussions with residents and workers, participation in group activities such as discussions led by the center's social worker and an (external) midwife, weekly meetings to assign household chores, gardening and sewing activities, among others. This period of observation was necessary not only as an integral part of the anthropological work undertaken, but also to grasp potential dynamics and stakes. In this respect, the focus groups planned with the adolescent survivors were cancelled after participating in group discussions, which helped us realize the risk of focus groups producing situations of second hand trauma due to shared experiences, which could cause stress and anxiety in participants who would have been exposed to the stories of other survivors[19]. From this point of view, the decision to avoid using focus groups was a way of not harming the people we worked with, and of remaining consistent with the ethical principles that have framed our research.

The fieldwork we carried out did of course face some difficulties inherent to qualitative research, such as difficulties accessing contexts of study and certain informants, or the challenges of managing interviewer/interviewee relationships. These difficulties were increased by the sensitive and socially-charged nature of sexual violence problematic and its social effects. Collecting data on the experiences of those concerned (in all their diversity) meant having to deal with taboos, fear of stigmatization, stereotyped judgments, etc., not to mention the challenges of constantly managing the risk of reviving pain and suffering (among survivors in particular). We can also add concerns about the safety of the center's residents (and the people who work there) and the institutional and political discourse surrounding the assistance of survivors in Senegal. Despite all this, a constant effort of reflexivity regarding our positions and procedures, adaptability, a willingness to comply with the ethics of scientific research, flexibility in methodology, empathy and patience, among others, enabled us to negotiate the research dynamic and collect the data required for the analyses proposed in the following section, which presents and discusses the results of the researchs.

Findings and discussion

This section shows that providing shelter for adolescent survivors of sexual violence is a complex social issue that needs to be considered at the core of policies and systems for the holistic management of the material and immaterial effects of such violence, particularly in contexts where patriarchal norms prevail and access to resources is limited. Based on a critical cross-analysis of the narratives of the teenage girls involved, the social and institutional practices surrounding the sexual violence

18 "The Bajenu Gox actively participate in community development through social engagement primarily for maternal and neonatal health, but also for human rights and gender equality." (Diop et al., 2021, p. 106)

19 It's important to point out that research teams can also be affected by this type of trauma. "Physical symptoms and emotional distress have been reported as consequences of sexual violence research. The most common emotional reactions are anger, guilt and shame, fear, crying, sadness and depression. Some symptoms described by researchers are more suggestive of secondary traumatic stress, for example nightmares, fear, anger, irritability, intrusive thoughts and difficulty concentrating." (Coles et al., 2014)

of which they are victims, and the lessons learned from observations of existing care mechanisms, the analyses presented here shed light on the social and structural issues involved in sheltering survivors, as well as the local responses structured around the dynamics of resilience and action developed by practitioners in Ziguinchor.

The research shows how the holistic support provided to adolescent girls at the Kullimaaroo Center is based on dynamic and innovative knowledge and practices, rooted in the complex ecosystem of those involved in social violence and its management. The results are presented and discussed so as to have a better grasp of the complexity of the dynamics of inequality, power, violence and victimization/re-victimization, etc., as well as their articulation in the paths of the adolescent girls primarily affected. The goal is to better highlight (and have a more pragmatic approach) the issues and challenges involved in holistic and transformational care for survivors of sexual violence.

Overview of the Kullimaaroo Center

Meaning "rainbow" in Mandinka[20], the Kullimaaroo Center was created in 2015 in Ziguinchor in southern Senegal by the *Plateforme des femmes pour la paix en Casamance* (PFPC)[21]. Its initial mission of supporting women and girls affected by the conflict in Casamance gradually evolved from "managing the consequences of war" (Niang, 2021, p. 130) to supporting survivors of sexual violence, who mainly come from areas such as Sedhiou, Ziguinchor, Kolda, their surroundings and sometimes beyond.

"We were faced with a new audience of young adolescents and children who end up pregnant after having been victims of sexual violence. So, we had to meet the requirements of this new group and include them among our beneficiaries" (quoted from an interview with a member of the Kullimaaroo team).

The Kullimaaroo Center thus meets an essential need in the area, by helping in filling the void[22] in resources for supporting women and adolescent survivors of sexual violence that affects their sexual and reproductive health and their social lives.

In terms of organization, the governance of the Kullimaaroo Center is closely linked to the PFPC's, whose projects include the center. At the time of the survey, the platform's board of directors and executive committee were the authorities in terms of responsibility and decision making for the center[23]. The platform's Board of Directors is composed of 24 people, including members of civil society and representatives of the organizations members. The Executive Board also consists of several people, including the Chairwoman of the Board, the General Secretary, the Deputy General Secretary, the Treasurer, the Deputy Treasurer and the representatives. Operational management of the center is rather the prerogative of the platform's Justice and Human Rights Commission, which supervises and supports the operating team.

Generally speaking, referrals to the Kullimaaroo Center are made through the *Bajenu Gox* network, the platform's discussion leaders, AEMO or first reception center (CPA) agents, health facilities, community relays and leaders, etc. At the time of this research, the residents welcomed at the Kullimaaroo Center were aged 13 to 19 and had all experienced sexual violence (including rape, sexual molestation and other types of assault) at different times of their lives. For many adolescent girls, the primary function of a shelter is to stop the violence and remove them from the situation they are experiencing. This is all the more important when we know that the majority of rape cases reported during the survey are perpetrated by people in their close circle (family, neighborhood, school, etc.). Accommodation at the Kullimaaroo Center therefore provides a safe environment for "adolescent girls who have been victims of rape within their family structure. […] Before Kullimaaroo

20 A national language in Senegal, spoken mainly in the south of the country.
21 The *Plateforme des femmes pour la paix en Casamance*, which currently brings together over 200 organizations, was founded in 2010 "on the 10th anniversary of Resolution 1325 [with the] purpose of bringing together all women's organizations (associations, NGOs, women's promotion groups and economic interest groups) working for peace and the promotion of women's self-sufficiency in Casamance, in order to speak as one and carry more weight at national and international levels in the ensuing peace process." (Niang, 2021, p. 133).
22 Cf. the above-mentioned map of facilities.
23 It should be noted that the organization chart was being revised during the survey period.

 https://doi.org/10.57832/qh98-d006

was created, we relied on families for this form of support. Now with the center, it is much easier to coordinate all the care and follow-up" (quoted from an interview with a mental health professional who works with the center). The center's team and its partners offer information, listening, active shelter, and medical care for survivors of violence. It also provides psycho-traumatic follow-up, legal support (with the help of the *Association des Juristes Sénégalais* (AJS) for adults and AEMO for minors), social and academic reintegration, and activities for economic empowerment. Former residents also have access to social reintegration services.

In addition to activities designed for residents and former residents, the Kullimaaroo Center team and its partners regularly organize activities to raise awareness on gender-based and sexual violence across the Casamance region, courtesy of the commitment of PFPC members. It is important to note that the Kullimaaroo Center meets sheltering needs, especially when institutional structures are limited by internal regulations that leave certain categories of survivors marginalized. The words of K., who found herself in an impasse to her age, are illustrative of this:

> When my brother found out about the pregnancy, he told me to leave home and go back to the childcare center where I had been when I ran away two years ago. At the childcare center, I was told that I could no longer be accommodated there since I was an adult now. I did not know where else to go. A woman found me crying on the street in [my neighborhood] and took me to her house. She called a Bajenu Gox, and that is how I ended up at Kullimaaroo. I was relieved to discover a facility like Kullimaaroo. If the center did not exist, I would have ended up on the street. I had no one left. (From an interview with K., 19, resident)

This survivor's experience highlights the center's contribution to supporting survivors with prenatal care and childbirth. The data collected shows that the CPA, the only other functional accommodation facility operating in Ziguinchor during the period of this research, offers very limited services when it comes to needs related to the VSS/SRH nexus.

> We contact the Kullimaaroo Center after the three-month stay at the CPA. We sometimes bring the child straight to the Kullimaaroo Center when she is six or seven months pregnant. The CPA is not equipped for pregnancy monitoring or to accommodate babies. (Excerpt from an interview with an AEMO agent)

Despite its important role in supporting the survivors it shelters, we can't talk about the Kullimaaroo Center without mentioning the financial difficulties it faces, and which are currently inherent to all the structures in Senegal that offer accommodation to these survivors, as revealed by the mapping survey referred to above. Like similar organizations, Kullimaaroo operates on a project basis. This is one of the consequences of the absence of national policies (strong orientations, strategies and concrete, sustainable actions) regarding sheltering in the socio-institutional response to violence against women and girls. As already mentioned, sheltering is a blind spot, even in a document as important as the National Strategy for Gender Equity and Equality (SNEEG) 2016-2026, despite the recognition of its importance in the National Action Plan to Combat Gender-Based Violence and Promote Human Rights (2015). The absence of policies focused on sheltering affects the whole support system, making existing structures more precarious and compromising the coherence and harmonization of the services provided[24]. In order to address the structural vulnerability resulting from the failure of public policies to take sheltering into account the Kullimaaroo team is demonstrating its resourcefulness and creativity by relying on a vast network of formal/institutional and informal/community partners to reinvent holistic support.

24 The reference model proposed by the HIRA action-research project is a response at this level, drawing on the practices and experiences revealed by the various surveys carried out to build a support system for survivors of gender-based violence. https://www.calameo.com/read/0059168148afc788f0d2e?page=1

The complexity of sexual violence: the experiences of those primarily impacted

This section presents and analyzes data from the experiences of sexual violence recounted by the ones primarily impacted (current or former residents at the Kullimaaroo Center), their family and friends, and those involved in their care. Their stories reflect socio-familial attitudes and responses to the challenges of disclosing sexual violence, and to the consequences of such violence on the life paths of adolescent girls, and on their sexual and reproductive health.

In fact, the testimonies of the teenage girls we met during our research, as well as those of the people assisting them, indicate that, in general, survivors of sexual violence live in some sort of family and social proximity to their abusers. The latter are not random strangers, but often family members, people in their immediate circle, teachers, Quran teachers and so on. The following interview excerpts illustrate how sexual violence is generally embedded in relationships of social proximity with multiple, interwoven socio-symbolic implications:

> My mother had gone to the hospital with my aunt. I was home alone with the children. My brothers were out. I did my homework in my mother's room. When I finished my homework and blew out the candle, my cousin came into the room with a knife, threatening to kill me if I made any noise. He undressed me, laid on top of me and raped me. (Excerpt from interview with A., aged 18, former resident)
>
> I was raped by my mother's husband's brother when I was 16. It happened several times. He'd come into my room and threaten to kill me if I said anything. (Interview extract with N., 18, former resident)
>
> I was raped when I was 13 by an adult cousin. I was living with my paternal aunt in [another town]. I told her about it and she took me to the hospital. The midwife did a pregnancy test, which came back negative. After that, I went back to the village to live with my parents. I never told them about the rape, I don't know if my Bajen did. (Extract from interview with M., 16, resident)
>
> I was raped several times by my elementary school teacher. I was 14 and in 5th grade. He would do it in the school toilets, the classroom and even the health center, where he would go to eat with his colleagues. (Excerpt from interview with G., aged 17, former resident)

The contexts of proximity revealed by these extracts are important to take into consideration, as they shape complex power dynamics between offenders and offended; dynamics deeply rooted in material (economic, educational, security dependence, etc.) and immaterial (symbolic, cultural, psychosocial, affective, etc.) issues linked to social representations, logics, norms and values. The data collected show that the dynamics in these cases rely heavily on the use of physical force and intimidation (death threats, in particular). In relation to the number of women surveyed, the use of physical force in these contexts represents a singular means of forcing compliance. It seems paradoxical when we consider the bond of social trust between the victims and the offenders; but it can also be explained by this very bond, as the threat from a close relative seems more compelling, due to the physical closeness of the person under threat, a consequence of social proximity.

This proximity has a significant impact on the willingness to disclose the violence endured, as well as the efforts to provide care (mainly within the family) for victims. It also has an impact on decisions to shelter victims. This explains why, in the few cases where they do exist, family attempts to shelter adolescent girls are limited to sending the victims to live elsewhere in the extended family, in the village for example. Clearly, this solves neither the problem of the victim's accessibility to her offender, nor that of assistance and support for the victim. Clearly, social proximity is problematic in that it plays a part in depriving survivors of their stories of pain and suffering, but also of their potential initiatives to get back on their feet and face up to their abusers. It traps them in the oppressive logic of social environments which, by privileging the family and community order, protects the offenders and suppresses attempts to disclose the aggressions that are viewed as threats to the moral integrity, honorability, reputation and respectability of families and the social group, as well as the preservation of established hierarchies, and so on. In some cases, the persons impacted

and their circle are simply trying to avoid the heavy burden of legal proceedings, which are often foreign to their regular lives and are perceived as complicated, lengthy, dishonourable and socially stigmatising.

In fact, the data collected highlights what appears to be a contradiction between the profound and obvious negative consequences of the sexual violence suffered and the "willingness" of both the survivors' close circle, and the survivors themselves, to not publicly disclose these acts, hence not reporting their perpetrators, particularly to the authorities. To understand this pattern, recurrent in many contexts in sub-Saharan Africa, it is important to seriously consider the symbolic and material implications of social proximity between survivors and perpetrators, and in the same process, view the non-disclosure of sexual violence as a social construct structured around norms, socio-religious values and power relationships, among other things. The non-disclosure of sexual violence is a complex social reality, determined by various factors which, in the case of most of the survivors concerned by this research, both combine and reinforce each other.

In general, socio-cultural factors operate in the forefront, conditioning a certain culture of guilt, shame and silence. The adolescent girls with whom we've worked come from social backgrounds in which sex and everything connected with it, especially sexual violence, are taboo subjects (albeit with different justifications,) helping in erasing them from the visual and auditory public spheres. These taboos are based on a certain idea of personal dignity and honorability of families, which forces survivors into secrecy, which is considered a strategy for avoiding the shame that would result from the inevitable social condemnation. This strategy of secrecy is replicated and reinforced by gender stereotypes and patriarchal beliefs. It is rooted in the ideologies and logics of socialization that assign women and girls the task of preserving and conveying the honorability of families, notably by instilling in them that their social self-worth (ultimately their social identity) rests on their "purity" and reputation. Under these conditions, revealing abuse means publicly accepting that one is no longer entirely "pure"; in other words, accepting to bear and display the stigma of flaws in the honorability of one's family and social group. Consequently, concealing the abuse suffered is much more than seemingly illogical, harmful practice. It's essentially the practice of updating social modes of relating to the group, of implementing social anchoring schemes. It is a real "social practice" (Shove & Pantzar, 2012) that acts as one of the key structuring factors of the survivors' social experience of pain and suffering.

In what may be referred to as the social dynamics of "silencing" victims of sexual violence, the aforementioned socio-cultural factors are consolidated by economic, psychological and institutional factors that make those directly affected vulnerable by generating a general climate of *nëpp nëppël* (Sall et al., 2024). The latter is akin to the concept of "testimonial smothering" usually associated with "silencing" techniques (Dotson, 2011; St-Denis, 2024). In the contexts studied here, *nëpp nëppël* refers to the explicit or implicit imposition of silence, as well as the weakening of survivors', witnesses' or families' sense of legitimacy to report violence, mainly by dismissing the facts and blaming the survivor (victim blaming); using to this end the levers of a sexist normative framework. Under these conditions, adolescent girls and/or their families and entourage judge disclosure as "risky[25] and dangerous" (Dotson, 2011), particularly in their contexts of imbalanced power and resources compared to the perpetrators. As a result, victims and their entourage end up accepting violence as inherent to the normal course of social life, which is considered as a history of hardships to endure in a form of dignified resignation.

In addition, some of the survivors we interviewed pointed out that they are often accused of making up stories or exaggerating, which both discredits and dissuades them from disclosing the abuse they have suffered. These situations are exacerbated by the heavy patriarchal influence on institutions such as the police, justice and/or health services available in their contexts. As a result of the built in of patriarchal norms, these services show themselves to be institutionally insensitive, and sometimes indifferent, to the multiple specificities of sexual violence. As a result, the lack of concern for the accommodation, safety and assistance of survivors, especially adolescent girls, influences

25 The idea of "risky" testimony is also found in Crenshaw (1991), who explains the "choice" of silence by survivors of racialized domestic violence in a predominantly white American context.

the fact that the victims do not systematically seek assistance from these services. Moreover, when survivors do report cases, they are exposed to standardized legal procedures that do not always take into consideration the socio-specific implications of the violence suffered. This results in additional burden, as well as heightened stigmatization and social isolation; having to deal with the law (for any reason) is not always well perceived in senegalese social contexts.

The pressure associated with not disclosing sexual violence preserves the impunity of perpetrators and deprives survivors of the right to receive a proper and holistic support. In some cases, they are totally barred from the decision-making process regarding the non-judicialization of the abuses they have suffered, as they may be regarded as objects of the mechanism of social reproduction. This is the case, among other teenagers, of A., who gave birth a few days before our interview. She reveals: "I came to Kullimaaroo because I was pregnant. A cousin raped me. My mother wanted to press charges against him, but my grandmother asked her not to." (Extract from interview with A., 15, resident.) This sort of social reluctance to consider survivors as agents of their own lives indicates the importance of taking into account the effects of the marginalization of adolescent girls' voices; marginalization to be thought of at the intersection of young age, lack of autonomy (economic and social) and lack of power that characterize those sheltered in the Kullimaaroo Center at the time of this research.

The analyses of the adolescents' families and social circles reactions to the disclosure of sexual violence, reveals a certain subjection to the deep-seated dynamics dictated by what appears to be a "rape culture" (Renard, 2018). Just like the non-disclosure of abuse and the non-reporting of perpetrators, rape culture is a social construct. From the experiences of the survivors with whom we have worked, we can understand that this "rape culture" is based on the systemic mechanisms behind the institutionalization of unequal gender relations inherent to patriarchal settings. These include the trivialization (comprehension, justification and concealment) of sexual violence, victim blaming and the impunity of abusers. They are interconnected and function in a systemic way, operating well beyond proclivities, privileges, disadvantages, personal beliefs or discourses, and in this sense, corroborating, Noémie Renard who pointed out in a 2019 interview that "sexual violence is born of the way [patriarchal] society functions, of the way [patriarchal] society is structured"[26].

The trivialization of sexual violence experienced by the adolescent girls we interviewed, and the fact that their statements are called into question, are rooted in social constructs that normalize male domination. In a way, these said constructs ensure that the sexual violence undergone is part of the expected compliance with social norms of virility and masculinity, which is conceived in light of the standards and criteria of "hegemonic masculinity" (Connell, 2024). As a result, dynamics of social tolerance for sexual abuse are set in motion, with the implicit, socially-engineered[27] progressive scale leading to an explicit dilution of the collective perception of its severity.

This social tolerance is reinforced by victim blaming, a social mechanism that removes accountability from abusers and places blame on survivors. The operating principle of this singular mechanism is simple: the dress, behavior, presence in a given place of adolescent girls, etc. are all used as "provocative excuses" sufficiently strong to justify sexual violence, often in the name of hegemonic masculinist norms. In a way, these elements seem to make the perpetrators go through rituals of masculinization and virilization; in other words, they confront them with patriarchal rites of social grounding. Perhaps this explains why the practice of victim blaming surpasses the survivors themselves. Disgrace is also cast on mothers, and by extension families, whose daughters have been sexually abused. They are criticized for failing in their role as protectors, or for not passing on the "proper" social values. We can vividly read this in the words of one survivor: "My mother, who was the only person to believe me when I said that the rapist was her husband's brother, was

26 https://www.revuepolitique.be/combattre-la-culture-du-viol/
27 Heavy insistence is not the same thing as harassment, which is not the same thing as sexual molestation, which is not the same thing as rape (you still have to prove it), which is not the same thing as..., and so on.

repudiated. Her husband claimed that *séen wërsëk yi andu* ñu[28]. " (From an interview with N., 18, former resident.) Here, very clearly, the perpetration of the sexual assault is dissociated from the criminal intent of its perpetrator.

The banalization of sexual violence and the victim-blaming lead to impunity for the abusers and re-victimization of the abused. Based on the experiences of the teenage girls at the Kullimaaroo Center, this impunity can be a matter of fact, particularly in cases where the violence is not disclosed, or where the abuser and his entourage simply deny the accusations, thereby stifling any attempt at disclosure. On the other hand, this lack of accountability may be the consequence of the abusers' temporary escape, whether voluntary or organized (as is often the case). This is clearly seen in this extract: "My father tried to confront the cousin who raped me. He denied everything. So did his father. Then he ran away. There were no complaints. My child doesn't even have a birth certificate yet." (Excerpt from interview with A., 18, former resident). Interviews with the center's staff confirm that it is not uncommon for offenders to run away, either alone or with the help of family members. In addition to the effects of the *nëpp nëppël* mentioned above, the easiness of escaping can be linked to the geographical location of Casamance, bordering Gambia and the two Guineas. Such a connection is also highly relevant if we are to believe the research of Mbacké Leye et al. (2014), which documents the negative impact on the outcome of legal proceedings when perpetrators of sexual violence flee to the countries mentioned.

It Takes a Village! Holistic support as a socio-system

The experiences shared by the participants in our surveys are, for many, consistent with the continuum of violence (Kelly, 2019). In the adolescent girls' stories, in particular, sexual molestation, harassment, rape and victim blaming are analyzed as part of a system of continuity that runs through and transcends their current experiences of sexual violence. For some participants, this continuum is expressed through the environment and patriarchal dynamics that structure social ties (particularly in the case of love interests). This can be observed in the following quotes, which reveal a series of strategies put in place by adolescent girls to avoid non-consensual sexual relations:

> Even when I refused, he forced himself on me. To avoid it, I'd pretend I had a headache when he asked me to come over and I didn't feel like having sex. It's only now that I've realized that this was rape... (Extract from interview with K. aged 19, resident)
>
> When I would tell him I didn't want to, he'd get angry and blame me for "denying myself to him". In the end, when I wouldn't want to, I'd just tell him I had my period or had to do chores around the house, and avoid going to his place. I wasn't afraid of him; I just wanted to avoid problems. (From interview with H. 18, resident)

Clearly, these negotiations (Tabet, 2004; Deschamps 2020) and expectations regarding the other's body, and the idea of sexual debt they imply, must be considered in the light of asymmetrical gender relations and the ensuing male appropriation of women's bodies[29]. This clearly reaffirms that we cannot scientifically address the issue of sexual violence without discussing the social constructs of masculinity and femininity, as well as the effects of gender-based socialization, which in many ways is a source of privilege and oppression.

When it comes to supporting survivors of sexual violence, the holistic approach is generally seen the most ideal. It is based on comprehensive, integrated care that is, above all, centered on survivors who are considered to have been impacted: individual dimensions (mental and psychological health, physical integrity, etc.) and social dimensions (resources, power relationships, security, beliefs, representations, etc.) included, by their experiences of sexual violence. From this perspective, holistic care is based on multi-actor and cross-sector partnerships, enabling all parties involved to work as a network, with the aim of avoiding disruptions in the support process and the possible exposure of adolescents to situations likely to make them vulnerable again.

28 This Wolof expression can be translated as follows: "Our destinies are not compatible. For many, it's a statement that often has a "definitive" effect. Its use, in this context, can be seen as a way of "getting out" of the bonds of marriage with the survivor's mother.

29 « À qui appartient le corps des femmes » : https://equipop.org/conversation-avec-fatou-sow-cycle-feminismes-et-sante/

At the Kullimaaroo Center, the support model sought for survivors is that of the One Stop Center, a type of facility in which all aspects of holistic support for survivors of sexual violence are made accessible on the same premises. According to our respondents, such a model addresses more effectively the material and immaterial challenges of sheltering adolescent girls. However, despite the commitment to a holistic approach from the managers interviewed, not all services are offered at the center. In fact, "the services we offer are based on the means at our disposal. We don't have everything in-house. We are obliged to turn to other establishments, to work with external human resources to be able to provide all the help our residents need." (From an interview with a member of the Kullimaaroo team). Additionally, the center only has a small support team made up of a midwife, a social worker and instructors.

These challenges, as well as the complexity (psychological, social, physical, medical, etc.) of the social situations of the teenage girls sheltered and the support they need, explain the importance for the Kullimaaroo team to rely on a vast and solid network of institutional and community partners. In this respect, the data collected suggests that the synergies built up through the collective and diversified involvement of partners constitute a truly dynamic socio-system around the sheltering of the survivors (both residents and ex-residents) supported by the center. The notion of socio-system enables us (on one hand) to express the logics of interconnectedness that flow through and give structure to the multiple " sectors[30]" mobilized in supporting survivors at the center: the adolescents themselves (as a whole), the center and its range of available services, third-party organizations (civil society organizations, grassroots community organizations, etc.), medical and legal institutions, community networks, the beliefs and social norms represented, public policies, and so forth. On the other hand, this notion serves to explain how the interweaving of social practices from the various identified "sectors" leads to the development of knowledge and expertise that build holistic, socially -grounded and high-impact responses in the support of the adolescent girls who reside at Kullimaaroo.

The involvement of a wide range of partners (institutional and non-institutional, formal and informal, endogenous and exogenous, etc.) in the sheltering process of survivors at the Kullimaaroo Center clearly helps in mitigating the negative effects caused by shortage of human and material resources. The example of psychological care is interesting in this respect. In this area, the hospital is important as a strategic partner. The involvement of the psychiatrist ensures the provision of a service that would otherwise not be accessible within the center. This is more important when we consider that psychological support is an essential element in the care of survivors, given the impact of sexual violence on mental health. However, the need for such services exceeds the resources available in the hospital, where, despite their clear resolve to do so, caregivers are only able to organize a few sessions every three months.

> We [thus] have the opportunity to give victims a platform to speak up. The work we do is to help them to express themselves... We also offer psychological support to help them cope with the trauma. (Extract from an interview with a mental health professional who works with the center)

However, the need for more resources, particularly internal resources, for psychological support is strongly expressed by members of the center's team and by survivors who, in the absence of close therapy sessions, say they turn to the social worker when they feel the need to confide in someone. In such cases, the social worker draws on a range of knowledge and skills, which are well-suited to the active listening.

Generally speaking, in addition to members of the center's team and institutional professionals, community partners involved in the sheltering of adolescent girls are very active in raising awareness among key persons in the communities, and are in charge of connecting survivors, their families and the Kullimaaroo Center. These include *bajenu gox*, imams, heads of districts, group discussion leaders etc. As far as they are concerned, discussion leaders are at the core of the system.

30 Here, we understand the notion of sector to refer to entities made up of bodies, points of view (a system of representations and values) and resources.

> They carry out activities to raise awareness at community level and facilitate management of individual cases. They provide support and take charge of the case to the limit of their abilities. They have been identified and trained by the *Plateforme des Femmes pour la Paix en Casamance* on ways of addressing violence, active listening and standard operating procedures, so as to be able to support any victim identified in their locality. These women [...] deal with these cases within the community, and if they need sheltering, they are directly referred to us at Kullimaaroo. (Extract from an interview with a member of the Kullimaaroo team).

The data collected shows that "discussion leaders" are a kind of a first-line of intervention in cases of abuse. Hence the relevance of their presence in rural areas to alleviate constraints linked to the accessibility of sheltering resources. Their role in the chain of support, though non-institutional, is acknowledged and valued not only socially, but also and above all by the institutional organizations that regularly reach out to them. In some cases, when the police, the AEMO, the district civil administrator or its deputy are aware of a case of sexual abuse, they call them directly to intervene, according to the members of the Kullimaaroo team.

Bajenu gox are also very active in referring survivors to the center. They rely on the strength of their social networks to keep them informed of situations of abuse, and on the social privileges that come with their *bajen* status to take action. Like the discussion leaders, they act at the start of the support chain. But, in addition, they continue their actions within the center, by taking part in the various activities, or by providing more or less temporary accommodation (often in their homes), when the center is out of capacity or when the situation requires it. Almost all of them advocate for expanding the center's capacity, which will allow it to provide services to a greater number of survivors, broaden the range of current possibilities and reduce the pressure on volunteer partners.

> The Kullimaaroo Center needs to be strengthened and expanded. We need to build more blocks to accommodate many more people. We know how useful it is, because we're in direct contact with the communities, and we know what ails them (extract from an interview with a *Bajenu gox*).

In the center's ecosystem, there are also men (district leaders and imams in particular) who, through their status in their communities and their posture, manage to support the center by making its actions more visible and legitimizing them. Such is the case with this leader, whose comments below reveal the nature of their involvement in the survivors' sheltering process.

> I direct people there. I'm a senior member on a committee of 35 district chiefs in the municipality of Ziguinchor, so if sometimes they, or even the authorities, have a case of abuse, they call on me. If there's a case, I direct it to them. (Excerpt from interview with a neighborhood chief)

As for Imam D., a very active religious leader within and outside the center, he plays a substantial part in the popularization of Islamic religious values that promote more egalitarian treatment between the sexes, as well as the prohibition of violence against women. A rare element that makes his fight against such violence all the more remarkable is the fact that, in Ziguinchor, he is one of the men involved in campaigns in favor of medical abortion, particularly in cases of rape and/or incest. His commitment seems to stem -to some extent- from the work carried out by the PFCP in training and rallying men in the fight against gender-based violence in the area.

Because of their strong roots in the community, their status and the types of social recognition that underpin their legitimacy, the *bajenu gox*, group discussion leaders, imams and heads of districts involved in the process of sheltering survivors of sexual violence play a crucial role in reducing the social stigmatization that can hinder the work of the Kullimaaroo Center and accentuate the vulnerability of its residents. The synergy between these actors, the members of the center's team and the institutions (AEMO, hospital, police, justice system, etc.) makes it possible for the Kullimaaroo Center to provide teenage survivors with reassuring, socially appropriate support likely to have a life-changing effect on the rest of their lives.

This is why we can say that the socio-system at work here is centered on re-socializing adolescent survivors; a purpose seen, from a systemic perspective, as a continuation of intramural support and which remains mindful of the political and representational dimensions of the dereliction triggered by experiences of sexual violence and their various impacts (early pregnancy, social exclusion, illness, schooling, economic vulnerability, among others).

In conditions marked by severe limitations on the availability of economic resources, the activities for re-socialization initiatives proposed by the Kullimaaroo Center include a reintegration into the school system (for teenage girls who were in school), professional skills training for others, and raising awareness on the stakes involved in rights and SRH. By interviewing former residents and observing their socio-economic activities, we can clearly see the impacts of the desire for continuity in sheltering by providing extramural support for re-socialization through economic empowerment activities. Analysis of our data shows that this support has a significant effect on the survivors' empowering process. This is all the more important when we know that financial insecurity is often a factor that compels mothers to remain in contact with the abusers[31], or consider stopping any legal action that may have been initiated. This is what led this former resident to confide about her abuser: "I wish he would be released. I wish he was here to look after his child. Nobody takes care of his child. His family doesn't help us. I want to forgive him." (From interview with N., 18, former resident.) Beyond the questions they raise about judicialization, this survivor's comments reflect a certain helplessness associated with experiencing solitude in managing parenthood, despite the support of the Kullimaaroo Center.

It should also be mentioned that the results of our research indicate the importance of devoting substantial analyses and effective policies to the issue of the lack of alternative accommodation for re-socialization of survivors for whom, after a stay at the center, returning to their family is no longer a possibility. Indeed, the family may no longer a safe place for those who have experienced incest and find themselves shunned. A supportive policy must necessarily address this need, even if normative social discourse still enforces the idea that the best thing for survivors (because they are still children) is always to return to the family setting.

Conclusion

In Senegal, the absence of state-run shelters providing holistic care for survivors of sexual violence is glaring, despite the fact that these forms of violence are endemic here, as they are almost everywhere else in the world. This situation exacerbates the effects of such violence on the physical and mental health of survivors, as well as collective health issues. This study shows that, as far as adolescent survivors are concerned, this absence is even more worrisome because of the profound global impacts caused by the abuse they experienced, their limited capacity to take action (the result of the intersection of their young age, their social status, their limited or non-existent resources, etc.), and the position assigned to them in a patriarchal, adult-centered society that undermines young women's voices. Despite the urgency, the existing institutional and policy framework for dealing with sexual and gender-based violence and its effects on adolescent girls is largely insufficient, and the most impactful initiatives emerge from the local community dynamics on which they depend for their sustainability.

Considering that for the particular case of adolescent survivors of gender-based and sexual violence, holistic support organized around an effective sheltering policy is crucial, this research has pursued the main objective of defining the problematics around stakes, challenges, pillars, among others things. To that end, it highlighted the perspectives of the ones directly impacted, as well as their perspectives on their experience of violence and the responses accessible to them. On the other hand, it explained and analyzed the logics and dynamics of the shelters provided by the Kullimaaroo Center, in order to draw out avenues for developing the outlines of a holistic, socially-rooted care.

31 This is also true in situations of domestic violence, where the financial vulnerability of survivors can make separation difficult or contribute to maintaining an environment conducive to post-separation violence.

At the end of the analysis of the data collected, several elements can be highlighted. They all have theoretical and practical implications regarding the question of sheltering survivors of gender-based and sexual violence in Senegal. First of all, the data highlights the societal importance of the Kullimaaroo Center. Although originally established to support women affected by the impacts of the Casamance conflict, the center has now established itself as an endogenous, grounded response to the need for holistic care for survivors of sexual and gender-based violence, whereas the essential elements of this need - first and foremost the sheltering of adolescent survivors - has long remained a sort of blind spot in national public policies to eradicate violence against women and girls. In this respect, the center is widely credited for the many positive impacts it has had on its residents as well as its ecosystem.

Recognition of the positive impact of the Kullimaaroo Center is largely due to the interweaving of knowledge and professional skills (mobilizing social workers, midwives, gynecologists, instructors, psychiatrists, psychologists, etc.) with knowledge and expertise stemming from community-based practices and skills, primarily developed by women the *bajenu gox*. This recognition is also understandable in view of the increased consideration given to survivors' voices and the center's openness to the involvement, at various levels, of third-party actors such as members of institutional structures, community leaders, members of grassroots community organizations and civil society organizations. However, as the analysis of the data collected shows, the center is facing many challenges, which are heightened by the failure to effectively and pragmatically address the issue of sheltering survivors of sexual violence in national public policies.

Secondly, the data collected allowed us to identify important theoretical and practical lessons from the experiences of sexual violence shared by the ones directly impacted (residents or former residents of the Kullimaaroo Center) and the narratives of the people (entourage and PEC ecosystems) involved in their journeys. First, they reveal the social proximity between survivors and their abusers. The latter are generally members of the adolescents' family, social or educational environment. These collective living conditions shape situations with high stakes and challenges in terms of production and reproduction of sexual violence.

Then, the surveys have shown how this social proximity is one of the strong determinants of the "silencing" dynamics of survivors, who end up assimilating the non-disclosure of the abuse they have suffered as a social practice, structured around values, norms and rules of conduct. Indeed, under the conditions of social proximity described in this work, the disclosure or non-disclosure of sexual violence simply ceases to be an individual matter and becomes a collective (usually family) affair, as survivors find themselves dispossessed of their stories and experiences. Analyses of the social logics and practical modalities of "silencing" survivors have shown how they construct the impunity of aggressors whose crimes are trivialized and hushed up by subjection to the demands of a patriarchal, sexist and sexually violent social project: a certain "rape culture". Finally, the data shed light on the social production process of the continuum of sexual violence, the structuring elements of which must be taken into serious condition when offering holistic support to survivors.

Third and last, armed with lessons learned from the survivors' experiences to illustrate the conditions of social production and reproduction of sexual violence, the analyses problematize the sheltering dynamics of the Kullimaaroo Center as part of a socio-system that integrates the complexity of violence (logics, mechanisms, protagonists, etc.) and its effects on the survivors and those around them. Because it is structured by and within such a socio-system, the sheltering of adolescent girls (both residents and ex-residents) supported by the center is built in a holistic and socially-rooted manner. It is based, on one hand, on valuing the interdependent links that unite the parties involved (voluntary or otherwise) to experiences of sexual violence and, on the other, on the knowledge and expertise emerging from the entrenchment of social and/or socio-institutional practices of the actors (local or exogenous, professional or otherwise, etc.) who work to fight against violence and its overall consequences on survivors.

However, the results of this research, while interesting, do not exhaustively address the issue of sheltering survivors of sexual violence in Senegal, particularly adolescent girls. The research has demonstrated the necessity of documenting the issues and challenges involved in harmonizing

approaches (humanist, feminist, survivor-centered, rights-based, social justice, restorative, transformative, etc.) in caring for the survivors of sexual violence provided in sheltering structures, where they exist. This is all the more necessary as we know that the absence of strong public policies in this area and clear guidelines for their implementation contribute to generating unregulated and sometimes counter-productive interventions for survivors. Indeed, as we have seen from the example studied, it is generally community organizations that define their own processes, in accordance with their own needs and possibilities. However, clarification and definition of joint approaches remain an important part of the work of supporting survivors. They enable an analysis of the coherence between the needs of survivors and the services provided, while strengthening the accountability of sheltering structures. This dimension of the issue regarding sheltering survivors of sexual violence offers stimulating avenues of research. They could criticize and reinforce the results presented and discussed here, in order to help design a guideline for holistic care based on the experience of the Kullimaaroo Center.

Indeed, the construction of such a framework that builds on and valorizes local knowledge and expertise in terms of support for survivors is, today more than in the past, a top priority demand. It is a crucial step if we hope to make significant progress with socially relevant impacts in the fight against gender-based and sexual violence.

Its collective endorsement (public authorities, communities and third-party actors) and promotion will be powerful levers for making sexual violence a bygone, in the name of a joint resolve to build a fairer society. This will undoubtedly be achieved by seriously engaging feminist perspectives and (re)centering survivors' experiences, which are necessary to produce innovative and pertinent analyses that are likely to spawn transformative social policies and responses that operate beyond the status quo mandated by the patriarchal system.

Bibliography

Agence nationale de la statistique et de la démographie –ANSD. (2021). *Annuaire de la population du Sénégal, année 2021*.

Amnesty International. (2003). *Paroles de femmes casamançaises*. https://www.amnesty.org/fr/wp-content/uploads/sites/8/2021/06/afr490022003fr.pdf

Awenengo-Dalberto, S. (2008). Le conflit casamançais. Matrices, émergence et évolutions. *Revista de Politica Internationala*, *XI-XII*, 116-145.

CEDAW. (2017). Recommandation générale n° 35 sur la violence à l'égard des femmes fondée sur le genre, portant actualisation de la recommandation générale n° 19. https://docs.un.org/fr/CEDAW/C/GC/35

Coles, J., Astbury, J., Dartnall, E., & Limjerwala, S. (2014). A Qualitative Exploration of Researcher Trauma and Researchers' Responses to Investigating Sexual Violence. *Violence Against Women*, *20*(1), 95-117. https://doi.org/10.1177/1077801213520578

Collins, P. (2012). *Lost in translation? Black feminism,intersectionnalité et justice sociale.* Traduit de l'anglais par Martine Schaer, texte produit pour la conférence plénière du 6e Congrès international des recherches féministes francophones, université de Lausanne.

Collins, P., & Bilge, S. (2016). *Intersectionality*. Polity Press.

Connell, R. (2024). *Des masculinités. Hégémonies, inégalités, colonialité*. Payot & Rivages.

Corbeil, C., & Marchand, I. (2006). Penser l'intervention féministe à l'aune de l'approche intersectionnelle : défis et enjeux. *Nouvelles pratiques sociales*, *19*(1), 40-57. https://doi.org/10.7202/014784ar

Crenshaw, K. W. (1991). Mapping the Margins of Intersectionality, Identity Politics and Violence Against Women of Color. *Stanford Law Review*, *43*(6), 1241-1299. 10.2307/1229039

Crenshaw, K. W. (2000). Background Paper for the Expert Meeting on the Gender-Related Aspects of Race Discrimination. https://www.researchgate.net/publication/262736590_Background_Paper_for_th Expert_Meeting_on_the_Gender-Related_Aspects_of_Race_Discrimination

Crenshaw, K. W., & Bonis, O. (2005). Cartographies des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur. *Cahiers du Genre*, *2*(39), 51-82.

Deschamps, C. (2020). Les « échanges économico-sexuels » à l'épreuve des plateformes et foules numériques. *Revue française de socio-économie*, *25*(2), 145-153. https://doi.org/10.3917/rfse.025.0145

Diop, R. A., Gassama, F. K., Sarr, S. C., Athie, C. T., Ndaw, M., & Ndiaye, S. G. (2021). La Bajenu Gox, actrice de mobilisation sociale et de transformation des normes sociales d'inégalités de genre pour une utilisation des services de santé maternelle, infantile et des adolescent·es au Sénégal. *African journal of reproductive health*, *25*(3), 105–122.

Dotson, K. (2011). Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing. *Hypatia*, *26*(2), 236-257. https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2011.01177.x

Duvoux, N., & Vézinat, N. (dir.). (2022). *La santé sociale*. PUF, coll. « La vie des idées ».

Kane, C. (2021). *La Parole aux Négresses* d'Awa Thiam : relecture d'une œuvre pionnière du féminisme africain. Études littéraires africaines, (51), 63-75. https://doi.org/10.7202/1079599ar

Kelly, L. (2019). Le continuum de la violence sexuelle. *Cahiers du Genre*, *66*(1), 17-36. https://doi.org/10.3917/cdge.066.0017

Mbacké Leye, M., Faye, A., Wone, I., Diedhiou, D., Diongue, M., Niang, K., Seck, I., Ndiaye, P., & Dia, A. (2014). Étude des déterminants de viols chez les mineurs dans la région de Kolda au Sénégal. *Santé publique*, *26*(1), 131-138. https://doi.org/10.3917/spub.137.0131

Mortimer, S., Fileborn, B., & Henry, N. (2021). Beyond Formal Ethics Reviews: Reframing the Potential Harms of Sexual Violence Research. *Australian Feminist Studies*, *36*(108), 142-155. https://doi.org/10.1080/08164649.2021.1997138

Niang, S. (2021). Un processus de paix genré ? Les limites de la mobilisation des organisations féminines pour la paix en Casamance. *Cadernos de Estudos Africanos*, 42. http://journals.openedition.org/cea/6638

Pelak, C. F. (2007). *Intersectionality*. In G. Ritzer (Ed.), *Blackwell Encyclopedia of Sociology* (Vol. 5, pp. 2395–2398). Oxford: Blackwell.

Renard, N. (2018). *Pour en finir avec la culture du viol*. Les Petits Matins.

Sall, T. L., Sakho, C. S., & Ndiaye, N. L. (2024). Gender-based violence and sexual and reproductive health and rights of adolescent girls in Senegal: an analysis of social control practices. *African journal of reproductive health*, *28*(8s), 176-184. https://doi.org/10.29063/ajrh2024/v28i8s.20

Shove, E., & Pantzar, M. (2012). *The Dynamics of Social Practice: Everyday Life and How It Changes*. SAGE Publications.

St-Denis, E. (2024). Les injustices épistémiques à l'ère du #MeToo : la décrédibilisation des personnes survivantes au profit du statu quo. *Psychologies, Genre et Société*, *3*. https://www.psygenresociete.org/461

Tabet, P. (2004). *La grande arnaque. Sexualité des femmes et échange économico-sexuel*. L'Harmattan.

Thiam, A. (1978). *La parole aux négresses.* Denoël-Gonthier, coll. « Femme ».

Trust Africa. (2019). Étude exploratoire sur la prévention et l'élimination des violences basées sur le genre au Sénégal. Régions de Kolda, Kédougou et Tambacounda. TrustAfrica. https://coilink.org/20.500.12592/3js9zn

World Health Organization. (2010). *Preventing Intimate Partner and Sexual Violence Against Women: Taking Action and Generating Evidence*. Geneva, WHO.

© RAW Material Company, 2025 – Photographie issue des archives visuelles de l’institution. Tous droits réservés.

« *We Heal Together* », un savoir protecteur par excellence qui s'inspire de l'héritage africain, où les responsabilités envers soi et envers autrui sont indissociables

Masengesho Kamuzinzi
Professeur d'analyse politiques publiques et stratégie
Doyen de la faculté des Sciences sociales et gouvernance, Université du Rwanda
kamuzinzim@gmail.com

Interview réalisée par

Cheikh Sadibou Sakho
Anthropologue et sociologue, Université Gaston Berger, Sénégal
Membre du comité de rédaction de *Global Africa*
cheikh-sadibou.sakho@ugb.edu.sn

How to cite this paper:
Kamuzinzi, M. (2025). « We Heal Together », un savoir protecteur par excellence qui s'inspire de l'héritage africain, où les responsabilités envers soi et envers autrui sont indissociables. *Global Africa*, (10), pp. 235-248.
https://doi.org/10.57832/zgy9-tb54

Published: June 20, 2025

© 2025 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Cheikh Sadibou Sakho

Professeur Kamuzinzi, merci d'avoir accepté d'échanger avec nous dans le cadre de ce dossier thématique sur les savoirs protecteurs et leurs impacts dans la lutte contre les violences basées sur le genre (VBG) de la revue Global Africa. Nous aimerions commencer par retracer votre parcours scientifique, vos expertises, ainsi que votre engagement aux côtés des communautés dans leur processus de guérison des traumatismes liés aux conflits dans la région des Grands Lacs. Pouvez-vous vous présenter brièvement ?

Masengesho Kamuzinzi

Je m'appelle Masengesho Kamuzinzi, je suis le doyen de la faculté des Sciences sociales et de gouvernance de l'université du Rwanda. En marge de mes responsabilités administratives, je suis également professeur titulaire en politiques publiques dans la même université où je mène également des recherches depuis plus de vingt-cinq ans. Très tôt confronté aux limites des modèles de pensée et d'action importés, dont l'adaptabilité aux contextes africains pose de grands défis, je me suis intéressé aux savoirs « ancrés » dans le patrimoine culturel partagé par les peuples des Grands Lacs, une région marquée par de longs et multiples conflits. Je m'intéresse plus particulièrement aux savoirs ancestraux qui permettent de recréer des espaces de partage d'expériences, de médiation et d'engagement communautaire dans un processus de guérison collective. Mon engagement dans la promotion de

l'approche psychosociale communautaire « *We Heal Together* » à travers notre association « Guérir les blessures de la vie » (AGBV) – *Life Wounds Healing Association* (LIWOHA) – entre dans ce cadre. Cette approche, inspirée desdits savoirs ancestraux, a été expérimentée dans les trois pays de la région des Grands Lacs les plus affectés par les conflits politiques et les violences inhérentes. Je reviendrai plus en détail sur la philosophie qui la sous-tend ainsi que ses modalités de mise en œuvre.

Cheikh Sadibou Sakho

Oui, avec plaisir, cette approche paraît très novatrice. Mais avant, comment passe-t-on de l'analyse des politiques publiques aux questions du soin collectif ?

Masengesho Kamuzinzi

Je me suis très tôt intéressé à la manière dont les acteurs africains s'approprient et traduisent en actes les schémas de pensée et les modèles développés dans d'autres cultures et contextes. Cette curiosité découle du fait que j'ai grandi à une époque où tout ce qui comptait en Afrique semblait venir d'ailleurs ! Sur le plan académique, jusque dans les années 1990, il était presque admis que les théories – du moins en psychologie, en sociologie et en sciences sociales de manière générale – étaient développées et testées en Occident, et que les autres régions du monde n'avaient d'autres choix que de s'approprier les conclusions et d'exécuter les démarches. Cette même tendance s'observait dans des domaines aussi diversifiés que la conception des politiques publiques, la gouvernance des États ou les approches de médiation des conflits. On le perçoit toujours d'ailleurs, car même lorsqu'ils évoluent dans des contextes volatils et très dynamiques, beaucoup d'experts en politiques publiques continuent d'élaborer des plans stratégiques fondés sur des calculs et des projections de stabilité à long terme, à l'image de ce qui se faisait en Occident. S'agissant de la gouvernance des États, l'institutionnalisation de la démocratie comme mode légitime d'accès au pouvoir, la promotion de l'État de droit et la défense des droits fondamentaux semblaient également s'inspirer des modèles occidentaux, sans véritablement tenir compte des enjeux de leur contextualisation. Il en était de même des formes de médiation proposées par les différents intervenants impliqués dans la résolution pacifique des conflits qui ravagent la région des Grands Lacs depuis plus de trois décennies. Par exemple l'idée, chère à l'Occident, selon laquelle tous les partis politiques constitués ont un agenda politique qu'il convient de prendre en considération dans la médiation des conflits a poussé le général Romeo Dallaire, commandant du contingent onusien au Rwanda pendant le génocide, à convier à la table des négociations les chefs miliciens qui perpétraient ouvertement des actes de génocide devant les caméras des télévisions internationales. Ses erreurs de jugement, induites par l'arrimage à un modèle de pensée et d'action hors contexte, se lisent clairement dans son ouvrage *J'ai serré la main du diable*, ainsi que dans le mea-culpa qu'il a exprimé devant les survivants de cette terrible tragédie.

En examinant de près la conception des modèles de lutte contre les VBG, tels que proposés dans les conventions internationales et les documents d'experts qui en découlent, on constate qu'eux aussi n'échappent pas à la logique occidentalo-centrée. Il suffit, pour s'en convaincre, de considérer le nombre de projets qui se consacrent exclusivement à la sensibilisation des populations et aux lois qui luttent contre les VBG, comme si la seule connaissance de ces lois suffisait à garantir un changement de comportement chez les auteurs de violences ou à renforcer « l'agentivité » des victimes.

Ces constats m'ont conduit à m'intéresser de plus près à des modèles alternatifs de pensée et d'action, ancrés dans l'héritage culturel africain et qui sont, par conséquent, mieux adaptés aux contextes locaux. Le travail autour des modèles explorés a permis de mettre en place l'approche psychosociale communautaire « *We Heal Together* ».

 https://doi.org/10.57832/zgy9-tb54

Cheikh Sadibou Sakho

Pour avoir vécu dans les pays les plus affectés par le conflit dans la région des Grands Lacs, comment analysez-vous ce conflit et les multiples dynamiques qui contribuent à sa perpétuation ?

Masengesho Kamuzinzi

Le conflit qui sévit dans la région des Grands Lacs figure parmi ceux qui déchaînent le plus de passions en Afrique. Pourtant, il demeure l'un des plus mal compris. Les rapports d'experts se contentent bien souvent d'énumérer une succession d'événements sans les relier aux éléments contextuels. Par conséquent, ces experts prennent souvent les conséquences du conflit pour leurs causes, ce qui ne fait qu'ajouter de la confusion.

Ce conflit est également marqué par de nombreux clichés, en raison d'une compréhension insuffisante des stratégies déployées par les protagonistes pour imposer leurs narratifs. S'y ajoute qu'il se particularise par le fait que les belligérants défendent bec et ongles des postures idéologiques ou politiques figées depuis des décennies, même lorsque les faits historiques les invalident.

Cependant, un examen plus attentif révèle qu'il ne s'agit pas d'un conflit unique, mais bien d'un contentieux complexe où se superposent plusieurs guerres. Beaucoup d'experts ne parviennent pas à saisir que ce conflit renferme en réalité plusieurs niveaux de conflictualité, chacun porteur de son propre agenda politique.

Le véritable problème réside dans le fait que les différents intervenants engagés dans la résolution de ce conflit travaillent de manière dispersée. Leurs stratégies, souvent contradictoires, restent déconnectées des contextes sociaux locaux et, paradoxalement, contribuent à amplifier les tensions. Contrairement à beaucoup d'experts externes qui se focalisent sur la dimension macro, on ne peut pas comprendre le conflit des Grands Lacs si l'on ignore les différentes formes de conflictualités locales qui en constituent les causes profondes et alimentent sa persistance. Ce sont précisément ces conflictualités aux niveaux microscopiques qui expliquent pourquoi des milliers de jeunes rejoignent facilement les milices. D'ailleurs pourquoi observe-t-on autant de milices dans cette région ? Selon divers rapports, leur nombre dépasserait 120. Pourquoi ne se fédèrent-elles pas en deux, trois ou quatre grandes milices ?

Les experts externes ignorent que ces milices ne sont pas dispersées indistinctement sur tout le territoire de l'est de la République démocratique du Congo (RDC). Elles sont localisées de manière précise dans des zones à haute tension ethnique, où différents groupes – qui cohabitent pourtant depuis longtemps – peinent encore à intégrer l'idée que leurs terroirs traditionnels font désormais partie d'un État moderne. En Ituri, ces milices se concentrent principalement autour de Mahagi, Irumu et Bunia. Au Nord-Kivu, elles sont actives dans certaines zones de Rutshuru, Masisi, Walikale et Lubero. Au Sud-Kivu, elles se retrouvent notamment dans les régions de Kalehe, Uvira et Fizi. Dans la conception républicaine, tous les citoyens devraient avoir le droit de s'établir où ils le souhaitent et bénéficier des mêmes droits, y compris l'accès à la terre.

L'analyse de la configuration de l'habitat des zones mentionnées ci-dessus au cours des années 1990 montre que des communautés ont été contraintes de quitter leurs terres d'origine en raison des attaques systématiques des milices créées par des politiciens locaux issus d'ethnies rivales.

Même si ces zones figurent parmi celles où la cohabitation de multiples ethnies était la plus dense et ancienne, il subsiste dans ces foyers ce que l'on pourrait appeler « le syndrome du premier arrivant ». Ce syndrome pousse les premiers occupants de la terre à se déclarer citoyens légitimes et à reléguer les autres au statut d'« étranger permanent », peu importe qu'ils aient cohabité et occupé cette même terre bien avant la création de l'État, vestige de la colonisation.

Les attaques ciblées visant des membres des communautés rivales, la destruction de leurs biens et, surtout, le refus de les voir revenir sur leurs terres, même après le retour de la paix, suggèrent que l'aspiration des milices dites « autochtones » est le nettoyage ethnique sur des terres qu'elles considèrent comme étant le terroir de leurs ancêtres et uniquement de leurs ancêtres. Comme les membres des communautés déracinées ne connaissent que ces terres sur lesquelles ils vivent

parfois depuis des siècles, il n'est pas rare qu'ils constituent, à leur tour, leurs propres milices dans le but déclaré de se défendre. Cependant, avec le temps, ces nouvelles milices finissent par commettre des atrocités similaires. Tout se passe comme si la création d'une milice incitait à la formation d'une milice rivale, et vice versa.

C'est cette dynamique particulière dans laquelle la violence appelle la violence qui a contribué à la prolifération de centaines de groupes armés dans la région de l'est de la RDC. Même si la formation de ces milices est essentiellement motivée par des rivalités locales, leurs chefs bénéficient souvent du soutien tacite de leaders politiques qui contrôlent des sphères du pouvoir d'État, mais qui continuent d'adhérer à des identités ethniques localisées et souvent exclusives. Beaucoup de gens l'ignorent peut-être, mais la formation des milices défendant des agendas identitaires ou territoriaux remonte aux années 1990, bien avant que la conflictualité ne s'étende au niveau des États. Avec les premières expériences de démocratisation mal maîtrisées, certains politiciens ont vu dans l'ethnicisme un excellent moyen de constituer un vivier de partisans, capables de leur assurer une victoire facile lors d'élections qui n'étaient démocratiques qu'en apparence. Curieuse hybridation entre aspirations démocratiques et logiques tribales !

Depuis cette période, les milices locales ne font que se former, se dissoudre, se recycler en de nouvelles coalitions, en fonction de l'évolution du conflit. Comme on peut le constater, ce premier niveau de conflictualité trouve son origine dans l'incapacité de l'État postcolonial à instaurer une identité républicaine unique, qui garantit à tous les citoyens la possibilité de s'établir librement à l'intérieur des frontières nationales et d'y bénéficier des mêmes droits, y compris celui de posséder des terres.

Lorsque l'accès à la terre et au pouvoir est en jeu, des identités locales, sous-tendues par des velléités ethniques, sont ravivées pour éliminer des rivaux jugés encombrants. Associer une identité locale, d'inspiration ethnique et par nature exclusive, à une identité républicaine, dont la vocation est d'être inclusive et rassurante pour tous les citoyens, est tout simplement intenable. Ce n'est qu'en travaillant sérieusement sur ce premier niveau de conflictualité que l'on peut espérer tarir les sources de recrutement des milices qui, comme nous allons le voir par la suite, ont été récupérées par d'autres sphères d'influence à mesure que le conflit s'est étendu.

En effet, l'entrée en jeu des acteurs opérant à d'autres niveaux de conflictualité et avançant des agendas « non locaux » a contribué à compliquer la donne.

En plus des milices localement constituées, on retrouve dans cette région des milices étrangères qui défendent des idéologies diversifiées. Parmi elles, on peut citer, entre autres : la milice d'origine ougandaise Alliance des forces démocratiques (ADF) qui promeut un agenda essentiellement djihadiste ; la milice Red-Tabara, d'origine burundaise ; et la milice Forces démocratiques de libération du Rwanda (FDLR), d'origine rwandaise, qui défend un agenda ethnique et négationniste.

Si la RDC et le Burundi n'ont pas eu beaucoup de mal à s'entendre sur la stratégie de lutte contre Red-Tabara et que la RDC et l'Ouganda ont fini par s'entendre sur la nécessité d'éradiquer l'ADF, les FDLR continuent, en revanche, d'empoisonner les relations entre la RDC et le Rwanda. Cette milice participe à la complexification du conflit de deux manières. D'abord, elle n'est pas étrangère aux pratiques de nettoyage ethnique visant essentiellement la communauté tutsie vivant à l'est de la RDC, en coalition avec des milices locales. Ensuite, étant dirigée par d'anciens cadres politiques et officiers de l'ancienne armée rwandaise, réfugiés à l'est de la RDC après le génocide de 1994, elle porte également un agenda national. Selon son manifeste, sa principale aspiration est de reconquérir le Rwanda.

À côté de cette mosaïque d'acteurs s'ajoute le Mouvement du 23 mars (M23), dont les caractéristiques ne le placent ni parmi les milices locales, ni parmi les groupes étrangers. On ne peut pas qualifier ce mouvement de véritable milice car, contrairement aux milices locales décrites ci-dessus, il a réussi à former une armée composée de combattants bien entraînés, disciplinés, capables de respecter la chaîne de commandement et, surtout, se battant sur la base d'un agenda politique clairement exprimé. En examinant de près la configuration de ce mouvement, on remarque qu'il travaille sur trois niveaux : local, national et régional.

D'abord son agenda local est lié au déplacement des membres de la communauté tutsi à l'est de la RDC durant les années 1993, 1994 et 1996 par les milices locales, dont les stratégies ont été analysées précédemment. On observe que la sécurisation des membres des communautés tutsies persécutées ainsi que le rapatriement de ceux qui ont fui dans les pays limitrophes et vivent dans des camps de réfugiés, depuis près de trois décennies, sont des priorités majeures pour ce mouvement, et plus particulièrement pour ses officiers, notamment ceux d'origine tutsie. Ensuite, son agenda national se manifeste par sa capacité à s'allier avec d'autres forces politico-militaires, comme l'Alliance fleuve Congo (AFC), pour combattre le gouvernement congolais. Enfin, son agenda régional se matérialise par sa volonté d'éradiquer la présence des FDLR de l'est de la RDC.

Il va sans dire que les stratégies locales et régionales sont imbriquées : le retour des réfugiés tutsi à l'est de la RDC est conditionné par l'élimination de la présence des combattants des FDLR sur ces mêmes terres.

Le deuxième niveau de conflictualité vient des alliances qui se tissent entre les milices et mouvements politico-militaires décrits ci-dessus et des États intéressés, dont les dirigeants adhèrent souvent aux mêmes idéologies et partagent des intérêts sécuritaires communs. Par exemple, le Rwanda considère la présence des FDLR, dont l'idéologie repose ouvertement sur la haine ethnique et le négationnisme, à ses frontières comme une menace existentielle. Il réitère régulièrement sa demande au gouvernement congolais d'éradiquer ce mouvement et de rapatrier ses combattants au Rwanda. Cependant, les dirigeants congolais exploitent plutôt les combattants des FDLR, les plus aguerris de la région, comme supplétifs de l'armée dans sa lutte contre la rébellion du M23, comme en témoigne l'affrontement acharné entre ces deux groupes lors des différentes batailles autour de la ville de Goma.

Ce qui intéresse le plus les FDLR, c'est d'empêcher le M23 de prendre le contrôle des terres sur lesquelles vivaient leurs parents avant leur déplacement en 1993, 1994 et 1996. En effet, dans les faits, les partisans des FDLR occupent et s'entraînent militairement sur ces mêmes terres. Cette stratégie leur permet en même temps de rester à proximité des frontières rwandaises, en espérant qu'ils auront un jour l'opportunité de retourner au Rwanda les armes à la main.

Les milices locales voient d'un œil favorable la stratégie des FDLR. Essentiellement, elles y trouvent un moyen d'empêcher le retour de centaines de milliers de Tutsis qui viendraient leur disputer les vastes terres où elles ont établi leurs fermes.

De l'autre côté, les combattants du M23 ont pour principal objectif d'éliminer la présence des FDLR à l'est de la RDC, ce qui permettrait de pacifier la région et de faciliter le retour de leurs parents, qui vivent depuis près de trois décennies dans des conditions misérables dans des camps de réfugiés situés dans les pays voisins. Il va sans dire que le Rwanda est particulièrement intéressé par le départ des FDLR de l'est de la RDC, pour les raisons évoquées ci-dessus.

La stratégie de la RDC, en revanche, est plus difficile à saisir, car elle ne semble ni servir les intérêts des populations locales, qui restent plongées dans une insécurité permanente, ni ceux des dirigeants politiques qui ont beaucoup perdu en légitimité. En effet, en observant de plus près ce qui s'est passé à l'est de la RDC depuis près de trois décennies, on constate que cette stratégie a fluctué entre une tolérance tacite des combattants des FDLR sur son territoire, une collaboration timide et sporadique avec le Rwanda pour leur éradication (souvent observée au début des premiers mandats présidentiels) et un soutien verbal aux FDLR, rarement suivi d'actions concrètes. Cependant, un nouveau pas a été franchi ces dernières années, lorsque les FDLR ont cessé d'être simplement tolérés en RDC pour devenir un acteur intégré à la stratégie militaire du gouvernement central pour lutter contre le M23. Cela s'est notamment manifesté à travers les multiples batailles autour de la ville de Goma. Toute personne connaissant un tant soit peu le contexte des Grands Lacs sait que considérer les FDLR comme des forces légitimes défendant l'intégrité territoriale de la RDC, les associer à des milices locales responsables du déplacement des Tutsis de l'est du pays et les aligner au combat contre le M23 – un mouvement dont l'aspiration est de permettre à ses membres de retourner sur ces mêmes terres – suffit à transformer ce conflit en une véritable poudrière. C'est le nœud du problème, qui explique l'ampleur qu'a pris ce conflit ces dernières années. La suite est connue : chaque camp

cherche à recruter ses alliés en fonction des moyens financiers et des réseaux de soutien dont il dispose. Mais tout cela ne fait que compliquer le problème, en y ajoutant de nouvelles variables qui rendent la recherche de solutions encore plus ardue et incertaine.

Le troisième niveau de conflictualité s'observe au niveau supranational. Il a trait à la rivalité entre les blocs régionaux, à savoir la Communauté de l'Afrique de l'Est (CAE) et la Communauté de développement de l'Afrique australe (SADC). Cette concurrence se matérialise par la mise en place de deux processus de paix parallèles : le processus de Nairobi et le processus de Luanda. En effet, le processus de Nairobi devait traiter, spécifiquement, la question des groupes armés, tandis que celui de Luanda était censé s'atteler aux conflits interétatiques impliquant les différents pays concernés. Or, comme nous l'avons dit précédemment, ces deux niveaux de conflictualité sont imbriqués et se nourrissent mutuellement. Cette rivalité se manifeste également par l'envoi de contingents de maintien de la paix dans des missions souvent concurrentes. Le contingent est-africain avait opté pour une approche axée sur l'apaisement des tensions, réussissant à convaincre les combattants du M23 de céder pacifiquement certains territoires conquis et de reculer leurs positions autour de la ville de Goma. Cependant, cette mission a été remerciée par le gouvernement congolais et remplacée par un contingent issu de certains pays de la SADC, acceptant de s'inscrire dans un mandat offensif contre le M23 aux côtés des forces gouvernementales congolaises. Or, comme mentionné précédemment, les forces gouvernementales ont noué une coalition avec plusieurs milices locales y compris les FDLR. Le fait qu'un contingent de maintien de la paix opère en alliance avec des milices responsables des exactions à l'origine du conflit ne fait qu'accroître la volatilité de la situation, comme l'ont montré les récentes batailles autour de Goma impliquant les forces sud-africaines aux côtés de l'armée congolaise et de ses alliés. Même si cela est souvent passé sous silence par les médias internationaux, le contingent onusien fait pratiquement face au même dilemme. En offrant un soutien logistique et médical aux forces gouvernementales, il en fait mécaniquement bénéficier les milices alliées sur le front, ce qui nuit considérablement à sa légitimité aux yeux des communautés affectées.

Le quatrième niveau de conflictualité porte sur la mise en cause, de plus en plus persistante, de la légitimité des instances onusiennes et, dans une certaine mesure, des blocs régionaux. En y regardant de plus près, on remarque que les interventions des contingents militaires onusiens et régionaux reposent sur des principes déconnectés des contextes locaux. En effet, ces forces de maintien de la paix ont pour vocation première d'aider les États, ce qui les pousse à collaborer prioritairement avec les gouvernements en place.

Toute revendication politique émanant d'acteurs non étatiques est généralement rejetée par ces instances. Cette fin de non-recevoir est encore plus catégorique lorsque la revendication provient de mouvements armés opposés aux gouvernements en place. Mais que se passe-t-il lorsqu'un gouvernement légitime fait fausse route et utilise les instruments de l'État pour persécuter une partie de sa population perçue comme appartenant au camp ennemi ? Par exemple, dans les batailles récentes autour de la ville de Goma, les contingents sud-africain, tanzanien et malawite se sont retrouvés à combattre aux côtés de l'armée congolaise, laquelle avait intégré dans ses rangs des unités combattantes du FDLR et des milliers de miliciens locaux pratiquant le nettoyage ethnique. Il va sans dire qu'en offrant leur support logistique à l'armée congolaise, ces contingents ont, de fait, aidé indirectement des groupes responsables de graves violations des droits humains, contribuant ainsi à aggraver la situation.

Ce type de dilemme n'est pas nouveau. Lors du génocide perpétré contre les Tutsis en 1994, par exemple, le général canadien Roméo Dallaire – chef du contingent onusien – continuait à inviter les chefs de l'armée gouvernementale, qui avaient clairement opté pour le génocide, et les chefs des milices Interahamwe, qui étaient en train d'exécuter le génocide, à la table de discussion avec le FPR qui tentait de stopper ce même génocide. En suivant strictement le principe de neutralité onusien, il cherchait à inclure « toutes les forces politiques en présence » dans le dialogue, au mépris des réalités du terrain. Dès lors, une question cruciale se pose : quelle est la limite permettant aux contingents de maintien de la paix de décider de cesser leur collaboration avec un gouvernement qui fait fausse route avant qu'il ne soit trop tard ? Ce semblant de neutralité, en décalage avec le contexte local, a gravement nui à la réputation des missions onusiennes.

Cheikh Sadibou Sakho

Qu'en est-il de l'exploitation des ressources minières en RDC, souvent présentée comme l'un des principaux moteurs du conflit ?

Masengesho Kamuzinzi

En réalité, la chaîne d'exploitation reste fondamentalement la même, quel que soit le rapport de force sur le terrain. Mis à part quelques mines exploitées par des compagnies étrangères sous contrat avec le gouvernement, et qui sont capables de convoyer directement leurs minerais vers l'extérieur du pays, l'essentiel des carrés miniers se trouve dans des zones forestières inaccessibles. En réalité, ni les forces gouvernementales ni les groupes armés extérieurs ne parviennent à maintenir une présence permanente dans ces zones où les conditions de vie sont particulièrement rudes. Le contrôle de ces carrés miniers est généralement assuré par des milices locales qui encadrent des creuseurs qui sont souvent du milieu. Les petits acheteurs intermédiaires, capables de s'aventurer sur les chemins boueux et insécurisés menant aux sites d'extraction pour acheminer ces minerais vers les points de vente situés dans les villes, restent essentiellement les mêmes. En effet, les gros trafiquants, qui transportent les minerais jusqu'aux océans, ne peuvent rien sans eux ! Seules les alliances qui se forment le long du trajet vers les océans peuvent momentanément changer en fonction de la situation politique. Mais, comme on le sait, la conversion des gros trafiquants est très facile, car ils n'ont aucune identité à défendre : seul le gain compte ! En fin de compte, tant que l'économie minière de la RDC se limitera à l'extraction artisanale et à l'exportation brute des matières premières, toutes les discussions autour de la question resteront de simples querelles d'intermédiaires.

Cheikh Sadibou Sakho

L'explication du conflit que vous nous proposez suggère qu'il n'est pas difficile de mettre en évidence le noyau du conflit et de travailler à le désamorcer. Pourquoi, alors, le conflit se perpétue-t-il malgré les interventions de multiples acteurs ?

Masengesho Kamuzinzi

Tout d'abord, ce conflit est peut-être le deuxième, après le conflit israélo-palestinien, à déchaîner des passions idéologiques et à empêcher une réflexion sereine sur ses possibles solutions. C'est aussi un conflit où la distorsion des faits historiques, visant à valider un narratif favorable, fait partie des stratégies mises en place par certains acteurs. Cependant, l'effet boomerang de ces manipulations exacerbe les tensions plutôt que de les apaiser.

C'est enfin un conflit où l'intoxication médiatique prend rapidement le dessus sur les faits réels, conduisant parfois certains intervenants, méconnaissant le contexte, à prendre des décisions sur des bases erronées. En y regardant de plus près, on remarque que la recherche des points d'accord et d'intersections ne fait pas partie des préoccupations des intervenants et encore moins des belligérants. Chacun se préoccupe de faire triompher son narratif en sélectionnant attentivement les faits qui l'innocentent et incriminent la partie adverse, tout en se lançant à corps perdu dans la conquête des opinions favorables aux niveaux local, national et international.

Malheur à celui qui parle peu ! Malheur à celui qui n'a pas recruté les meilleurs influenceurs !

Cela soulève une question fondamentale : quelle « vérité » permettrait de mieux comprendre la nature de ce conflit et de mettre en évidence les solutions les plus appropriées pour le résoudre ? Notre réponse est simple : c'est la voix des membres des communautés locales, victimes au quotidien, qui devrait attirer l'attention des intervenants. Mais la réalité est tout autre, car ces voix locales portent peu, et les puissants de ce monde ne semblent pas s'en préoccuper !

Cheikh Sadibou Sakho

Quels sont les effets majeurs du conflit des Grands Lacs sur les communautés et les citoyen·ne·s ordinaires ?

Masengesho Kamuzinzi

Comme on peut le voir, le conflit des Grands Lacs trouve ses racines dans l'incapacité de l'État postcolonial à forger une identité nationale partagée, capable de transcender les multiples identités ethniques et locales pour adhérer à un même projet de société. Il faut inscrire la construction de cette identité transcendante dans un projet politique cohérent, à l'image de celui entrepris par Julius Nyerere. Ce dernier a réussi à faire comprendre aux différents peuples, réunis de force sous le pouvoir colonial pour former le Tanganyika, que leur diversité était une richesse plutôt qu'un handicap. Plus tard, Nyerere a convaincu les citoyens du Tanganyika et de l'île de Zanzibar d'adhérer à un même projet de société pour former la République-Unie de Tanzanie. Il n'est donc pas surprenant que ce pays figure parmi les plus stables et les plus prospères d'Afrique, où l'héritage de Nyerere continue de cimenter l'unité nationale.

En revanche, dans les pays des Grands Lacs, des communautés érigées superficiellement et abusivement en groupes ennemis, par des leaders politiques en manque d'inspiration, se livrent à une violence réciproque par milices interposées. Ainsi, la société vit dans une insécurité généralisée dont elle ne peut s'extraire, car elle entretient elle-même ces milices, tant sur le plan matériel que financier. À l'origine, ces milices naissent en promettant de protéger les membres de leurs propres communautés. Cependant, il a été observé qu'après s'être livrées à des atrocités contre d'autres groupes, elles finissent par s'habituer à la violence et s'en prennent même à leurs propres membres. Cela transforme alors leur milieu de vie en une véritable jungle, où plus personne ne se sent en sécurité.

Cheikh Sadibou Sakho

En quoi le conflit des Grands Lacs a-t-il contribué à la prolifération des VBG dans les pays de la région ?

Masengesho Kamuzinzi

Mis à part l'exacerbation des antagonismes ethniques et de l'intolérance politique, le conflit des Grands Lacs s'est également distingué par l'utilisation du viol massif comme arme de guerre, notamment en RDC, et comme arme de génocide au Rwanda en 1994. Le viol, utilisé comme arme de guerre et comme arme de génocide, constitue la forme la plus aboutie de la négation de la vie et de la dignité humaine.

Les témoignages recueillis lors des différents ateliers de guérison montrent qu'en souillant « les femmes de l'ennemi » ou en détruisant leurs organes génitaux, les miliciens espéraient priver la communauté qu'ils voulaient voir disparaître de la possibilité de se régénérer. Comme ce comportement était, en quelque sorte, politiquement motivé au départ, les miliciens visaient sélectivement « les femmes de l'ennemi ». Mais une fois qu'ils ne craignaient plus de déshonorer des filles et des mères, dont certaines étaient leurs voisines (dans le cas du Rwanda), ces miliciens ont fini par s'en prendre aux filles et femmes de leurs propres communautés, qu'ils s'étaient pourtant promis de protéger. Ils ont ainsi entraîné d'autres délinquants dans ces comportements déviants, transformant leur propre communauté en un espace de violence, où plus aucune fille ni femme ne se sent en sécurité.

Aussi, il a été observé que le traumatisme généralisé, induit par l'exposition prolongée à la violence de masse, constitue un terreau propice aux VBG au sein des familles, des communautés, à l'école et sur le lieu de travail.

Ainsi, la région des Grands Lacs figure parmi les régions du monde où le taux de prévalence des VGB est l'un des plus élevés et où ces violences sont les plus généralisées au sein des différentes couches de la population. Le traumatisme généralisé et la prolifération des VBG dans les pays de la région

 https://doi.org/10.57832/zgy9-tb54

rendent quasi impossible l'accompagnement individuel de toutes les personnes sollicitant de l'aide auprès des structures et organisations spécialisées en soutien médical, social et psychologique. En outre, le modèle de prise en charge individuelle se focalise sur les dimensions intra-individuelles, alors que les blessures de la vie causées par ce conflit relèvent également des dimensions relationnelles (suspicion mutuelle généralisée) et sociales (destruction des normes sociales partagées qui rendaient possible le vivre-ensemble). Pour ce faire, il fallait développer un nouveau modèle adapté au contexte de violence de masse, capable de prendre en compte les blessures de la vie à la fois sur les plans individuel, relationnel et social. C'est dans ce cadre que, sous la direction du professeur émérite Simon Gasibirege, les membres de notre association *Life Wounds Healing Association* ont entrepris de développer un nouveau modèle de prise en charge des communautés blessées intitulé : « Approche psychosociale communautaire (APC) – *We Heal Together Model* ».

L'idée de développer ce nouveau modèle est née des insuffisances observées dans l'« importation » des modèles de prise en charge psychologique individuelle développés en Occident pour l'accompagnement des survivants et survivantes des violences extrêmes commises pendant le génocide perpétré contre les Tutsis au Rwanda.

Plus tard, cette approche a été étendue aux autres pays de la région des Grands Lacs, affectés par des guerres à répétition, afin de prendre en charge les survivantes de viols et d'autres types de violences sexuelles commises en temps de guerre.

Dans sa forme initiale, le modèle « *We Heal Together* » se déclinait sous la forme d'une série d'ateliers de conscientisation sur le deuil et la gestion des sentiments associés aux pertes profondes liées au génocide. La participation aux ateliers est très différente de la formation proprement dite, qui, pour l'essentiel, vise l'intellect. Ce qui compte le plus ce n'est pas tant l'acquisition de nouvelles connaissances pour savoir comment s'y prendre, mais plutôt l'engagement effectif dans le processus de guérison (transformation), en interaction avec les autres participants, ce qui leur permet de recouvrer une vie saine et des relations sociales apaisées.

Avec le temps, le modèle a évolué pour se structurer en cinq ateliers : l'atelier de conscientisation (trois jours), l'atelier sur le deuil (cinq jours), l'atelier sur la gestion des sentiments (cinq jours), l'atelier sur le pardon et la réconciliation (cinq jours) et l'atelier sur le projet de vie (cinq jours).

Cheikh Sadibou Sakho

En quoi consistent ces ateliers et quels types de changements sont attendus ?

Masengesho Kamuzinzi

Il faudrait d'abord expliquer pourquoi nous commençons par l'atelier de conscientisation. En théorie, nous tenons pour acquis que les adultes savent très bien faire la part des choses et qu'ils ont pleinement conscience des blessures induites par les événements traumatiques dont ils ont été victimes, de leur incidence sur la qualité de leur vie et sur leurs relations avec les autres. La réalité, cependant, est que les blessures de la vie, qui plongent leurs racines dans nos expériences douloureuses du passé, nous accablent souvent sans que nous en ayons pleinement conscience et nous empêchent de vivre sereinement. Ces blessures sont encore plus perturbantes lorsque l'on a été exposé à des événements aussi traumatisants que le viol, utilisé comme arme de génocide, ou d'autres formes de violence de masse commises en temps de guerre.

Dans la pratique, l'atelier de conscientisation permet aux participants de prendre conscience de leurs blessures, d'en mesurer l'ampleur et surtout d'identifier les causes profondes de leur mal-être. C'est en prenant conscience de l'ampleur de nos blessures et de leur impact sur notre qualité de vie que nous comprenons pourquoi nous nous sentons tristes sans raison apparente, pourquoi nous ne sommes pas en bons termes avec les membres de notre famille, nos collègues ou nos voisins, pourquoi nous sommes incapables de faire des projets d'avenir, pourquoi nous sommes devenus improductifs, pourquoi le sommeil réparateur nous a fuis, etc.

Cet atelier peut s'appliquer à n'importe quelle problématique de l'existence humaine. Notre organisation l'a déjà mis en œuvre pour différentes problématiques liées à la santé mentale, notamment :

- le traumatisme consécutif au génocide perpétré contre les Tutsis : il faut comprendre ici que les individus et les communautés ont été confrontés à l'inhumanité et à l'extermination d'un groupe humain entier ;
- le traumatisme consécutif aux viols massifs et répétés commis dans la région des Grands Lacs, notamment par les milices et les hommes en armes encore actifs dans certains pays comme la RDC : il faut comprendre ici que les individus et les communautés ont été confrontés à la dégénérescence des mœurs qui structuraient le vivre-ensemble (dérégulation sociale), et à une profonde atteinte à l'humanité ;
- les blessures consécutives aux violences sexuelles et domestiques commises en temps de paix ;
- les blessures consécutives aux grossesses précoces des filles mineures : avoir un enfant avant l'âge de la majorité constitue une grande crise de la vie. Cela prive la jeune fille des attributs de l'enfance, la plonge dans une sorte d'angoisse existentielle, perturbe sa croissance et son fonctionnement physiologique, brouille ses perspectives et complique son intégration sociale pour longtemps, etc. ;
- enfin, les comportements déficitaires liés au genre (masculinité et féminité toxiques).

Mais, quelle que soit la problématique abordée, on pourrait se demander pourquoi l'atelier de conscientisation dure aussi longtemps, en l'occurrence trois jours. Il faut garder à l'esprit que le modèle « *We Heal Together* » s'adresse à des blessures profondes, dont la guérison nécessite du temps. Il convient de noter ici que même une prise en charge individuelle peut être longue, alors même que le psychothérapeute ne travaille qu'avec un seul patient. Pour déclencher une dynamique de transformation aboutissant à une guérison partagée, il est essentiel d'amener les participants à questionner leur vie, leur histoire, leurs comportements, leurs relations perturbées et à identifier progressivement les causes profondes de leurs souffrances. Au début, les participants ont peur d'explorer leur propre vécu et de se confronter aux traumatismes du passé (résistance-défense). Si accéder à son propre cœur prend du temps, il va sans dire que l'ouvrir aux autres en demande encore davantage. Il est donc essentiel de prendre le temps de construire une communauté de participants afin qu'ils puissent se soutenir et se soigner mutuellement. Il faut ajouter que la méthode de partage d'expériences, sur laquelle repose le modèle « *We Heal Together* », requiert un temps considérable. Elle exige de prendre des précautions pour déclencher le processus de libération de la parole et favoriser l'ouverture à la souffrance des autres.

Après une longue période d'expérimentation, nous sommes arrivés au constat qu'un processus de conscientisation bien mené passe par trois étapes clés : 1) la création d'un climat de confiance, afin de transformer des participants anonymes en une communauté soudée, capable de partager ses expériences et ses souffrances, tout en se soutenant mutuellement dans le processus de guérison à venir ; 2) l'exploration de la notion de blessures de la vie, en général, puis des blessures qui affectent le plus les membres de nos communautés, et enfin les blessures individuelles qui touchent directement chaque participant. Cette étape permet d'identifier les causes et les conséquences sur la qualité de vie ; 3) la mise en place de stratégies de guérison, visant à rechercher des voies et des moyens pour surmonter ces blessures et retrouver une vie apaisée et épanouissante.

Le déroulement de ces trois étapes s'étale à peu près sur trois jours d'ateliers à raison d'un jour par étape. Une fois que nous avons pris conscience de l'origine et des causes profondes de notre mal-être, un sentiment d'angoisse peut nous envahir, car nous nous demandons si nous pourrons un jour nous en sortir.

L'atelier de conscientisation est suivi par l'atelier de guérison des blessures de la vie, qui, dans le cas spécifique des blessures liées au génocide, prend la forme d'un atelier sur le deuil.

La prise de conscience du vide laissé par la mort ou par d'autres pertes profondes constitue une étape importante pour se reconnecter avec la vie. Cependant, être confronté à la mort de cette manière, et en particulier lorsqu'elle résulte d'un génocide, nécessite un profond travail de deuil. Or, entrer dans un tel processus est une épreuve bouleversante. Il induit des perturbations profondes dans la vie intérieure et affecte les relations avec les autres et avec l'environnement. Lors des ateliers, les participants parlent de leur deuil et beaucoup d'entre eux éprouvent de la culpabilité et la honte d'avoir survécu, alors que leurs frères et sœurs de destin sont morts. Ces sentiments font perdre à certains leurs repères identitaires et altèrent leur perception d'eux-mêmes. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'ils s'accusent et éprouvent de la honte pour des crimes qu'ils n'ont pas commis et dont ils sont victimes.

On observe des perturbations similaires chez les victimes, les auteurs et les proches des survivantes de VBG. La prise de conscience des blessures profondes plonge la personne dans un trouble intense, risquant de l'engager dans un processus de deuil compliqué susceptible d'intensifier sa souffrance. Pour s'en sortir, la personne doit entreprendre un travail de deuil orienté vers la guérison des blessures dont elle vient de prendre conscience. Dans l'analyse transactionnelle, l'atelier sur le deuil s'étend normalement sur trois jours. Mais concernant les traumatismes causés par le génocide, ces trois jours sont insuffisants, car la perte des membres de la famille (et des milliers des gens innocents) exécutés sans raison plonge les participants dans une profonde souffrance. Au bout des trois jours, les émotions et la souffrance restent toujours aussi fortes. Or l'objectif de cet atelier est justement de leur permettre d'en ressortir avec une force renouvelée qui leur permettra de vivre en paix avec ce passé douloureux. Par ailleurs, nous avons remarqué qu'en RDC et au Burundi, certains participants qui avaient été exposés à différentes formes d'atrocités pendant les périodes de guerre civile et d'instabilité politique mettaient du temps avant d'entrer dans un processus de deuil. Cette résistance était liée soit à une difficulté à partager leur vécu avec des gens qu'ils percevaient comme étant de la « partie adverse », soit à la difficulté de faire face au passé.

Toutes ces expériences nous ont conduits à constater que s'engager dans un travail de deuil nécessitait au minimum cinq jours. Il fallait donner suffisamment de temps aux discussions en petits groupes pour que les participants passent progressivement de la phase de déni de la perte à celle de la négociation, puis à l'acceptation. Dans la pratique, l'atelier sur le deuil se déroule en cinq étapes clés : s'engager dans un travail de deuil exige plus qu'une simple participation, car il est difficile de partager sa souffrance avec des gens en qui l'on n'a pas suffisamment confiance. Pour ce faire, la première étape consiste à transformer le groupe des participants anonymes en une communauté de partage, capable d'embrasser ensemble le travail de deuil et de cheminer vers la guérison.

La deuxième étape marque le début du travail de deuil. Toutefois, afin d'éviter un choc émotionnel trop brutal, les participants commencent par discuter de la mort associée à des causes naturelles comme la maladie, les accidents, etc. Cet exercice les prépare à affronter des pertes plus tragiques comme celles liées au génocide et progressivement à celles dans leur entourage et leurs communautés. Au cours de cette étape, ils sont invités à parler de la vie, de l'histoire et de l'amour qu'ils portaient aux disparus et des bienfaits qu'ils auraient voulu leur prodiguer s'ils étaient encore en vie. Cet exercice peut durer deux jours car il constitue la base du travail de deuil. Son principal objectif est d'aider les participants à construire un héritage symbolique des êtres disparus. À la fin de l'exercice, les participants se sentent apaisés et se rendent compte que ces êtres chers ont laissé un héritage digne d'être préservé et transmis aux générations suivantes et que leur mémoire ne sombrera pas dans l'oubli. La dernière étape consiste à amener progressivement les participants à sortir du travail de deuil en les aidant à se détacher de la souffrance induite par le souvenir des êtres chers disparus, tout en préservant leur héritage. Cependant, il est essentiel de reconnaître que le processus de deuil suscite des émotions intenses qu'il convient d'appréhender avec justesse afin de retrouver une certaine sérénité. C'est pourquoi l'animateur de l'atelier doit prendre soin d'introduire la notion de gestion des sentiments liés au deuil qui fera l'objet de l'atelier qui va suivre.

L'atelier de gestion des émotions permet l'acceptation de ce qui est arrivé, de démêler les ressentis et de lever la culpabilité ainsi que la honte. Enfin, l'atelier sur le projet de vie prolonge cette expérience et permet aux participants de se redéfinir et d'embrasser un nouvel horizon de vie en se donnant des objectifs clairs à court, moyen et long terme, leur permettant de retrouver une vie saine et qui a

du sens. Comme pour les autres ateliers de guérison, l'atelier sur la gestion des sentiments dure cinq jours. La première étape consiste à construire la communauté des participants ou, tout au moins, à revenir sur la question de la cohésion du groupe et de la construction de la confiance mutuelle, permettant aux participants de partager leurs sentiments et leurs émotions sans réticence et sans jugement de valeur. Dans la deuxième étape, les participants prennent le temps de différencier la pensée des affects. Ils comprennent que la pensée est de l'ordre de la conceptualisation et de l'élaboration, tandis que les affects (sentiments et émotions) sont liés à la sensation et à la sensibilité. Une fois cette distinction faite, les participants prennent le temps de comprendre la fonction et la signification des sentiments dans la vie quotidienne. Ils apprennent notamment que la peur signale un danger à éviter, alors que la colère renvoie à un sentiment d'injustice qui suggère la nécessité d'un changement pour que la personne recouvre une vie ou des relations saines. La tristesse, quant à elle, renvoie à un sentiment de perte et au besoin de consolation. Enfin, la joie et la sensation de bonheur renvoient à un sentiment de sécurité, favorisant l'ouverture aux autres, au partage, à l'amitié, à la camaraderie, etc.

Une fois que la notion de sentiment et son importance sont bien maîtrisées, les participants passent de la conceptualisation à l'expression de leurs propres sentiments. Ils explorent notamment la manière dont ils ont été socialisés par leurs parents, leurs éducateurs et d'autres personnes importantes à l'expression ou à l'inhibition de leurs sentiments au cours de leur enfance et de leur adolescence, et en quoi cela a eu un impact sur leur vie d'adulte. Ensuite, ils explorent l'expression des sentiments associés aux pertes naturelles, telles que la mort des êtres chers causée par la maladie, puis l'expression des sentiments associés aux pertes profondes, comme celles causées par le génocide ou d'autres pertes similaires. En opérant un retour rétrospectif sur leurs propres histoires au moment où ils ont subi ces pertes, les participants examinent attentivement si leur entourage (parents, amis et autres réseaux de soutien) leur a permis d'exprimer leurs sentiments, s'ils ont accueilli positivement ces émotions et sentiments, ou plutôt s'ils ont essayé de les inhiber. Puis les participants examinent les effets de la permission ou de l'interdiction d'exprimer leurs sentiments. L'étape suivante consiste à explorer leurs sentiments actuels en rapport avec les pertes du passé. Peuvent-ils maintenant les exprimer librement contrairement au passé ? Cela les aide-t-il à vivre plus sereinement avec les pertes subies ? La dernière étape consiste à élaborer des stratégies leur permettant de bien canaliser leurs sentiments et leurs émotions pour qu'ils ne continuent pas à affecter négativement leur vie. Mais apprendre à gérer les sentiments et les émotions associés à un événement douloureux, comme le génocide ou d'autres pertes profondes, ne signifie pas nécessairement que la personne pourra désormais vivre en paix avec elle-même, avec son passé, et encore moins avec les personnes qui, de loin ou de près, sont à l'origine de ses souffrances. Pour cela, il est essentiel d'embrasser le processus de pardon et de réconciliation qui est l'objet du quatrième atelier.

À propos de l'atelier sur le pardon et la réconciliation, il a été observé que si la personne n'a pas fait correctement son deuil, elle a du mal à se réconcilier avec elle-même et avec les autres, ce qui peut compromettre le processus de guérison. L'atelier sur le pardon et la réconciliation a donc pour objectif de poursuivre la consolidation de ce processus. En s'engageant dans le processus de pardon et de réconciliation, chaque participant cherche à recouvrer son unicité et à rétablir des relations saines avec les autres, et avec l'existence humaine. Comme pour les autres ateliers de guérison, l'atelier sur le pardon et la réconciliation dure cinq jours, et naturellement, le retour sur la consolidation de la communauté des participants constitue la première étape. Cet exercice n'est pas une simple routine, car il prépare les esprits à partager leurs expériences sur le pardon et la réconciliation, y compris leurs difficultés à s'y engager.

Les participants à l'atelier commencent par discuter de la nature et de l'importance du pardon et de la réconciliation, tant avec soi-même qu'avec les autres dans le recouvrement d'une santé mentale saine. Ils abordent notamment la différence entre le pardon et la justice, en soulignant que demander ou accorder le pardon ne supprime pas le désir de justice. On a besoin d'être pardonné ou de se pardonner soi-même et de se réconcilier avec soi-même et avec les autres parce que l'on souffre de ce qui s'est passé. Il s'agit d'un processus essentiellement interne et relationnel, qui est différent du besoin de justice, dont l'essence même est de demander des comptes pour les crimes commis. S'engager dans le processus de pardon et de réconciliation veut dire que nous cherchons à vivre avec

la mémoire douloureuse du passé de manière apaisée, et dans la mesure du possible, sans rancœur envers la personne auteure de la souffrance, mais non envers son crime. Accepter de se réconcilier avec l'auteur de notre souffrance signifie donc que nous avons accepté de détacher sa personne de son crime, et que nous pouvons rétablir des relations apaisées avec lui sans nécessairement oublier ce qu'il nous a fait.

Ainsi, pardonner et se réconcilier avec celui qui nous a fait du mal ne signifie pas faire table rase des crimes commis ni renoncer à la justice. Une fois cette clarification apportée, les participants reviennent sur leur passé et examinent comment ils ont été initiés à la demande et à l'accord du pardon ainsi qu'à la réconciliation avec leurs parents et les autres adultes ayant joué un rôle déterminant dans leur éducation et leur socialisation. Ils analysent ensuite l'influence du genre sur le pardon et la réconciliation, en examinant notamment comment, dans leur culture, les hommes et les femmes s'engagent dans ce processus. Au cours des exercices en groupe et des séances de discussion en plénière, les participants prennent le temps de comprendre les différences observées, en recherchant notamment leurs causes dans la socialisation des filles et des garçons. Ils examinent ensuite leur propre engagement dans le processus de demande et d'accord du pardon et de la réconciliation, en appliquant d'abord cette démarche à des situations de la vie ordinaire, puis à des crimes graves comme ceux commis pendant le génocide. Ils reviennent plus spécifiquement sur la manière dont ils gèrent les sentiments et les émotions forts associés à ce type de demande. Comme pour les autres ateliers de guérison, cet atelier se termine par une discussion sur les stratégies à mettre en place pour améliorer leur engagement dans des processus de pardon et de renonciation orientés vers la guérison. L'animateur clôture la session en annonçant aux participants qu'il leur reste un dernier atelier : le projet de vie.

Après avoir traversé les étapes de conscientisation, de deuil, de gestion des sentiments, de pardon et de réconciliation, et que le processus de guérison s'est correctement enclenché, les participants cheminent vers la dernière phase du deuil qu'est le détachement. À cette étape, la personne est en principe prête à embrasser une nouvelle vie, car elle a appris à gérer son passé douloureux ainsi que les blessures et sentiments qui y sont liés.

L'atelier sur le projet de vie aide les participants à jeter les bases concrètes de cette nouvelle vie. Mais avant de prendre leurs engagements pour l'avenir, ils reviennent d'abord sur leur passé et examinent attentivement ce sur quoi il était fondé. C'est au cours de cet exercice qu'ils découvrent que, durant leur enfance et leur adolescence, la plupart de leurs choix et réalisations dépendaient largement de leurs parents, de leurs éducateurs, et parfois de ce qu'ils appellent la « main invisible » (Dieu, destin, chance, etc.). Ils prennent alors conscience qu'ils doivent désormais apprendre à voler de leurs propres ailes et à définir un horizon de vie pleinement assumé. C'est aussi à ce moment-là qu'ils réalisent combien leur vie d'adulte a été profondément marquée par la souffrance psychologique engendrée par les blessures sur lesquelles ils ont travaillé tout au long des ateliers. Ils prennent alors la décision de s'en libérer pour embrasser une nouvelle vie. Le projet de vie, inspiré du modèle « *We Heal Together* », se distingue ainsi d'autres types de projets, y compris des projets de développement au sens classique du terme. Il s'agit avant tout d'un engagement envers sa propre transformation intérieure, plutôt que d'un travail sur son environnement extérieur. Une fois cette distinction faite, chaque participant se fixe des objectifs de transformation clairs, avec des indicateurs de réalisation mesurables. Il définit ensuite, pour chaque objectif, des échéances précises à court, moyen et long terme. Ici, la personne doit différencier sa propre contribution de celle de la « main invisible ». L'objectif final de cet atelier est précisément de faire prendre définitivement conscience aux participants que la réussite de leur projet de vie dépend avant tout de leur responsabilité et de leur engagement, plutôt que de la « main invisible ».

Cheikh Sadibou Sakho

Pensez-vous que l'APC « We Heal Together » constitue un savoir protecteur capable de restaurer les liens brisés entre les membres des communautés ?

Masengesho Kamuzinzi

Notre expérience de terrain, acquise à travers les initiatives de lutte contre les VBG et la guérison communautaire via notre association LIWOHA, nous a progressivement convaincus qu'il est impossible d'éradiquer ces violences (en famille, à l'école, en communauté ou dans le milieu professionnel) sans un travail en profondeur sur les mentalités enracinées dans notre éducation, qui constituent la base de ces comportements violents. En ce qui concerne spécifiquement les VBG, le changement n'est possible que si l'on amène les auteurs à revisiter de manière réflexive leur processus de socialisation et à s'interroger profondément sur les blessures de la vie qui les ont conduits à adopter des comportements violents ou humiliants envers leurs partenaires. Ce n'est qu'après avoir pris conscience de leurs propres blessures et de leur impact sur la qualité des relations avec leurs partenaires qu'ils acceptent de s'engager dans un processus de guérison. Ce processus leur permet de traiter les blessures enracinées dans leurs expériences douloureuses du passé qui les poussent à recourir à la violence pour affirmer leur masculinité. De même, c'est grâce à la guérison de leurs blessures que les victimes cessent d'accepter la maltraitance, s'assument pleinement, prennent leur destin en main et apprennent à se défendre.

En cherchant à guérir les esprits blessés et à ressouder les relations brisées par la violence, l'approche psychosociale communautaire du modèle « *We Heal Together* » constitue un savoir protecteur par excellence qui s'inspire fortement de l'héritage ancestral africain, où les responsabilités envers soi et envers autrui étaient indissociables. C'est cette culture de la réciprocité qui pousse auteurs et victimes de violences à accepter de s'asseoir ensemble dans des ateliers de guérison, où les premiers prennent conscience des expériences douloureuses du passé et des blessures de la vie qui en découlent. Ce sont ces blessures qui les conduisent à recourir à la violence, là où des personnes non psychologiquement blessées négocient pacifiquement leurs différends. Bien que cette approche ait été principalement appliquée à des problématiques psychosociales et apolitiques, nous pensons qu'il est tout à fait possible d'étendre le modèle aux enjeux de la politisation des identités exclusives, dont l'une des conséquences est l'intolérance politique, qui a causé tant de malheurs dans la région des Grands Lacs. Ce n'est qu'en recherchant des intersections et des points de rencontre que les différents protagonistes peuvent espérer à une paix durable, bénéfique à tous.

Professeur Kamuzinzi, l'équipe de *Global Africa* vous remercie infiniment pour cet entretien très instructif !

“We Heal Together”, an exceptional protective practice inspired by ancestral African heritage where responsibility towards oneself and others was inseparable

Masengesho Kamuzinzi
Professor of Public Policy and Dean of the school of Social studies and Governance, University of Rwanda
kamuzinzim@gmail.com

Interview réalisée par

Cheikh Sadibou Sakho
Anthropologist and Sociologist, Gaston Berger University, Senegal
Member of the editorial board of *Global Africa*
cheikh-sadibou.sakho@ugb.edu.sn

How to cite this paper:
Kamuzinzi, M. (2025). “We Heal Together”, an exceptional protective practice inspired by ancestral African heritage where responsibility towards oneself and others was inseparable. *Global Africa*, (10), pp. 249-261.
https://doi.org/10.57832/rkyk-kq41

Published: June 20, 2025

© 2025 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Cheikh Sadibou Sakho

Professor Kamuzinzi, thank you for agreeing to be interviewed for this special issue of Global Africa on protective practices and their impacts in the fight against Gender-Based Violence (GBV). To begin, we would like to revisit your academic background, your areas of expertise, and your longstanding engagement with communities in their healing processes from conflict-related trauma in the Great Lakes region. Could you introduce yourself briefly?

Masengesho Kamuzinzi

My name is Masengesho Kamuzinzi, and I am the Dean of the School of Social Sciences and Governance at the University of Rwanda. Alongside my administrative duties, I am a full professor of public policy at the same university, where I have been teaching and conducting research for over twenty-five years. Early on, I was confronted with the limitations of imported models of thought and action, whose adaptability to the African context remains weak. This led me to explore practices deeply “rooted” in the cultural heritage shared by the people of the Great Lakes region, a region marked by longstanding and multiple conflicts. I am particularly interested in ancestral practices that help create spaces for sharing experiences, mediation, and community engagement in processes

of collective healing. Within this framework, I have been involved in promoting the community-based psychosocial approach called "We Heal Together" through our association "Guérir les blessures de la vie" (AGBV) – Life Wounds Healing Association (LIWOHA). This approach, inspired by ancestral conflict resolution practices, has been tested in the three countries of the Great Lakes region most affected by political conflict and related violence. I will elaborate more on the philosophy behind this approach and its implementation strategies.

Cheikh Sadibou Sakho

How do you transition from the analysis of public policy to "care" policies?

Masengesho Kamuzinzi

I became very early interested in how African actors appropriate and translate into practices the patterns of thought and models of action developed in other cultures and contexts. This curiosity stems from the fact that I grew up in a time when everything that mattered in Africa seemed to come from elsewhere. Academically, until the 1990s, it was almost accepted that theories – at least in psychology, sociology, and social sciences in general – were developed and tested in the West, and that other regions of the world had no choice but to adopt these conclusions. This same trend was observed in diverse fields such as public policy design, state governance, or conflict mediation approaches. Even when they operate in volatile and highly dynamic contexts, public policy experts continue to elaborate strategic plans based on highly rationalized calculations and long-term projections, mirroring Western approaches. Regarding state governance, the institutionalization of democracy as a legitimate mode of accessing power, the promotion of the rule of law, and the defense of fundamental rights also seemed to draw inspiration from Western models, often without truly taking into account their contextual adaptation. The same could be said for the forms of mediation proposed by various actors involved in the peaceful resolution of the conflicts that have been ravaging the Great Lakes region for over three decades. For example, the Western idea that all political parties have a political agenda that must be taken into consideration in conflict mediation led General Romeo Dallaire, then commander of the UN peacekeeping force in Rwanda during the genocide, to invite militia leaders who were openly carrying out the genocide in front of international television cameras, to the negotiation table. The judgment errors that resulted from adhering to such an out-of-context model of thought and action are clearly evident in his book *J'ai serré la main du diable* (*Shake Hands with the Devil)*, as well as in the mea culpa he expressed to survivors of that horrific tragedy.

In closely examining the conception of models for fighting against gender-based violence (GBV), whether in international conventions or in expert documents, it is clear that they too fall into this same logic of thinking. One only needs to consider the number of projects exclusively dedicated to raising awareness among populations and enforcing laws fighting against GBV, as if only knowing these laws was enough to ensure a change in behavior among perpetrators or to spark a sense of "agency" among victims.

These observations led me to look more closely at alternative models of thought and action, rooted in African cultural heritage and thus better suited to the local contexts. Among the models explored, the community-based psychosocial approach "*We Heal Together*" occupies a central place in this search for an alternative.

Cheikh Sadibou Sakho

As someone who has lived in the most conflict-affected countries of the Great Lakes region, how do you analyze this conflict and the multiple dynamics contributing to its perpetuation?

Masengesho Kamuzinzi

The conflict raging in the Great Lakes region is among the most emotionally charged in Africa. Yet, it remains one of the least understood. Expert reports often simply list a series of events without connecting them to their broader context. As a result, these experts often mistake the consequences of the conflict for its causes, which only adds to the confusion.

This conflict is also marked by many clichés, due to an insufficient understanding of the strategies deployed by the protagonists to impose their narratives. Finally, the Great Lakes conflict stands out because its actors fiercely defend ideological or political stances that have been frozen for decades, even when historical facts prove the contrary.

However, a closer examination reveals that this is not a single conflict, but rather a complex dispute where several wars overlap. What many experts fail to grasp is that this conflict actually contains several levels of conflict, each carrying its own political agenda.

The real issue lies in the fact that the various actors involved in resolving this conflict work in a fragmented way. Their strategies, often contradictory, remain disconnected from the local context and, paradoxically, contribute to intensifying tensions. Unlike many external experts who focus on the macro dimension, the Great Lakes conflict cannot be understood without acknowledging the different forms of local conflict that constitute its root causes and fuel its persistence. These local conflicts explain why thousands of young people so easily join militias. Why, in fact, are there so many militias in this region? According to various reports, their number exceeds 120. Why don't they converge into two, three, or four major militias?

External experts often ignore that these militias are not randomly scattered across the eastern Democratic Republic of Congo (DRC). They are precisely located in areas of high ethnic tension, where different groups that have coexisted for a long time still struggle to accept the idea that their traditional homelands are now part of a modern state. In Ituri, these militias are primarily concentrated around Mahagi, Irumu, and Bunia. In North Kivu, they are active in certain areas of Rutshuru, Masisi, Walikale, and Lubero. In South Kivu, they can be found in the regions of Kalehe, Uvira, and Fizi. In the republican framework, all citizens should have the right to settle wherever they wish and benefit from the same rights, including access to land.

An analysis of the settlement patterns in these areas during the 1990s shows that some communities were forced to leave their ancestral lands due to systematic attacks by militias created by local politicians from rival ethnic groups.

Even though these areas were among those with the most advanced and long-standing ethnic coexistence, they are still plagued by what might be called the "first-occupier syndrome". This syndrome leads the original inhabitants to see themselves as the only legitimate citizens and to label others as "perpetual foreigners", regardless of whether they lived together and shared the land long before the creation of the state inherited from colonialism.

The targeted attacks against members of rival communities, the destruction of their property, and most significantly, the refusal to allow them to return to their lands even after peace is restored, suggest that the aspiration of these so-called "autochthonous" militias is ethnic cleansing on lands they view as belonging only to their ancestors. Since displaced community members only know these same lands, having lived there for centuries, it is not uncommon for them to form their own militias explicitly to defend themselves. However, over time, these new militias end up committing similar atrocities. It becomes a cycle, where the creation of one militia seems to provoke the rise of a rival militia, and vice versa.

This particular dynamic, in which violence begets violence, has contributed to the proliferation of hundreds of armed groups in the eastern DRC. Even though the creation of these militias is primarily fueled by local rivalries, their leaders often receive tacit support from political leaders who control spheres of state power but continue to adhere to localized and often exclusive ethnic identities. Many may not realize this, but the creation of militias defending identity-based or territorial agendas dates back to the 1990s, long before the conflict escalated to the inter-state level. With the early, poorly managed experiments in democratization, some politicians saw ethnic mobilization as a perfect means to build a loyal base of supporters who could easily guarantee them a victory in elections that had the form, but not the substance, of true democracy as they displayed a curious hybridization of democratic and tribal logic!

Since that period, local militias are formed, dissolved, and reconstituted into new coalitions, depending on how the conflict evolve. As we can see, this first level of conflict originates in the failure of the postcolonial state to establish in the collective mindset a unified republican identity that guarantees all citizens the right to settle freely within national borders and enjoy the same rights, including the right to own land.

When access to land and power is at stake, local identities, often underpinned by ethnic aspirations, are reactivated to eliminate rivals perceived as threats. Associating a local identity, ethnically inspired and inherently exclusive, with a republican identity that is supposed to be inclusive and reassuring for all citizens is simply untenable. It is only by seriously addressing this first level of conflict that we can hope to cut off the sources of militia recruitment, which, as we will see later, have been appropriated by other spheres of influence as the conflict expanded.

Indeed, the involvement of actors operating at other levels of conflict and pursuing “non-local” agendas has further complicated the situation.

In addition to militias created locally, this region also hosts foreign militias that defend diverse ideologies. Among them, we can mention, among others: the Allied Democratic Forces (ADF), of Ugandan origin, which promotes an essentially jihadist agenda; the Red Tabara militia, of Burundian origin; and the Democratic Forces for the Liberation of Rwanda (FDLR), of Rwandan origin, which defends an ethnic, negation and revisionist agenda.

While the DRC and Burundi have found a common ground in the fight against Red Tabara, and the DRC and Uganda eventually agreed on the need to eradicate the ADF, the FDLR, on the other hand, continues to poison relations between the DRC and Rwanda. This militia complicates the conflict in two ways. First, it is involved in ethnic cleansing practices primarily targeting the Tutsi community living in eastern DRC, in coalition with local militias. Secondly, being led by former political leaders and officers from the former Rwandan army, who took refuge in eastern DRC after the 1994 genocide, it also carries a national agenda: according to its manifesto, its main aspiration is to reconquer Rwanda.

Alongside this mosaic of actors is the March 23 Movement (M23), whose characteristics place it neither among local militias nor among foreign groups. We cannot truly classify this movement as a militia, because, unlike the local militias described above, it has succeeded in building an army composed of well-trained and disciplined fighters who follow a chain of command and, above all, fighting based on a clearly expressed political agenda. When examining this movement closely, it is clear that it operates on three levels: local, national, and regional.

Locally, its agenda is linked to the uprooting of Tutsi community members in eastern DRC during the years 1993, 1994, and 1996 by local militias, whose strategies have been analyzed previously. One of M23’s key priorities, especially among its Tutsi-origin officers, is ensuring the safety of persecuted Tutsi communities and enabling the return of refugees who have been living in camps in neighboring countries for nearly thirty years. On the national level, M23 demonstrates its agenda through alliances with other political-military forces, such as the Alliance Fleuve Congo (AFC), to fight against the Congolese government. Regionally, the movement’s agenda is materialized by its desire to eradicate the presence of the FDLR in eastern DRC.

It goes without saying that the local and regional agendas are intertwined in such a way that the return of Tutsi refugees to eastern DRC is contingent on removing the FDLR fighters from those same lands.

The second level of conflict arises from the alliances forged between the militias and politico-military movements described above and interested states, whose leaders often share the same ideologies and common security interests. For example, Rwanda views the presence of the FDLR, whose ideology is openly rooted in ethnic hatred and genocide denial, along its borders as an existential threat. Rwanda has constantly called on the Congolese government to eradicate this movement and repatriate its fighters in Rwanda. However, Congolese leaders instead use the FDLR fighters, some of the most experienced fighters in the region, as auxiliaries for the national army in its fight against the M23 rebellion, as evidenced by the fierce clashes between these two groups during the various battles around the city of Goma.

What matters most to the FDLR is preventing the M23 from taking control of the lands inhabited by their relatives before their uprooting in 1993, 1994, and 1996. In fact, the FDLR supporters now occupy and conduct military training on these same lands. This strategy allows them to remain near the Rwandan borders, hoping that one day they will have the opportunity to retake their homeland by force.

Local militias welcome the FDLR's strategy. Essentially, they see it as a way to prevent the return of hundreds of thousands of Tutsis who would contest their occupation of vast lands where they have established their farms.

On the other side, M23 fighters have a clear goal: to eliminate the FDLR from eastern DRC, which would help pacify the region and pave the way for the return of their relatives, who have been living in miserable conditions in refugee camps across neighboring countries for nearly three decades. Needless to say, Rwanda is particularly interested in the departure of the FDLR from eastern DRC, for the reasons mentioned above.

The DRC's strategy, in contrast, is more difficult to understand, as it seems neither to serve the interests of the local populations, who remain trapped in permanent insecurity, nor those of the political leaders who have lost much of their legitimacy. In fact, when closely observing what has happened in eastern DRC for nearly three decades, one can see that this strategy has fluctuated between tacit tolerance of the FDLR fighters on its territory, sporadic and timid collaboration with Rwanda for their eradication (often observed at the beginning of the first presidential terms), and verbal support for the FDLR, rarely followed by concrete actions. However, a new step was taken in recent years: the FDLR has moved from being simply tolerated to being integrated into the central government's military strategy to fight the M23. This was particularly evident through the multiple battles around the city of Goma. Anyone even slightly familiar with the Great Lakes context knows that including a foreign group like the FDLR among the legitimate forces defending the territorial integrity of DRC, aligning them with local militias responsible for the uprooting of the Tutsi community from the eastern part of the country, and using them to fight against the M23 (a movement whose goal is to allow its members to return to those very lands) is enough to transform this conflict into a real powder keg. This is the true core of the problem, explaining the magnitude of the conflict in recent years. The rest is well-known: each camp seeks to recruit allies based on the financial means and support networks at its disposal. But all of this only adds layers of complexity, introducing new variables that make peace even more difficult and uncertain.

The third level of conflict occurs at the supranational level. It concerns the rivalry between regional blocs, namely the East African Community (EAC) and the Southern African Development Community (SADC). This competition materializes through the establishment of two parallel peace processes: the Nairobi Process and the Luanda Process. Indeed, the Nairobi Process was supposed to address specifically the issue of armed groups, while the Luanda Process was meant to focus on inter-state conflicts involving the various countries concerned. Yet, as previously mentioned, these two levels of conflict are interwoven and feed into each other. This rivalry is also visible in the deployment of peacekeeping forces to often competing missions. The East African forces opted for an approach focused on easing tensions, successfully persuading M23 fighters to peacefully give up some of

the conquered territories and pull back from around the city of Goma. However, the Congolese government later dismissed this mission and replaced it with troops selected from some SADC countries, who agreed to join the Congolese army in an offensive mandate against M23. As mentioned earlier, the Congolese army has formed a coalition with several local militias, including the FDLR. The fact that a peacekeeping force operates in alliance with militias responsible for the atrocities that caused the conflict only increases the volatility of the situation, as evidenced by the recent battles around Goma involving South African forces alongside the Congolese army and its militia allies. Even though this is often downplayed by international media, the UN peacekeeping contingent faces almost the same dilemma. By Providing logistical and medical support to government forces, it automatically benefits the militias allied with them on the frontlines, which seriously undermines its legitimacy in the eyes of the affected communities.

The fourth level of conflict is the increasingly persistent questioning of the legitimacy of UN bodies and, to some extent, regional blocs. A closer look reveals that the interventions of UN and regional military forces are based on principles disconnected from the local context. Indeed, these peacekeeping forces are primarily tasked with supporting state institutions, leading them to prioritize cooperation with the government in power.

As a result, any political claim from non-state actors is generally dismissed. This rejection is even more categorical when the claim comes from armed movements opposed to the governments in power. But what happens when a legitimate government goes astray and uses state instruments to persecute a part of its population that is perceived as belonging to the enemy camp? For example, in the recent battles around the city of Goma, South African, Tanzanian, and Malawian forces found themselves fighting alongside the Congolese army, which had incorporated FDLR fighters and thousands of local militias involved in ethnic cleansing. It goes without saying that by providing logistical support to the Congolese army, these forces, in effect, indirectly helped groups responsible for serious human rights violations, thus further worsening the situation.

This kind of dilemma is not new. During the genocide perpetrated against the Tutsis in 1994, for example, Canadian General Roméo Dallaire – the commander of the UN Peacekeeping mission – continued to invite the leaders of the government army, who had clearly opted for genocide, and the leaders of the Interahamwe militias, who were actively carrying out the genocide, to the negotiating table with the Rwandan Patriotic Front (RPF) that was trying to stop the genocide. By strictly following the principle of UN neutrality, Dallaire sought to include “all the political forces present” in the dialogue, disregarding the reality on the ground. This raises a crucial question: At what point should peacekeeping contingents decide to stop collaborating with a government that is heading down a dangerous path, before it’s too late? This illusion of neutrality, disconnected from the local reality, severely damaged the reputation of UN missions.

Cheikh Sadibou Sakho

What about the exploitation of mineral resources in the DRC, which is often presented as one of the main causes of the conflict?

Masengesho Kamuzinzi

In reality, the exploitation chain remains fundamentally the same, regardless of the power dynamics on the ground. Apart from a few mines operated by foreign companies under contract with the government, which are able to directly ship their minerals out of the country, most of the mining areas are located in remote forest zones that are difficult to access. In reality, neither government forces nor foreign armed groups are able to maintain a permanent presence in these areas where living conditions are particularly harsh. Control over these mining areas is typically maintained by local militias who supervise miners, often from the area. The small-scale intermediary buyers, who can venture along muddy and dangerous roads leading to the mining sites to transport the minerals to urban sales points, remain largely the same. In fact, the major traffickers, who transport the minerals to the ocean, can do nothing without them! Only the alliances formed along the route

to the oceans can temporarily shift depending on the political situation. However, as we know, it is very easy to convert the big traffickers because they have no identity to defend – only profit matters! Ultimately, as long as the mining economy of the DRC remains limited to artisanal extraction and the export of raw materials, all discussions about the issue will remain nothing more than quarrels between intermediaries.

Cheikh Sadibou Sakho

Your analysis of the conflict implies that its core causes can be clearly identified and addressed. So why, then, does the conflict persist despite the interventions of multiple actors?

Masengesho Kamuzinzi

First of all, this conflict may be the second, after the Israeli-Palestinian conflict in the way it stirs ideological passions and prevents clear-headed reflection on potential solutions. It is also a conflict in which the distortion of historical facts, aimed at validating a favorable narrative, is part of the strategies employed by some actors. However, the boomerang effect of these manipulations exacerbates tensions rather than easing them.

Finally, it is a conflict where media manipulation quickly takes precedence over real facts, sometimes leading certain intervening actors, who are unaware of the context, to make decisions based on false premises. A closer look reveals that the search for common ground and areas of consensus is simply not part of the concerns of involved parties, let alone the belligerents. Each side is concerned with making its narrative triumph by carefully selecting facts that clear its name and incriminate the opposing side, all while desperately trying to win over public opinion at the local, national, and international levels.

Woe to the one who speaks little! Woe to the one who has not recruited the best influencers!

This raises a fundamental question: which "truth" would help us better understand the nature of this conflict and highlight the most appropriate options for its resolution? Our answer is simple: it is the voices of the local communities, the everyday victims, that should draw the attention of those involved. But the reality is quite different, these local voices are rarely heard, and the powerful people of the world do not seem to care!

Cheikh Sadibou Sakho

What are the major effects of the Great Lakes conflict on ordinary communities and citizens?

Masengesho Kamuzinzi

As we can see, the conflict in the Great Lakes region finds its roots in the postcolonial state's failure to forge a shared national identity that could transcend the many ethnic and local identities to embrace a common vision for society. Building such a unifying identity requires a coherent political project, similar to the one led by Julius Nyerere. He succeeded in making the different peoples, forcibly united under colonial rule to form Tanganyika, understand that their diversity was a wealth rather than a handicap. Later, Nyerere convinced the citizens of Tanganyika and the island of Zanzibar to unite around a shared social vision, giving birth to the United Republic of Tanzania. It is therefore no surprise that this country is among the most stable and prosperous countries in Africa, where Nyerere's legacy continues to cement national unity.

In contrast, in the Great Lakes countries, communities that have been artificially and manipulatively cast as enemy groups by uninspired political leaders engage in mutual violence through militias. As a result, society lives in widespread insecurity from which it cannot escape because it sustains these militias both materially and financially. Originally, these militias were built with the promise to protect members of their own communities, but it has been observed that after committing

atrocities against other groups, they become accustomed to violence and even turn against their own members. This transforms their living environment into a true jungle, where no one feels safe anymore.

Cheikh Sadibou Sakho

How has the Great Lakes conflict contributed to the proliferation of GBV (Gender-Based Violence) in the region's countries?

Masengesho Kamuzinzi

Apart from fueling ethnic tensions and political intolerance, the Great Lakes conflict has also been distinguished by the massive use of rape as a weapon of war, notably in the DRC, and as a weapon of genocide in Rwanda in 1994. Rape, when used as a weapon of war and as a weapon of genocide, represents the most extreme form of the denial of life and human dignity.

Testimonies gathered during various healing workshops show that by violating "the women of the enemy" or destroying their reproductive organs, the militias aimed to deprive the community they wanted to annihilate of the possibility of regenerating. Since this behavior was, in a way, politically motivated at first, the militias deliberately targeted "the women of the enemy." But once the taboo of dishonoring girls and mothers, even their own neighbors (as was the case in Rwanda) was broken, these militias eventually turned on the girls and women of their own communities, whom they had once vowed to protect. In doing so, they normalized sexual violence, drawing other offenders into similar acts and turning their communities into spaces where no woman or girl could feel safe.

Moreover, widespread trauma caused by prolonged exposure to mass violence has created a fertile ground for gender-based violence (GBV) within families, communities, schools, and workplaces. As a result, the Great Lakes region has some of the highest rates and most widespread occurrences of GBV in the world. This widespread trauma and the scale of GBV in these countries have made it nearly impossible to offer individualized support to everyone seeking medical, psychological, or social help. Furthermore, Standard individual care models, which focus mainly on intra-individual dimensions, fall short, because the life wounds caused by this conflict also affect relational (widespread mutual mistrust) and social dimensions (destruction of shared social norms that made coexistence possible).

To address this, a new model adapted to the mass violence context was needed, one capable of supporting healing at the individual, relational, and social levels. It is in this context that, under the guidance of Professor Emeritus Simon Gasibirege, members of our association, Life Wounds Healing Association, developed a new model for the care of wounded communities, called the "Psychosocial Community Approach (APC)- We Heal Together Model.

The idea of developing this new model emerged from the shortcomings observed in "imported" Western psychological care models for survivors of extreme violence, especially following the 1994 genocide against the Tutsi in Rwanda.

Later, this approach was extended to other countries in the Great Lakes region, affected by repeated wars, in order to support the survivors of rape and address other forms of sexual violence committed during wartime.

Initially, the "We Heal Together" model consisted of a series of workshops focused on raising awareness, about grief and processing the deep emotional wounds left by genocide. Participation in these workshops is very different from the training itself, which essentially aims at the intellect. What matters most is not so much acquiring new knowledge and practices about how to cope, but rather the actual engagement in the healing (transformation) process, in interaction with other participants, which allows them to regain a healthy life and peaceful social relationships. Over time, the model evolved into five workshops sequence: the awareness workshop (3 days), the grief workshop (5 days), the emotional regulation workshop (5 days), the forgiveness and reconciliation workshop (5 days), and the project for renewed life workshop (5 days).

Cheikh Sadibou Sakho

What do these workshops consist of, and what changes are they meant to bring about?

Masengesho Kamuzinzi

First, it's important to explain why we start the shared healing processes with the awareness-raising workshop. In theory, we assume that adults are well able to distinguish between right from wrong and are clearly aware of the wounds caused by traumatic events they have experienced, their impact on the quality of their lives, and their relationships with others. However, the reality is that the wounds of life, rooted in our painful experiences from the past, often overwhelm us without us being fully aware of them and prevent us from living peacefully. These wounds are even more disturbing when someone has been exposed to events as traumatic as rape used as a weapon of genocide or other forms of mass violence committed during wartime.

In practice, the awareness workshop allows participants to become conscious of their wounds, assess the extent of these wounds, and, most importantly, identify the root causes of their distress. It is through understanding the extent of our wounds and their impact on our quality of life that we come to understand why we feel sad without apparent reason, why we are not in good terms with our family members, colleagues, or neighbors, why we are unable to make future plans, why we have become unproductive, why restorative sleep escaped us, etc.

This workshop can be applied to any problem in human existence. Our organization has already implemented it for various mental health-related issues, including:

- The trauma resulting from the genocide against the Tutsi: It is important to understand that individuals and communities were confronted with unprecedented inhumanity that almost resulted in the extermination of an entire human group;
- The trauma resulting from mass and repeated rapes committed in the Great Lakes region, notably by militias and armed men still active in some countries like the DRC: This refers to the degeneration of social norms that structured peaceful coexistence (social deregulation) and a profound violation of women dignity;
- The wounds caused by sexual and domestic violence committed during peacetime;
- The wounds caused by early pregnancies among underage girls: Having a child before reaching adulthood represents a major life crisis. It deprives the young girl of the attributes of childhood, plunges her into existential anxiety, disrupts her physical and emotional development, clouds her future, and complicates her long-term social integration, etc.
- Finally, gender-related dysfunctional behaviors (such toxic masculinity).

But no matter the issue addressed, one might wonder why the awareness workshop lasts as long as three days. What should be kept in mind is that the "We Heal Together" model targets deep wounds, and healing such wounds requires time. It is important to note that even individual therapy can be lengthy, even when the psychotherapist works with only one patient. To trigger a transformation dynamic leading to shared healing, it is essential to guide participants to question their lives, history, behaviors, troubled relationships, and gradually identify the deep causes of their suffering. In the beginning, participants are afraid to explore their own experiences and confront past traumas (a natural defensive response). If accessing one's own heart takes time, it goes without saying that opening it to others requires even more time. Therefore, it is crucial to take time to build a community of participants so they can support and heal one another. It is also worth noting that the method of sharing experiences, which is the foundation of the "We Heal Together" model, requires considerable time. It demands precautions to initiate the process of speech liberation and foster openness to others' suffering.

After a long period of experimentation, we have concluded that a genuine awareness process goes through three key stages:

- Creating a climate of trust: to transform anonymous participants into a cohesive community capable of sharing their experiences and suffering, while supporting each other in the healing process.
- Exploring the notion of life's wounds: initially, we address general life wounds, then focus on the wounds that most affect the members of our communities, and finally the individual wounds affecting each participant. This stage helps identify the causes and consequences of life wounds on the quality of life.
- Setting up healing strategies aimed at finding ways and means to overcome these wounds and regain a peaceful and fulfilling life.

These three stages typically unfold over three days of workshops, one day per stage. Once we have become aware of the origin and deep causes of our distress, a feeling of anxiety may arise, as we wonder if we will ever be able to overcome it.

The awareness workshop is followed by the life wounds healing workshop, which, in the specific case of genocide-related wounds, takes the form of a grief workshop.

The awareness of the void left by death or other profound losses is an important step in reconnecting with life. However, being confronted with death in this manner, especially when it results from genocide, requires deep grief work. Entering such a process is a devastating experience. It induces deep disturbances in the inner life and affects relationships with others and with the environment. During the workshops, participants talk about their grief, and many of them feel guilt and shame for surviving when their brothers and sisters in fate have died. These feelings cause some to lose their sense of identity and self-perception. This is also why they accuse themselves and feel ashamed of crimes they did not commit and of which they are victims.

Similar disturbances are observed among victims, and relatives of survivors of gender-based violence (GBV). Becoming aware of these wounds plunges them into deep confusion, which may lead them into a complicated grief process, exacerbating their suffering. To overcome this, the person must engage in grief work aimed at healing the wounds they have just become aware of. In transactional analysis, the grief workshop usually lasts for three days. However, in the case of genocide, these three days are insufficient, as experiencing the deaths of family members (and thousands of innocent people) executed without reason plunges participants into deep suffering. After three days, emotions and suffering remain as intense as before. The goal of these workshops is precisely to help participants emerge with renewed strength, allowing them to live peacefully with this painful past. Additionally, we have observed that in the DRC and Burundi, some participants who were exposed to various forms of atrocities during civil war and political instability took time before entering into a grief process. This resistance was due to either difficulty sharing their experience with people they perceived as being from the "opposing side" or difficulty facing the past.

All of these experiences have led us to the conclusion that engaging in grief work requires at least five days. It was necessary to allow enough time for small group discussions to help participants move gradually from the denial phase of loss to negotiation, and then to acceptance. In practice, the grief workshop takes place in five key steps: engaging in grief work requires more than just participation, as it is difficult to share one's suffering with people one doesn't fully trust. To achieve this, the first step is to transform the group of anonymous participants into a sharing community, capable of embracing grief work together and progressing toward healing.

The second step marks the beginning of the grief process. However, to avoid an emotional shock, participants first discuss death associated with natural causes such as illness, accidents, etc. This exercise prepares them to face more tragic losses, such as those caused by genocide, and gradually those within their environment and communities. During this step, they are invited to talk about the lives, stories, and love they had for the deceased, and the kindness they would have wanted to give them if they were still alive. This exercise may take two days, as it forms the basis of the grief process. Its main goal is to help participants construct a symbolic legacy for those who passed. At the end of this exercise, participants feel more at peace and come to realize that their loved ones left a legacy worthy of preserving and transmitting to future generations, to ensure that memory will not

be forgotten. The final step is to help participants gradually move out of the grief process by assisting them in detaching themselves from the pain caused by the memory of their dearly departed, while preserving their legacy. However, it is essential to recognize that the mourning process evokes intense emotions that need to be addressed carefully to regain a sense of serenity. That is why the workshop facilitator must introduce the concept of regulating emotions related to grief, which will be addressed in the following workshop.

The emotion regulation workshop allows the acceptance of what has happened, helps untangle feelings, and lifts guilt and shame. Finally, the life project workshop extends this experience and helps participants redefine themselves and embrace a new life horizon by setting clear short-, medium-, and long-term goals, allowing them to regain a healthy and meaningful life. As with other healing workshops, the emotion regulation workshop lasts five days. The first step consists of building the community of participants or, at the very least, revisiting the issue of group cohesion and the establishment of mutual trust, which allows participants to share their feelings and emotions without hesitation or judgment. The second step involves differentiating between thoughts and emotions. Participants understand that thought is related to conceptualization and elaboration, while emotions (feelings and emotions) are tied to sensation and sensitivity. Once this distinction is made, participants take the time to understand the function and significance of feelings in everyday life. They learn that fear signals a danger to avoid, anger refers to a sense of injustice suggesting a need for change to restore healthy life or relationships, sadness refers to a sense of loss and the need for comfort, and joy and happiness suggest a sense of security, fostering openness to others, sharing, friendship, camaraderie, etc.

Once the notion of feelings and their importance in life is well understood, participants move from intellectual conceptualization to expressing their own feelings. They explore how they were socialized by their parents, educators, and other important people to express or inhibit their natural feelings during childhood and adolescence, and how the permission or prohibition to express their feelings has impacted their adult life. They then explore expressing feelings related to natural losses, such as the death of loved ones caused by illness, and later, feelings related to profound losses, such as those caused by genocide or similar losses. By reflecting on their personal stories at the time of these losses, participants examine whether their family, friends, and other support networks allowed them to express their feelings, whether they welcomed these emotions or tried to inhibit them. The next step is to explore their current feelings related to past losses. Can they now express them freely, unlike before? Does this help them live more serenely with the losses they have suffered? The final step is to develop strategies to properly channel their feelings and emotions so that they no longer negatively affect their lives. But learning to manage the feelings and emotions associated with a painful event like genocide or other deep losses does not necessarily mean that the person can now live in peace with themselves, with their past, and especially not with those who, directly or indirectly, caused their suffering. For this, it is essential to embrace the process of forgiveness and reconciliation, which is the focus of the fourth workshop.

Regarding the forgiveness and reconciliation workshop, it has been observed that if a person has not properly completed their grief process, they will struggle to reconcile with themselves and with others, which may compromise the healing process. The forgiveness and reconciliation workshop aims to continue consolidating this process. By engaging in the process of forgiveness and reconciliation, each participant seeks to regain their uniqueness and restore healthy relationships with others and with life itself.

As with other healing workshops, the forgiveness and reconciliation workshop lasts five days. Naturally, the first step is to revisit the consolidation of the community of participants. This exercise is not a simple routine, as it prepares participants' minds to share their experiences regarding forgiveness and reconciliation, including the difficulties they have faced in engaging in this process.

Participants begin by discussing the nature and importance of forgiveness and reconciliation, both with themselves and with others in recovering healthy mental well-being. They focus on the difference between forgiveness and justice, emphasizing that asking for or granting forgiveness does not eliminate the desire for justice. One needs to be forgiven or to forgive oneself and reconcile with

oneself and with others because of the pain caused by what happened. It is an essentially internal and relational process, distinct from the need for justice, which seeks to hold people accountable for the crimes committed. Engaging in forgiveness and reconciliation means seeking to live with the painful memory of the past in a peaceful way and, to the extent possible, without resentment toward the person who caused the suffering, but not toward their crime. Accepting to reconcile with the person who harmed us means that we have agreed to detach their person from their crime, and we can restore peaceful relationships with them without necessarily forgetting what they did to us.

Thus, forgiving and reconciling with the person who wronged us does not mean erasing the crimes committed or renouncing justice. Once this clarification is made, participants reflect on their past and examine how they were introduced to asking for and granting forgiveness and reconciliation, including how their parents and other adults played a key role in their education and socialization. They then analyze the influence of gender on forgiveness and reconciliation, examining how, within their culture, men and women engage in this process. Through group exercises and plenary discussions, participants take the time to understand the observed differences, seeking their causes in the socialization of girls and boys. They then assess their own engagement in the process of asking for and granting forgiveness and reconciliation, first applying this approach to ordinary life situations, then to serious crimes such as those committed during genocide. They take a closer look at how they manage the strong feelings and emotions associated with such requests. As with the other healing workshops, the forgiveness and reconciliation workshop concludes with a discussion on strategies to improve engagement in healing-oriented processes of forgiveness and reconciliation. The facilitator ends the session by informing the participants that only one final workshop remains: the new life project workshop.

After going through the processes of awareness, grief, emotion regulation, forgiveness, and reconciliation, and once the healing process is properly initiated, the person moves toward the final stage of mourning: detachment. At this stage, the person is theoretically ready to embrace a new life, as he have learned to handle his painful past and the wounds and feelings related to it.

The life project workshop helps participants lay the concrete foundations for this new life. But before making future commitments, they first reflect on their past and carefully examine what it was built upon. It is during this exercise that they discover that, throughout their childhood and adolescence, most of their choices and achievements were largely dependent on their parents, educators, and sometimes what they refer to as the “invisible hand” (God, fate, luck, etc.). They then realize that they must now learn to stand on their own and define a life horizon that they fully embrace. It is also at this point that they understand how much their adult life has been deeply shaped by the psychological suffering caused by the wounds they have been working on throughout the workshops. They then decide to free themselves from these wounds in order to embrace a new life.

The new life project, inspired by the “We Heal Together” model, thus differs from other types of projects, including conventional development projects. It is more about a commitment to one’s own inner transformation rather than a focus on external circumstances. Once this distinction is made, each participant sets clear transformation goals, with measurable achievement indicators. They then define specific deadlines for each goal in the short, medium, and long term. Here, the person must differentiate their own contribution from that of the “invisible hand.” The ultimate goal of this workshop is to help participants be fully aware that the success of their life project depends primarily on their own responsibility and commitment, rather than the “invisible hand.”

Cheikh Sadibou Sakho

Do you think the APC model-"We Heal Together" represents a protective practice that can restore broken bonds between community members?

Masengesho Kamuzinzi

Our field experience, accumulated through initiatives to fight against gender-based violence (GBV) and community healing via our organization Life Wounds Healing Association (LIWOHA), has gradually convinced us that it is impossible to eradicate these violence (in families, schools, communities, or workplaces) without in-depth work on the mindsets rooted in our education, which are the foundation of these violent behaviors. Specifically concerning GBV, change is only possible if we encourage the perpetrators to reflectively revisit their socialization process and deeply question the life wounds that led them to adopt violent or humiliating behaviors towards their partners. It is only after becoming aware of their own wounds and understanding their impact on the quality of relationships with their partners that they agree to engage in a healing process. This process allows them to confront and heal the wounds rooted in their painful past experiences that push them to resort to violence to assert their masculinity. Similarly, it is through healing their wounds that the victims stop tolerating abuse, fully embrace their identity, take control of their lives, and learn to defend themselves.

By seeking to heal wounded minds and rebuild relationships shattered by violence, the community-based psychosocial approach of the "We Heal Together" model constitutes an exceptional protective practice, strongly inspired by the ancestral African heritage, where responsibility towards oneself and others was inseparable. It is this culture of reciprocity that encourages both perpetrators and victims of violence to agree to sit together in healing workshops, where the perpetrators become aware of the painful life wounds they caused to others. Most importantly, these perpetrators learn that their own life wounds rooted in their past painfully experiences play a big role in inclining them to resort to violence, where non-psychologically wounded individuals peacefully negotiate their differences. Although this approach has been primarily applied to psychosocial and apolitical issues, we believe it is entirely possible to extend the model to the issues of the politicization of exclusive identities and related political intolerance, which has caused so much suffering in the Great Lakes region. It is only by searching for intersections and common ground that the different actors involved can hope for sustainable peace, beneficial to all.

Prof Kamuzinzi, *Global Africa* sincerely thanks you for your invaluable insights!

© RAW Material Company, 2025 – Photographie issue des archives visuelles de l’institution. Tous droits réservés.

Le principe du contradictoire devant le juge constitutionnel

Étude des cas de la Côte d'Ivoire et du Sénégal

Zeinaba Kane
Maître-assistant en droit public
Université Alioune Diop de Bambey, Sénégal
zeinabakane.bodian@uadb.edu.sn

How to cite this paper:
Kane, Z. (2025). Le principe du contradictoire devant le juge constitutionnel : étude des cas de la Côte d'Ivoire et du Sénégal. *Global Africa*, (10), pp. 264-285.
https://doi.org/10.57832/exjv-ks82

Received: November 20, 2024
Accepted: March 14, 2025
Published: June 20, 2025

© 2025 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Résumé

La juridictionnalisation progressive de l'activité du juge constitutionnel est soutenue par une processualisation du contentieux constitutionnel marquée par le recours à la procédure contradictoire. Principe fondamental du procès équitable, le contradictoire donne un nouveau visage au prétoire du juge constitutionnel. Il fait l'objet d'une consécration normative variable en Côte d'Ivoire et au Sénégal et d'une application mitigée selon les types de contrôle. Il est plus pratiqué dans le contentieux électoral que dans l'exception d'inconstitutionnalité et le contrôle *a priori* où la nature du contrôle est difficilement conciliable avec la contradiction. Ainsi se dessine une nécessité de réadapter ou de réaménager ce principe pour une légitimation des décisions de justice et une rationalisation de l'ordre constitutionnel en Afrique.

Mots-clés

Contradictoire, Constitution, juge constitutionnel, procès, contrôle de constitutionnalité, Côte d'Ivoire, Sénégal

Introduction

« Les formalités de la justice sont nécessaires à la liberté », écrivait Montesquieu (1961, p. 125). Les règles de procédure apparaissent, en effet, comme des garanties indispensables à la préservation de l'ordre juridique. Si tout droit requiert l'existence de juges pour en assurer la protection, toute justice, quant à elle, exige une procédure (Caterina, 2002). En ce sens, la maxime latine *audi alteram partem*[1], également énoncée sous une forme normative par « nulle partie ne peut être jugée sans avoir été entendue ou appelée[2] », s'impose comme un principe

1 *Audiatur et altera pars* ou *Audi alteram partem* signifient littéralement « entendre l'autre ou les autres ». Elles font référence au droit d'être entendu.
2 Cette formule est traduite par différents législateurs souvent dans les codes de procédure civile. En France, ce sont les dispositions des articles 14 à 19.

fondamental du droit processuel[3]. Il traverse différents champs disciplinaires[4], dont le contentieux constitutionnel, mobilisant ainsi une partie de la doctrine juridique. Dans un article publié en 1931, Hans Kelsen mettait déjà en évidence la nécessité d'organiser le contrôle de constitutionnalité sous la forme d'un « conflit d'intérêts », soulignant que tout procès constitutionnel implique, par essence, une confrontation entre des positions juridiques opposées (Kelsen, 2006). Cette proposition a trouvé un écho favorable en Afrique de l'Ouest où le contentieux constitutionnel tend à intégrer les principes directeurs du procès équitable, à la faveur de la juridictionnalisation progressive de l'office du juge constitutionnel. Considérées comme une innovation majeure du constitutionnalisme des années 1990[5] en Afrique, les juridictions constitutionnelles sont devenues, comme le rappelle Théodore Holo, « la clé de voûte de l'édifice institutionnel dont le socle demeure la juridicisation de la vie politique en vue de restaurer la démocratie et l'État de droit » (2025). Les constituants ont fait de ces institutions les garants de la suprématie de la Constitution, les arbitres du contentieux électoral[6] et de « véritables régulateurs de l'État » (Cabanis, 2017). Cette dynamique d'émergence progressive de la justice constitutionnelle (voir Holo, 2009) a permis à la doctrine de s'intéresser à leurs activités (voir Mborantsuo, 2007 ; Narey, 2015), à leur composition (Aïvo, 2019), à leurs statuts (voir Soma, 2014), ainsi qu'à leurs rôles de régulation (Kante, 2008), ou simplement à évaluer leurs actions[7]. Ces intérêts constants et renouvelés à l'égard de l'activité des juridictions constitutionnelles ont montré que ces institutions « développent une jurisprudence démontrant à la fois leur capacité d'imagination et leur indépendance d'esprit marquant ainsi le passage du formalisme à l'effectivité d'un constitutionnalisme orienté vers la démocratie pluraliste et l'État de droit » (Mede, 2008). Cette tendance confirme que la justice constitutionnelle (Massina, 2015) est consubstantielle au constitutionnalisme (voir Holo, 2009, p. 129). Sous ce rapport, le nouvel environnement politique et social, marqué par l'invocation et l'évocation fréquentes de la Constitution par de nombreux acteurs, fait du prétoire du juge constitutionnel un lieu de production de normes, de régulation des activités des pouvoirs publics et d'arbitrage des conflits et tensions nés des élections ou des crises politiques. Le juge constitutionnel semble prendre en compte ces mutations dans ses différentes fonctions, notamment contentieuses. Dans l'exercice de celle-ci, il renforce son pouvoir d'instruction et tente de faire du procès constitutionnel un véritable procès juridique. Ces considérations ont sans doute poussé nombre d'auteurs à s'intéresser de près au procès constitutionnel (Akerekoro, 2013), aux parties au procès constitutionnel (Djogbénou, 2020) et même aux modes de production de la preuve devant le juge constitutionnel (Sanogo, 2024). Ces développements font, cependant, l'impasse sur le principe du contradictoire devant le juge constitutionnel surtout dans sa dimension comparée. Pourtant, une analyse de ce principe s'impose dans un contexte où l'actualisation des règles encadrant le procès équitable est attendue, afin d'éclairer cette « boîte noire » (Carcassonne, 1994)[8] et d'ouvrir les « portes étroites », pour reprendre l'expression du doyen Vedel (1991) du procès constitutionnel.

La réflexion sur le principe du contradictoire devant le juge constitutionnel en Côte d'Ivoire et au Sénégal semble donc se justifier. L'étude n'a pas pour ambition d'esquisser les contours de ce principe fondamental de procédure, mais plutôt de mettre en exergue sa réception par le juge constitutionnel

3 Le droit processuel est le droit du procès qui regroupe les règles et principes qui gouvernent toute procédure. Il s'agit d'une discipline qui consistait à comparer les trois principales procédures : civile, pénale et administrative. Il est devenu une théorie générale de la procédure. Il s'est progressivement enrichi avec la mise en avant des principes fondamentaux de la procédure, ainsi que la prise en compte des spécificités et des relations entre les différentes procédures. Voir Jeuland (2022).

4 Le contradictoire tire sa genèse du droit privé notamment du droit civil à travers la maxime *Audi alteram partem* mais il connaît des exceptions, comme par exemple, dans les jugements par contumace.

5 L'histoire de la constitution en Afrique francophone est souvent divisée en trois grandes périodes. La première période (1958 à 1965) correspond à l'accélération du mouvement de décolonisation et d'accession à la souveraineté internationale. La deuxième période, qui débute aux alentours des années 1970 jusqu'aux années 1990, est considérée comme celle de l'abandon du modèle libéral, au profit d'une hyper-présidentialisation des régimes, qualifiés de « présidentialisme africain ». La troisième période ou encore troisième vague commence avec l'échec de la vague précédente. On reconnaît à cette étape l'essor du constitutionnalisme avec des acquis démocratiques et la mise en place des mécanismes de l'État de droit.

6 Voir l'article 69 de la Constitution togolaise du 25 Mars 2024, l'article 114 de la loi n° 90-32 du 11 décembre 1990 portant Constitution de la République du Bénin, l'article 144 de la Constitution du 22 juillet 2023 du Mali, l'article 92 de la Constitution du Sénégal du 22 Janvier 2001. L'article 152, alinéa 1 de la Constitution du Burkina Faso du 11 Juin 1991 révisée en 2023 dispose que le Conseil constitutionnel est l'institution compétente en matière constitutionnelle et électorale.

7 La justice constitutionnelle est appréciée à l'aune de son apport dans le processus de démocratisation. Si certains juges sont qualifiés d'audacieux et de téméraires, d'autres sont considérés comme timides et minimalistes. Voir Narey (2015).

8 L'image de la « boîte noire » désigne ce qui se passe entre la saisine et la décision. Elle est utilisée en France par la doctrine pour désigner l'opacité de la procédure au Conseil constitutionnel dans le cadre du contrôle de constitutionnalité des lois. Voir Carcassonne (1994).

africain. Elle se veut une contribution sur les évolutions du contentieux constitutionnel en mettant l'accent sur le déroulement du procès et précisément sur le recours au contradictoire dans le prétoire constitutionnel.

Ainsi, si l'idée de procès et de parties au procès est difficilement concevable en contentieux constitutionnel, il serait encore plus difficile d'admettre le recours au principe du contradictoire (Nonnou, 2020) devant le juge constitutionnel dans les pays concernés. Il est d'autant plus complexe au Sénégal où l'on a reproché au juge constitutionnel de développer une jurisprudence de « l'incompétence et de l'irrecevabilité » (Ndiaye, 2014, p. 49), de faire « une lecture minimaliste de sa compétence » (Fall, 2008, p. 13) ou de montrer une « frilosité habituelle » (Diakhaté, 2021, p. 206).

Des reproches similaires sont faits à son homologue ivoirien, qui semble faire « une interprétation restreinte de ses attributions et produit une jurisprudence peu audacieuse et orientée vers la légitimation du pouvoir exécutif et de sa gouvernance » (Kpri, 2018). À partir de ces considérations sur les juges constitutionnels, il peut sembler inutile de parler du principe du contradictoire devant les juridictions ciblées.

Pourtant, dans la réalité, les juridictions constitutionnelles appliquent le contradictoire, d'une manière évolutionnaire[9], en Côte d'Ivoire, et de façon tout à fait subreptice[10], au Sénégal, parce que la procédure y est, en principe, non contradictoire. Il n'est, dès lors, pas inutile de rappeler le contenu du principe et surtout de présenter les principales caractéristiques de la justice constitutionnelle qui semble avoir une attitude différenciée vis-à-vis de la règle du contradictoire.

Le contradictoire, faut-il le rappeler, est un principe universel et transversal dans la conscience juridique. Il s'entend comme un « mécanisme de découverte de vérité » (Motulsky, 1961, p. 175) et par conséquent consubstantiel à toute procédure. Inhérent au procès civil, le contradictoire est considéré comme « un principe fondamental de procédure aussi dénommé principe de la contradiction, en vertu duquel les parties doivent avoir la possibilité de discuter dans le cadre d'un débat loyal les prétentions et les moyens développés par les autres parties ou envisagés par le juge » (Cabrillac, 2022, p. 152). D'un point de vue normatif, le principe du contradictoire est largement consacré par les textes relatifs aux droits de l'homme. La Déclaration universelle des droits de l'homme en son article 10[11], la Convention européenne des droits de l'homme, en son article 6[12], et la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples[13], en son article 7(1), font de la contradiction une condition essentielle pour un procès équitable. La Cour africaine des droits de l'homme et des peuples en propose même une définition extensive lorsqu'elle affirme que chaque partie à un procès équitable doit avoir la possibilité de connaître, de discuter et de répondre aux arguments et preuves présentés par l'autre partie, dans des conditions d'égalité, tant lors des phases écrites qu'orales de la procédure (voir sur cette question Khiessie, 2021).

D'un point de vue doctrinal, le principe du contradictoire, également appelé la contradiction[14], est d'abord « de pouvoir discuter de tout ce qu'avance en fait et en droit l'adversaire et de tout ce qu'il produit, pièces et documents. C'est ensuite de pouvoir discuter avec le juge, dans une mesure variable selon les contentieux » (Lecucq, 2010, p. 62). Le contradictoire est également un instrument d'élaboration du jugement, de renforcement du caractère juridictionnel du contrôle de constitutionnalité des lois, dans ce sens, sa valeur juridique est reconnue.

9 Loi organique 2022-222 du 25 mars 2022 déterminant l'organisation et le fonctionnement du Conseil constitutionnel de la République de Côte d'Ivoire.

10 Loi organique 2016-23 du 14 juillet 2016 relative au Conseil constitutionnel de la République du Sénégal, J.O. n° 6946, pp. 927 à 930.

11 Article 10 de la Déclaration universelle des droits de l'homme (DUDH) dispose que : « Toute personne a droit, en pleine égalité, à ce que sa cause soit entendue équitablement et publiquement par un tribunal indépendant et impartial, qui décidera, soit de ses droits et obligations, soit du bien-fondé de toute accusation en matière pénale dirigée contre elle ».

12 Article 6 de la Convention européenne des droits de l'homme (CEDH) relatif au droit à un procès équitable : « Toute personne a droit à ce que sa cause soit entendue équitablement, publiquement et dans un délai raisonnable, par un tribunal indépendant et impartial, établi par la loi, qui décidera, soit des contestations sur ses droits et obligations de caractère civil, soit du bien-fondé de toute accusation en matière pénale dirigée contre elle ».

13 Article 7 : « Toute personne a le droit que sa cause soit entendue. Ce droit comprend le droit à la défense, y compris celui de se faire assister par un défenseur de son choix ».

14 L'usage des termes « contradiction » et « contradictoire » a longtemps divisé les auteurs. Or, ces deux termes tendraient à désigner la même chose. Voir Fare (2020, p. 28).

Le Conseil d'État français[15] l'a érigé en principe général de droit par la censure d'un décret qui lui paraissait méconnaître ce principe « alors qu'il n'était pas encore exprimé dans un texte législatif » (Gourdou et al., 2010, p. 17). Dans le prolongement de cette consécration, le Conseil constitutionnel fait de la contradiction un corollaire des principes du droit de la défense dans une décision relative à la loi des finances[16]. Ces acceptions variées révèlent la dimension théorique et fonctionnelle du principe du contradictoire qui se justifie par l'existence d'une juridiction et de parties au procès. Ce qui explique sans doute le lien étroit entre la contradiction érigée en principe et le procès lui-même.

Par juge constitutionnel, il convient d'entendre l'organe chargé de rendre la justice constitutionnelle. Comme l'a écrit Louis Favoreu, « la juridiction créée pour connaître spécialement et exclusivement du contentieux constitutionnel, située hors de l'appareil juridictionnel ordinaire et indépendante de celui-ci comme des pouvoirs publics. » (Favoreu, 1986, p. 3) Dans le constitutionnalisme moderne, le juge constitutionnel ne se limite plus à la seule application et interprétation de la Constitution (Soma, 2014, p. 452) ; il incarne l'organe – qu'il soit désigné sous la dénomination de « Cour » ou de « Conseil » – investi du service public (Duhamel & Mény, 1992, p. 547) de la justice constitutionnelle, en ce que « relèvent de la justice constitutionnelle toutes les procédures juridictionnelles portant sur la matière constitutionnelle ». Considérées, selon la formule de Hans Kelsen, comme « la garantie juridictionnelle de la Constitution » (Kelsen, 1928), ces institutions sont les plus hautes juridictions de l'État en matière constitutionnelle[17].

À l'instar des autres pays d'Afrique francophone, le Sénégal et la Côte d'Ivoire ciblés ne font pas exception à cette tendance. En effet, le Conseil constitutionnel de la Côte d'Ivoire, comme rappelé par Francis Wodié, n'est pas une juridiction comme les autres. La Constitution lui consacre un titre particulier afin qu'il assume pleinement les rôles (Wodié, 2013, p. 140) qui lui sont assignés. En vertu de la Constitution, il est l'organe régulateur du fonctionnement des pouvoirs publics, juge de la conformité de la loi au bloc de constitutionnalité et juge du contrôle de l'élection présidentielle et des élections parlementaires[18].

Quant au Conseil constitutionnel du Sénégal, il est considéré comme un juge spécial « d'abord en raison de ses attributions : régulateur du fonctionnement des pouvoirs publics, contrôle de constitutionnalité, juge du contentieux électoral ; toutes ces attributions sont non seulement exorbitantes, mais constituent aussi des situations à enjeux fondamentaux » (Ndiaye, 2014, p. 49). Ces deux juridictions sont saisies suivant des procédures qui laissent une place aux principes directeurs essentiels dans un procès constitutionnel (Jean, 2010, p. 240).

L'accent sera mis sur l'utilisation de la contradiction aussi bien dans le contentieux normatif que dans le contentieux électoral[19]. Ce choix s'explique d'une part par la centralité de ces contentieux dans l'office du juge constitutionnel et d'autre part par l'intérêt d'utiliser la contradiction pour renforcer la supériorité et la stabilité de la norme constitutionnelle.

Dès lors, en cherchant à apprécier la place du principe du contradictoire dans le procès constitutionnel, on peut, suivant une perspective comparée, se demander : « Qu'est-ce qui caractérise le principe du contradictoire dans le procès constitutionnel dans les pays ciblés ? » En d'autres termes, questionner la réception du principe du contradictoire par les juges constitutionnels sénégalais et ivoirien.

Cette question centrale soulève des enjeux majeurs quant à la compréhension et la pratique du contentieux constitutionnel.

15 Conseil d'État 31 Juillet 2009, Association Aides.
16 Conseil constitutionnel, 29 décembre 1989, 89 -268 DC, loi des finances pour 1990, Rec, p. 110.
17 Au Bénin, l'article 114 de la Constitution du 11 Décembre 1990 précise que la Cour constitutionnelle est indépendante du pouvoir judiciaire.
18 Article 126 de la Constitution la République de Côte d'Ivoire du 08 novembre 2016 modifiée par la loi constitutionnelle n° 2020-348 du 19 mars 2020.
19 Le Conseil constitutionnel est souvent perçu comme un organe juridico-politique, voir Rousseau, 2008, p. 56. Voir Doumbia, 2013, https://afrilex.u-bordeaux.fr/2013/02/23/

Sur le plan théorique, le contradictoire devant le juge constitutionnel met en lumière la relativité de la *summa divisio* entre droit public et droit privé, dans la mesure où les règles de droit processuel jadis pratiquées dans la sphère des disciplines de droit privé sont utilisées dans le champ des pouvoirs publics (Baud, 2021, p. 70). Ainsi, elle contribue à la théorisation constitutionnelle du principe du contradictoire.

Sur le plan pratique, l'intérêt de la réflexion montre à suffisance que « l'accès au prétoire du juge constitutionnel et les règles qui encadrent les différentes phases du procès constitutionnel sont plus que jamais utiles pour faire jouer au Conseil constitutionnel son véritable rôle » (Kante, 2008, p. 12) afin de rapprocher la justice constitutionnelle du justiciable. Actuellement, cette réflexion sur le contradictoire devant le juge constitutionnel montre l'importance de l'approche comparative dans la compréhension du constitutionnalisme africain et la réalité de l'emprunt de ce principe en droit constitutionnel. On peut également ajouter que, dans un pays comme le Sénégal, les réformes institutionnelles annoncées transformeront le Conseil en une Cour[20], avec un élargissement des compétences de la juridiction. Ce changement aura certainement des implications sur l'avenir du contradictoire dans ce pays. La réflexion s'inscrit également dans le débat doctrinal en cours sur « la judiciarisation du droit constitutionnel qui est inséparable de l'essor du juge constitutionnel » (Aïvo, 2012, p. 145) et celui de la processualisation du contentieux constitutionnel. Ces deux dynamiques indispensables à une justice constitutionnelle de son temps impliquent le respect du contradictoire comme garantie du procès équitable.

D'un point de vue méthodologique, la démarche consiste à analyser les textes fondamentaux, les lois organiques et les règlements intérieurs des juridictions constitutionnelles, à visiter la doctrine juridique et surtout à dépouiller la jurisprudence. Cet exercice a permis d'apprécier la pratique du contradictoire dans le contentieux des normes et des élections au Sénégal et en Côte d'Ivoire et de constater des évolutions dans ces espaces juridiques.

Le choix de ces pays s'explique d'abord par le fait qu'ils présentent des similitudes dans leurs architectures institutionnelles[21] et dans la « convergence des modèles constitutionnels » (Baldé, 2011) même si leurs histoires politiques sont différentes à bien des égards[22]. Ensuite ils partagent la même source d'inspiration : le système juridique français. L'analyse dynamique et comparée du fonctionnement de ces deux juridictions constitutionnelles montre que le principe du contradictoire est reçu et appliqué différemment même s'il reste un principe directeur du procès constitutionnel. Il fait l'objet d'une consécration variable, tout en étant, parallèlement, appliqué de façon mitigée.

Une consécration variée

Il n'existe pas un, mais des contradictoires, ou plus précisément, des degrés de contradictoire. Cette réalité se manifeste notamment au sein des juridictions constitutionnelles du Sénégal et de la Côte d'Ivoire, où le principe du contradictoire fait l'objet d'une consécration variable. Son encadrement repose sur des fondements textuels distincts et s'inscrit dans une variation processuelle.

La variation substantielle

Les législateurs sénégalais et ivoirien reçoivent le principe du contradictoire selon des modalités distinctes. En Côte d'Ivoire, le contradictoire prévu par la loi organique et le règlement intérieur[23] du Conseil constitutionnel est explicitement consacré. Au Sénégal, la procédure n'est pas contradictoire[24] mais le principe y est timidement accepté.

20 Les assises nationales sur la réforme et la modernisation de la Justice tenue en Mai 2024 ont recommandé la transformation du Conseil constitutionnel en une Cour constitutionnelle qui serait la juridiction suprême du pays. Voir le rapport de synthèse disponible sur www.droit-et-politique-en-afrique.info.

21 Les deux pays sont des anciennes colonies françaises qui ont hérité des institutions après les indépendances. Les principales institutions sont communes à tous les pays qui se sont inspirés de la Constitution française de 1946.

22 Le Sénégal et la Côte d'Ivoire n'ont pas la même trajectoire politique et institutionnelle. Leurs histoires sont différentes à bien des égards. Le Sénégal présente une stabilité démocratique et institutionnelle marquée par des alternances politiques pacifiques. Quant à la Côte d'Ivoire, elle a connu une crise politique et sociale profonde entre 2002 et 2009 marquée par des violences, une rébellion armée avant de trouver une sortie relativement pacifique à ces événements tragiques. Voir Gadji (2017, pp. 195–230).

23 Le règlement intérieur n° 001/2023 /CC/SG du 17 Janvier 2023 du Conseil constitutionnel.

24 Loi organique n° 2016-23 du 14 juillet 2016 relative au Conseil constitutionnel.

• Une reconnaissance explicite en droit ivoirien

Le caractère contradictoire de la procédure est consacré de manière expresse par des dispositions légales ou réglementaires relatives à l'organisation et au fonctionnement de plusieurs juridictions constitutionnelles. C'est le cas au Mali[25], au Bénin[26] et en Côte d'Ivoire où la procédure devant la juridiction constitutionnelle est prévue par le règlement intérieur du Conseil constitutionnel qui complète la loi organique[27]. Les dispositions de l'article 38 de ladite loi précisent que « la procédure devant le Conseil constitutionnel est gratuite, écrite et, le cas échéant, contradictoire »[28]. L'alinéa premier accorde même une marge d'appréciation au Conseil constitutionnel, qui peut décider d'appliquer le contradictoire uniquement lorsque cela lui semble opportun. Ce pouvoir discrétionnaire dans l'application du principe peut laisser une place à des décisions rendues sans débat contradictoire préalable.

Si le premier alinéa précité peut porter à équivoque quant au caractère réellement contradictoire de la procédure, le deuxième alinéa apporte des précisions sur les modalités de sa mise en œuvre. Elles peuvent consister à l'échange d'écriture et de pièces entre les parties et éventuellement des débats à l'audience[29]. Cette précision montre la détermination du législateur ivoirien à faire application du contradictoire comme une garantie et un impératif d'un procès constitutionnel équitable.

Ces dispositions confirment l'affirmation selon laquelle « la contradiction élève le contentieux en procès » (Djogbénou, 2020, p. 197) et renforce la juridictionnalisation de la procédure. De ce fait, l'évocation de « pièces », la reconnaissance de « parties » et l'éventualité de « débats à l'audience », à l'écrit comme à l'oral, sont des évidences que la contradiction est au cœur du procès constitutionnel.

Le législateur ivoirien, par ces précisions, érige la procédure contradictoire devant le Conseil constitutionnel, si l'on considère, de façon générale, que la contradiction est « l'ensemble des opérations tendant à ce que tous les intéressés aient été mis à même de participer aux recours portés devant les juridictions constitutionnelles » (ACCLF, 2018, p. 15). La consécration explicite du caractère contradictoire de la procédure s'est également traduite par l'exigence faite au requérant « d'exposer les faits et moyens invoqués »[30].

Cette mesure de précision, en plus de renforcer la contradiction, poursuit deux finalités : permettre au rapporteur désigné de présenter ses conclusions et de répliquer aux arguments des requérants. Dans cet élan de réception explicite du contradictoire, le Conseil constitutionnel dans une procédure de contrôle par la voie d'exception[31], a évoqué l'acte introductif d'instance et l'exposé oral du conseil de la partie requérante en ces termes :

> Qu'au soutien de leur requête, amplifiée par l'exposé oral de leur conseil, ils exposent que dans le cadre d'un litige les opposant à la Banque Internationale pour l'Afrique de l'Ouest en Côte d'Ivoire dite BIAO-CI, qu'ils avaient assignée en restitution de sommes d'argent et en paiement de dommages et intérêts devant le Tribunal de Commerce d'Abidjan[32].

De la sorte, le Conseil donne sens au principe du contradictoire par la réception des arguments du requérant conformément à la loi organique même s'il finit par rejeter la demande. Dans le cadre du contrôle par voie d'action considéré comme « le procédé prééminent ou prépondérant du contrôle

25 L'article 3 du règlement intérieur de la Cour constitutionnelle, la loi organique déterminant les règles de fonctionnement de ladite Cour constitutionnelle et la procédure n° 02-011 du 5 mars 2002 précisent le caractère contradictoire de la procédure.
26 Article 28 du règlement intérieur de la Cour constitutionnelle du Bénin du 16 Septembre 2005.
27 L'article 59 de la loi organique 2022-22 du 25 Mars 2022 sur le Conseil constitutionnel a renvoyé les procédures devant la juridiction au règlement intérieur. Il dispose que : « un règlement intérieur pris en application de la présente loi détermine les règles de procédure devant le Conseil constitutionnel ».
28 Article 38 du règlement intérieur n° 001/2023 /CC/SG du 17 Janvier 2023 du Conseil constitutionnel.
29 Alinéa 2, article 38 du règlement intérieur du Conseil constitutionnel de la Côte d'Ivoire.
30 L'article 40 du règlement intérieur en son alinéa premier précise que « la requête est adressée au Président du Conseil constitutionnel et doit contenir à peine d'irrecevabilité les noms, et de la ou des parties en cause, ainsi que l'exposé des faits et moyens invoqués ».
31 En droit constitutionnel, on appelle contrôle par voie d'exception un contrôle de constitutionnalité d'une loi en vigueur qui apparaît de manière incidente à l'occasion d'un procès devant une juridiction ordinaire ou non constitutionnelle.
32 Décision n° CI-2017-305/21-03/CC/SG du 21 mars 2017 relative au recours en inconstitutionnalité des articles 5 et 22 de la loi organique n° 2016-11 du 13 janvier 2016 portant modification de la loi n° 2014-424 du 14 juillet 2014 portant création, organisation et fonctionnement des juridictions de commerce et des articles 5, 10 et 41 de la loi n° 2016-1110 du 08 décembre 2016 portant création, organisation et fonctionnement des juridictions de commerce.

de constitutionnalité des lois dans les États d'Afrique francophone » (Lath, 2015, p. 171), le juge ivoirien respecte les règles de procédure, reçoit la norme soulevée dans une perspective de l'aligner à la Constitution.

En matière électorale et référendaire, la loi prévoit l'invocation de moyens et la production de pièces[33]. Ces exigences militent en faveur de l'application du contradictoire. En somme, la lecture combinée de la loi organique et du règlement intérieur de la juridiction constitutionnelle montre que le contradictoire est largement consacré. Cette ouverture s'est faite progressivement sous l'influence des exigences de législation supranationale ces dernières années[34]. Cette dynamique de renforcement du caractère contradictoire est aussi observée au Bénin où la Cour a rendu ses audiences accessibles au public[35] avant de procéder à une modification de la loi organique[36]. Si la contradiction est explicitement consacrée en Côte d'Ivoire, elle est encore mitigée au Sénégal.

• Une négation relative en droit sénégalais

L'analyse de la consécration du contradictoire dans les systèmes constitutionnels en Afrique noire francophone a permis de dégager deux tendances majeures. D'une part, les États qui ont expressément consacré le principe et d'autre part, les pays qui ont délibérément posé le caractère non contradictoire devant la juridiction constitutionnelle. Le Sénégal fait partie de la seconde catégorie de pays où la procédure « est assez conformiste et pour certaines situations éloignées des grands principes du droit processuel notamment la garantie d'un procès équitable » (Ndiaye, 2021a, p. 187). L'alinéa premier de l'article 14 de la loi organique consacre l'absence de contradictoire en ces termes : « La procédure devant le Conseil constitutionnel n'est pas contradictoire »[37], posant ainsi l'absence de phase orale et l'ouverture du procès au public[38] entre autres éléments de la contradiction.

Cependant, la suite de l'article introduit une relativité dans la négation du contradictoire. En effet, le législateur pose une atténuation dès le début du deuxième alinéa marquant ainsi une possibilité d'échanges dans la phase d'instruction. Le texte précise que :

> Toutefois, le Conseil Constitutionnel saisi conformément à l'article 74[39] de la Constitution et en cas d'exception d'inconstitutionnalité transmet pour information les recours au Président de la République, et au Premier ministre, au Président de l'Assemblée nationale. Ces derniers peuvent produire par un mémoire écrit, leurs observations devant le Conseil constitutionnel.

La lecture de cette disposition appelle deux observations majeures. D'abord, il ressort une faiblesse du principe du contradictoire devant le Conseil constitutionnel, en ce qu'il se voit habilité à recevoir les écritures des parties et à requérir, le cas échéant, des documents émanant des organes exécutifs, législatifs ou judiciaires. Ensuite, la notification des requêtes introduites par des parties non institutionnelles est adressée au Président de la République ainsi qu'au Président de l'Assemblée nationale, lesquels disposent de la faculté de produire des mémoires à titre d'information. Il résulte de ces dispositions qu'il n'y a pas une véritable contradiction puisque la seule fenêtre laissée aux échanges est la production de mémoire.

En revanche, en matière électorale, le texte donne une place au contradictoire. Il précise que : « Tout recours ayant pour objet de contester la régularité des opérations est, selon le cas, communiqué, par le greffier en chef, aux autres candidats ou à l'autre courant qui ont quarante-huit heures

33 L'article 43 de la loi organique sur le Conseil constitutionnel prévoit la forme de la requête et pose les bases de la mise en œuvre de la contradiction.

34 Les modifications et l'adoption d'un nouveau règlement intérieur du Conseil constitutionnel sont faites respectivement en 2022 et en 2023. Elles sont considérées comme une nouvelle étape de l'ouverture du prétoire du juge constitutionnel.

35 L'article 28 du règlement intérieur indique que la procédure devant la Cour constitutionnelle est écrite, gratuite et contradictoire. Elle est publique sauf décision contraire de la Cour.

36 Loi n° 2022 -09 juin 2022 portant loi organique sur le Conseil constitutionnel.

37 Article 14 de la loi organique n° 2016-23 du 14 juillet 2016 relative au Conseil constitutionnel.

38 Aux termes des dispositions de l'article 15, les séances du Conseil constitutionnel ne sont pas publiques sous réserve des dispositions de l'article 7 de la même loi qui prévoit les séances publiques pour la prestation de serment des membres de la juridiction et de l'article 37 de la Constitution.

39 Article 74 de la Constitution du 22 janvier 2001 : « Le Conseil constitutionnel peut être saisi d'un recours visant à faire déclarer une loi inconstitutionnelle : par le Président de la République dans les six jours francs qui suivent la transmission de la loi définitivement adoptée, par un nombre de députés au moins égal au dixième des membres de l'Assemblée nationale (...) ».

pour déposer leur mémoire en réponse »[40]. Le législateur organique a fait le choix de garder la procédure non contradictoire avec une légère atténuation alors qu'il avait la possibilité de renforcer le processus de juridictionnalisation du Conseil. Cette étape passe nécessairement par l'instauration d'un procès constitutionnel et des innovations jurisprudentielles.

Dans une analyse consacrée au principe du contradictoire, l'ancien Président du Conseil constitutionnel Papa Oumar Sakho avait évoqué les possibilités d'intégration des règles processuelles en ces termes : « au regard de l'évolution de sa jurisprudence, le Conseil va progressivement rompre avec cette image d'un juge rendant sa décision sans respect des principes qui fondent le procès équitable » (Sakho, 2018, p. 65). Peut-on s'attendre à une décision retentissante pour renforcer la juridictionnalisation du Conseil constitutionnel ? Une démarche bien possible à l'image de la décision *Liberté d'association*[41]rendue par le Conseil constitutionnel français. Cette décision historique a amorcé la logique de juridictionnalisation du contrôle de constitutionnalité avec redéfinition de ses attributions. Quelques années plus tard[42], la procédure devant le Conseil constitutionnel s'est enrichie avec l'adoption de la question prioritaire de constitutionnalité (QPC)[43]. Cet exemple pourrait donc inspirer le juge constitutionnel sénégalais, appelé à diversifier ses méthodes et à aménager ses procédures dans un contexte où des réformes majeures sont annoncées, visant à transformer le Conseil en une Cour constitutionnelle[44]. Cette étape se fera nécessairement avec des mutations du droit processuel incluant la procédure du contradictoire. En vérité, la finalité du contradictoire peut être atteinte sans qu'une procédure contradictoire formelle ne soit instaurée.

La fenêtre réservée au contrôle a posteriori et au contrôle des opérations électorales n'est pas totalement fermée. Elle peut influencer une adaptation de la contradiction. Bien que la procédure soit non contradictoire, la possibilité de déposer des écrits ou de recevoir des mémoires des saisissants institutionnels sont des moyens d'investigations, même s'il faut admettre que ces écrits ne lient pas nécessairement le juge.

En outre, il ressort des dispositions de l'article 14 précité que le contradictoire implicitement admis s'organise différemment selon l'objet de la saisine ainsi que la nature du contrôle exercé. L'atténuation du caractère non contradictoire est plus large dans le contentieux électoral et dans la procédure de l'exception d'inconstitutionnalité qui est un litige concret où « un moyen développé au soutien de la cause en instance » (Renoux, 1990, p. 653).

De ce qui précède, il ressort que le principe du contradictoire est diversement consacré. Sa réception n'est pas uniforme, mais plurielle dans les pays étudiés. Le principe du contradictoire est également organisé suivant des procédures portant sur la saisine, la qualité des requérants et l'instruction.

La variation processuelle

L'analyse des procédures devant les juridictions constitutionnelles montre qu'il y a des différences partielles quant aux modalités de saisine et des convergences au niveau des délais impartis.

• Une saisine relativement différente

L'application du principe du contradictoire repose sur un ensemble de règles procédurales qui couvrent la saisine des juridictions constitutionnelles et la qualité des requérants. Évoquer ces règles revient à s'interroger sur leurs incidences au regard du caractère contradictoire de la procédure

40 Alinéa 4 de l'article 14 de la loi organique sur le Conseil constitutionnel du Sénégal.

41 La décision CC, n° 71-44 DC, 16 juillet 1971, *Loi complétant les dispositions des articles 5 et 7 de la loi du 1er juillet 1901 relative au contrat d'association* marque à l'unanimité de la doctrine la véritable naissance du Conseil constitutionnel ; voir Boudou (2014).

42 La loi constitutionnelle n° 2008 -724 du 23 juillet de modernisation des institutions de la Ve république a institué la QPC.

43 La QPC est une procédure de contrôle de constitutionnalité sur les lois déjà promulguées. Sur le fondement de l'article 61-1: « Lorsque, à l'occasion d›une instance en cours devant une juridiction, il est soutenu qu'une disposition législative porte atteinte aux droits et libertés que la Constitution garantit, le Conseil constitutionnel peut être saisi de cette question sur le renvoi du Conseil d'État ou de la Cour de cassation qui se prononce dans un délai déterminé. »

44 Les assises nationales sur la réforme et la modernisation de la justice ont fortement recommandé la réforme du Conseil constitutionnel. Dans son adresse à la nation du 03 Avril 2025, le Président de la République a annoncé les réformes constitutionnelles et institutionnelles. Le discours est disponible sur https://www.présidence.sn.

devant la juridiction constitutionnelle. La qualité d'agir est déterminante dans l'application du principe du contradictoire. En effet, plus le prétoire du juge est ouvert, plus les possibilités d'échanges entre les parties sont garanties, ce qui permet une réception large du principe du contradictoire.

Le point de départ ou le déclenchement de toute procédure est la saisine qui est « l'action de porter devant un organe une question sur laquelle celui-ci est appelé à statuer » (Cornu, 2014, p. 938). La saisine du juge constitutionnel a connu des évolutions et s'est progressivement érigée en règle dans la protection de la Constitution et des droits et des libertés (Narey, 2022, p. 735). Ainsi, elle porte d'une part sur la protection de la suprématie de la Constitution, et d'autre part sur la protection des droits fondamentaux. La saisine devant la juridiction constitutionnelle est effectuée sous forme de requête généralement écrite.

Ce caractère écrit de l'acte introductif d'instance est similaire dans les pays sous étude. En Côte d'Ivoire la procédure devant le Conseil constitutionnel[45] demeure avant tout écrite et inquisitoire[46]. Les saisissants n'ont que cette possibilité pour saisir la juridiction. La procédure orale étant totalement exclue du contentieux porté devant le juge constitutionnel. La saisine écrite est aussi en vigueur au Sénégal, où l'accès au prétoire du Conseil constitutionnel est principalement écrit[47]. Les recours sont présentés sous forme de requête déposée au greffe qui reçoit toutes les pièces relatives à l'exercice des activités de la juridiction[48].

En matière constitutionnelle, le législateur désigne les saisissants qui varient selon les types de contrôle. Mais, le monopole de la saisine est accordé aux pouvoirs politiques, notamment les institutionnels dans le contrôle *a priori* où l'effet recherché est la sécurisation de l'ordre juridique afin d'éviter qu'une norme législative soit en conflit avec la Constitution (Diakhaté, 2021, p. 198). De ce fait, la saisine est laissée à une liste ouverte ou restreinte à des institutions, organisations ou citoyens selon les pays.

La Côte d'Ivoire a opté pour une saisine relativement ouverte. En plus des saisissants institutionnels, notamment le Président de la République, le Président de l'Assemblée nationale et le Président du Sénat, les associations des droits humains légalement constituées ont la possibilité de saisir le juge constitutionnel sur les lois relatives aux libertés publiques[49]. Cette ouverture, bien que salutaire, est très encadrée puisque ces associations ne peuvent déférer au Conseil constitutionnel que les lois relatives aux libertés publiques. Cette voie est également peu utilisée pour différentes raisons (Wodié, 2013, p. 143) dont celle de la violation des conditions de recevabilité. Le Conseil a souvent manqué des occasions pour rendre effective l'action des défenseurs des droits de l'homme. C'est ce qui semble se dégager dans la décision relative au report du vote en séance plénière de l'Assemblée nationale du projet de loi portant régime juridique de la presse en Côte d'Ivoire. Saisi par des associations de défense des droits de l'homme regroupées sous l'appellation « Organisations de la Société civile ivoirienne engagées dans la promotion et la défense des droits de l'homme », le Conseil a déclaré la requête irrecevable en ce que le texte déféré n'est pas encore promulgué[50]. À la différence de ce système semi-ouvert, le législateur sénégalais a adopté la saisine restreinte. En effet, la saisine est encore réservée aux seules autorités politiques[51] notamment au Président de la République, et à un dixième au moins des députés.

45 Article 38 du règlement intérieur n° 001/2023 /CC/SG du 17 Janvier 2023 du Conseil constitutionnel de la Côte d'Ivoire.

46 La procédure inquisitoire se caractérise par l'existence d'une enquête approfondie avant le procès dont la fiabilité est assurée par des garanties de forme. Elle donne une part active au juge qui peut trouver les preuves nécessaires à la manifestation de la vérité. Elle est opposée à la procédure accusatoire.

47 Articles 16 et 17 de la loi organique relative au Conseil constitutionnel n° 2016-23 du 14 juillet 2016.

48 Article 3 du règlement intérieur du Conseil constitutionnel.

49 Les dispositions de l'article 23 de la loi organique donnent aux associations de défense des droits de l'homme la possibilité de saisir la juridiction.

50 Décision n° CI-2017-310/23-05/CC/SG du 23 mai 2017 relative à la requête des associations dénommées « Agir pour la Démocratie, la Justice et la Liberté (ADJL) », « Ligue Ivoirienne des Droits de l'Homme (LIDHO) » et « Citoyens et Participation (CIVIS-CI) ».

51 Article 74 de la Constitution du 22 janvier 2001 dispose que : « Le Conseil constitutionnel peut être saisi d'un recours visant à faire déclarer une loi inconstitutionnelle : par le Président de la République dans les six jours francs qui suivent la transmission à lui faite de la loi définitivement adoptée, par un nombre de députés au moins égal au dixième des membres de l'Assemblée nationale, dans les six jours francs qui suivent son adoption définitive. »

Le prétoire du juge constitutionnel sénégalais demeure fermé aux citoyens et aux pétitions dans ce contrôle précis. Relativement à l'exception d'inconstitutionnalité, le système sénégalais institué[52] et consolidé[53] donne au juge le pouvoir d'apprécier la constitutionnalité des lois déjà promulguées à l'occasion d'un procès. La saisine du Conseil constitutionnel est laissée à l'appréciation de la juridiction saisie au principal, notamment la cour d'appel ou la Cour suprême. Dès lors, le justiciable se trouve à la fois devant le juge de fond et devant le juge auprès duquel le renvoi est opéré.

Ce double mouvement est une particularité bien sénégalaise (Diop, 2020) de l'exception d'inconstitutionnalité qui reste une voie étroite et le lieu où l'on peut s'en prévaloir trop élevé (Fall, 2017, p. 155). Si, l'on peut admettre que la liste des saisissants du Conseil constitutionnel semblait s'élargir avec cette possibilité, cette voie est cependant utilisée. Ce qui explique sans doute le faible volume de décisions rendues en matière d'exception d'inconstitutionnalité au Sénégal[54].

En droit ivoirien, l'exception d'inconstitutionnalité se présente autrement. Elle peut être soulevée par tout plaideur devant toute juridiction[55]. Cette disposition consacre l'ouverture de l'exception d'inconstitutionnalité à tous les citoyens et devant tous les ordres de juridiction, contrairement au Sénégal où cette procédure est soulevée au niveau des tribunaux du deuxième degré. Le législateur ivoirien prévoit également que la juridiction devant laquelle l'exception d'inconstitutionnalité est soulevée sursoie à statuer. Le saisissant n'est pas la juridiction, mais le plaideur ou le citoyen auteur de l'exception d'inconstitutionnalité. Il a la possibilité de saisir directement le Conseil constitutionnel ou par l'intermédiaire d'un avocat par voie de requête. Cependant, il doit respecter certaines conditions, notamment prouver sa qualité de plaideur, montrer que l'inconstitutionnalité de la loi ou d'une de ses dispositions est soulevée devant la juridiction saisie, et qu'il a respecté les délais impartis[56]. Cette saisine directe par le citoyen contribue à l'accès à la justice constitutionnelle et renforce les principes directeurs du procès, notamment celui du procès équitable.

En matière électorale et référendaire, la saisine est ouverte dans les pays étudiés. Au Sénégal, le Conseil constitutionnel est essentiellement saisi par les acteurs du processus électoral. Pour l'élection présidentielle, il est saisi par les candidats ; pour les élections législatives, il est saisi par les mandataires des listes dans le cadre du contentieux préélectoral ou les candidats en cas de contestation des opérations électorales ; pour le référendum, il est saisi par les représentants des courants[57].

En droit ivoirien, la saisine est aussi ouverte aux particuliers, notamment aux différents candidats[58] aux élections et aux citoyens ayant qualité à agir sur la régularité du scrutin. Le juge a aussi la possibilité de s'autosaisir sur les questions d'éligibilité[59]. L'examen de ces différentes modalités de saisine révèle une hiérarchisation du principe du contradictoire où l'accès au juge constitutionnel est plus ouvert en Côte d'Ivoire qu'au Sénégal. Toutefois, des marges de progression existent dans les deux pays pour renforcer l'équité et la transparence du contentieux constitutionnel. À la suite de la forme de saisine et de la nature de la requête, la question des délais mérite d'être soulevée.

52 L'exception d'inconstitutionnalité est instituée depuis par la loi n° 92-22 du 30 Mai 1992 portant révision de la Constitution. Elle est instituée en même temps que le Conseil constitutionnel et offre une voie de défense des justiciables contre l'application éventuelle d'une loi inconstitutionnelle. Voir Ndiaye, 2021b.

53 Consolidée par la loi constitutionnelle n° 2016-10 du 05 Avril 2016 qui a admis la possibilité de soulever l'exception d'inconstitutionnalité devant la Cour d'appel en vertu des dispositions de l'article 92 de la Constitution qui dispose que : « Le Conseil Constitutionnel connaît (…) des exceptions d'inconstitutionnalité soulevées devant la Cour suprême et la Cour d'appel ».

54 En 28 ans de mise en œuvre de l'exception d'inconstitutionnalité, seules onze décisions ont été rendues.

55 L'article 24 de la loi organique sur le Conseil constitutionnel dispose que : « Tout plaideur peut soulever l'exception d'inconstitutionnalité d'une loi devant toute juridiction. »

56 Ce sont les dispositions de l'alinéa 5 de l'article 24 qui prévoient ces conditions.

57 L'organisation de la saisine du Conseil constitutionnel en matière électorale est prévue par les dispositions du code électoral qui ouvre la saisine aux particuliers.

58 Les dispositions de l'article 83 du règlement intérieur précise que « Tout candidat peut saisir le Conseil constitutionnel ».

59 Aux termes des dispositions de l'article 80 du règlement intérieur, le Conseil peut en dehors de toutes réclamations vérifier l'éligibilité des candidats.

• Une convergence dans la restriction des délais impartis

La justice constitutionnelle entretient une relation complexe avec le temps. Cette complexité réside dans le fait que le temps est à la fois une contrainte et une ressource (Kamal, 2018). La contrainte est liée à l'obligation faite au juge constitutionnel de rendre une décision dans des délais très courts, que ce soit dans le contentieux *a priori* ou dans le contrôle *a posteriori*. Or le facteur temps dans la saisine du juge constitutionnel est considéré comme une garantie de sécurité juridique et de stabilité normative (Narey, 2022, p. 742).

Le temps dans le procès constitutionnel est d'autant plus important dans la perspective du contradictoire qu'il peut influencer les échanges possibles entre les parties. Il peut également constituer une limite importante à la marge de manœuvre réservée au personnel de saisine. Ce dernier dispose de délais serrés, pour non seulement saisir la juridiction, mais aussi pour produire leur mémoire écrit en l'absence de contradictoire ou pour présenter leurs défenses en cas de contradictoire. Ce temps relativement court peut remettre en cause les vertus du procès équitable.

Les justiciables sont contraints de réagir dans l'urgence, tandis que le juge, tenu par des délais impératifs, est obligé de statuer dans un temps déterminé. Dès lors, les contraintes temporelles apparaissent, de manière générale, comme peu favorables à l'exercice effectif du principe du contradictoire (Fare, 2020, p. 205). Cette restriction des délais de jugement est une réalité dans les pays étudiés. En effet, l'analyse du temps de traitement des requêtes soumises aux juridictions constitutionnelles montre une convergence dans la restriction des délais et une variation selon le type de contentieux.

Les délais varient selon qu'il s'agit d'un contrôle *a priori* ou *a posteriori*, les textes distinguant entre délais indicatifs et délais de rigueur. Dans le contrôle *a priori*, le juge ivoirien[60] dispose d'un délai de quinze jours pour les lois ordinaires et les engagements internationaux. Ce délai peut être ramené à huit jours en cas d'urgence. Son homologue sénégalais[61] prévoit deux jours de moins, précisément six jours, dans cette voie d'action.

La variation selon les types de contrôle montre un délai plus long dans le contentieux de l'exception d'inconstitutionnalité. En droit ivoirien, le juge dispose d'un délai de trente jours à compter de la date de saisine[62]. Le législateur sénégalais a retenu des délais identiques, notamment un mois, mais sans précision sur le nombre de jours[63]. Il ressort de ce qui précède que les régimes des différents contentieux sont compris entre quinze et trente jours dans les différentes formes de contrôle. Cette variation peut s'expliquer par la relation entre les délais et la pratique du contradictoire.

Le temps long laisse une possibilité aux parties de produire les mémoires et au juge de renforcer le caractère inquisitoire de la procédure alors que les délais serrés ne militent pas en faveur d'une communication établie entre les parties. Il y a donc une sorte d'incompatibilité entre l'instauration de la contradiction et les délais impartis au juge (Schoettl, 2008). Cet intervalle de temps assez court soulève des contraintes possibles à la mise en œuvre de la contradiction.

L'étude des pièces, des mémoires et des dossiers externes et l'audition des parties supposent un temps procédural assez raisonnable. Or, le juge ne dispose pas d'assez de temps pour faire le tour de la question surtout lorsqu'il s'agit d'une question électorale ou d'une exception d'inconstitutionnalité. Or, le contentieux relevant de la compétence du Conseil constitutionnel s'accommode mal des lenteurs qui caractérisent la procédure judiciaire classique (Sakho, 2018, p. 65). Cette rapidité dans

60 Les dispositions des articles 53 et 54 fixent respectivement les délais de saisine à 15 jours pour les lois constitutionnelles et les lois organiques.

61 L'alinéa 2 de l'article 74 de la Constitution du 22 Janvier 2001 précise les délais de six jours. « Le Conseil constitutionnel peut être saisi d'un recours visant à faire déclarer une loi inconstitutionnelle : par le Président de la République dans les six jours francs (…) un nombre de députés au moins égal au dixième des membres de l'Assemblée nationale (...), dans les six jours francs qui suivent son adoption définitive ».

62 Les délais de trente jours sont prévus par l'article 25 de la loi organique et l'article 65 du règlement intérieur du Conseil constitutionnel qui dispose : « Le Conseil constitutionnel saisi d'un recours en inconstitutionnalité par voie d'exception se prononce dans un délai de trente jours à compter de sa saisine ».

63 L'article 22 de la loi organique dispose que : « Le Conseil se prononce dans le délai d'un mois à compter de la date de sa saisine. »

le traitement des requêtes s'explique par l'acuité des questions souvent urgentes soumises à son appréciation. Dès lors, un règlement « sans retard excessif » (Sakho, 2018, p. 67) est attendu des juridictions constitutionnelles qui rendent leurs décisions sous une contrainte constante de temps.

Au Sénégal, comme la contradiction n'est pas exigée, cela pourrait expliquer les délais assez courts de saisine et de réponse. Comment les juridictions constitutionnelles arrivent à rendre de bonnes décisions malgré les contraintes de temps ? Une question dont la réponse pourrait être l'anticipation. La technique de l'anticipation des saisines consiste à déjà commencer le travail de contrôle avant l'adoption de la loi. Cette pratique fut soulevée en France par le doyen Vedel. Il opinait que le Président et les conseillers pouvaient suivre les débats parlementaires dans une logique anticipatrice des saisines du Conseil constitutionnel. L'anticipation est considérée comme un gain de temps mais qui ne doit pas permettre au juge d'éluder les véritables pièces du dossier de procédure (Vedel, 1994, p. 59, cité dans Fare, 2020). Cette pratique pourrait aider à contourner les contraintes de délais dans les pays ciblés où le juge sanctionne la violation des délais de saisine et les saisissants sont contraints à réagir dans l'intervalle de temps défini par le législateur.

Une application mitigée

L'appréciation de la pratique de la contradiction révèle une différence selon les types de contrôle. L'application du principe du contradictoire est accentuée dans le contentieux électoral alors qu'elle est timide dans le contentieux des normes.

Une pratique accentuée du principe du contradictoire dans le contentieux électoral

Le principe du contradictoire dans le contentieux électoral se manifeste par un pouvoir d'instruction du juge et des règles de communication entre les parties.

• Le pouvoir d'instruction du juge

Le contentieux électoral, au sens large, englobe le contentieux des opérations préparatoires, celui de la liste électorale, celui des candidatures, celui des opérations électorales et le contentieux répressif destiné à sanctionner les actes de fraude, constitutifs d'infractions, commis dans le cadre du processus électoral (Mascelet, 2001, p. 251). Dans une réflexion sur le contentieux électoral en Afrique, Djedjro Francisco Meledje faisait remarquer que « le contentieux apparaît comme la technique qui assure, autant que possible, l'équité et la régularité de la représentation dans la démocratie électorale. Or il n'y a pas d'élection sans contentieux » (2009, p. 140). Le traitement juridictionnel du contentieux électoral constitue un gage de transparence dans la conduite du processus de désignation du Président de la République et des députés. À chaque élection, le juge constitutionnel passe une « épreuve redoutable » (Ndiaye, 2025, p. 17). Son intervention est souvent précédée ou suivie de violence[64], ce qui atteste de son caractère véritablement contentieux.

Ces considérations soulèvent la centralité du juge constitutionnel qui veille au triomphe et à l'effectivité de la loi électorale à travers un contrôle du processus. Cette opération se fait souvent en deux temps. Le contrôle des lois avant le scrutin et le contrôle des opérations électorales pendant et après le scrutin. Évoquer le principe du contradictoire dans le contrôle des lois électorales revient tout simplement à rappeler que c'est souvent un contrôle *a priori*, autrement dit, un contrôle préventif effectué avant l'entrée en vigueur de la loi. Sera donc considéré dans l'analyse du principe du contradictoire, celle des opérations électorales[65] qui suscite souvent des heurts et tensions surtout dans le cadre de l'élection présidentielle qui est la plus disputée (Kokoroko, 2009).

64 Au Sénégal en 1993, le vice-président du Conseil constitutionnel Me Babacar Sèye a été assassiné lors des élections législatives de la même année. Voir Coulibaly (2006). Au Bénin, lors de l'élection présidentielle de 1996, les membres de la Cour constitutionnelle ont été menacés de mort.

65 Les opérations électorales renvoient aux actes réalisés le jour du vote (accès au bureau de vote, prise de bulletins, retrait dans l'isoloir, introduction du bulletin dans l'urne) au dépouillement suivi de ramassage des bulletins, leur recensement et la proclamation des résultats. Chaque aspect de l'opération de vote peut être source de contentieux des résultats. Voir Niang (2021).

Dans plusieurs pays d'Afrique francophone, le juge constitutionnel dispose d'un pouvoir d'instruction. Ce pouvoir est inhérent à l'exercice de la fonction juridictionnelle. Il est à la fois général et spécial (Tall, 2025, p. 324) et permet au juge de lier l'incidence des faits au procès. L'instruction est entendue comme la phase du procès qui commence de l'enregistrement de la saisine et s'achève avant la délibération. L'instruction est confiée à un rapporteur désigné par le président de la juridiction qui assure une fonction de « gestionnaire des procédures » et de « certificateurs des actes » (Aïvo, 2019, p. 796).

L'étape de désignation du rapporteur est importante dans la procédure puisque les conseillers ont souvent des profils et des expériences différents. Ainsi, le rapporteur désigné est chargé d'instruire l'affaire et d'établir un rapport et un projet d'avis ou de décision. Ces missions assignées au rapporteur sont précisées par le législateur. Au Sénégal, l'article 25 du règlement intérieur prescrit au rapporteur de rédiger une note qui résume les faits, la procédure et d'examiner les questions de forme et de fond[66]. Relativement au pouvoir du rapporteur, des similitudes sont notées en Côte d'Ivoire, où il est aussi désigné par le président de la juridiction. Mais son pouvoir d'instruction semble plus large que celui de son homologue sénégalais. Le rapporteur est chargé d'analyser les arguments présentés et de proposer une orientation juridique avant la délibération du Conseil.

La particularité devant le juge ivoirien réside dans le fait que le rapporteur peut procéder à toute mesure d'instruction[67]. En pratique, le conseiller rapporteur ordonne une enquête et se fait communiquer tous documents s'il estime que les éléments en sa possession sont insuffisants. Il peut donc demander la soumission de tout document nécessaire pour le traitement du contentieux, ce qui lui permet d'entendre toutes personnes et/ou institutions pouvant fournir des renseignements en lien avec l'objet de la saisine. En outre, la loi autorise la juridiction à désigner des rapporteurs adjoints[68].

Dans le même ordre d'idées, le rapporteur examine la compétence du Conseil, la recevabilité de la requête et analyse les prétentions des parties avant de faire une proposition d'avis ou de décision[69]. Ces différentes attributions permettent d'assurer une certaine transparence dans le processus décisionnel et de préserver la célérité des procédures. En matière électorale, le juge contrôle les incidents susceptibles d'affecter l'élection, l'éligibilité des candidats et la régularité de l'élection. De ce fait, il dispose d'un pouvoir de trancher les litiges dirigés contre les résultats des élections. Les pays étudiés n'échappent pas à cette tendance qui permet au juge de prendre des mesures d'instruction fortes favorisant l'organisation du contradictoire.

En droit ivoirien, les dispositions de l'article 47 de la loi organique relative au Conseil constitutionnel précisent que : « le Conseil constitutionnel peut, le cas échéant, ordonner une enquête, se faire communiquer tous documents et rapports relatifs à l'élection. Le rapporteur est commis pour recevoir les déclarations des témoins »[70]. Il peut en outre entendre les parties et leurs témoins[71]. Le législateur aborde ici la question des mesures d'instruction que le juge constitutionnel peut prendre. Il peut également communiquer aux intéressés les procès-verbaux pour déposer leurs observations écrites dans le délai de 48 heures[72].

En systématisant, on s'aperçoit qu'il s'agit de l'enquête, de la demande de documents, du témoignage mais aussi de la possibilité pour les parties de déposer leurs réponses. Par ces différents mécanismes, l'application du principe du contradictoire qui au sens strict suppose des prétentions souvent opposées devant un juge, est prévue et organisée. Le juge constitutionnel ivoirien fait souvent référence aux mémoires et moyens soulevés par les parties. Il en est ainsi dans la décision n° CI-2022-EL-006/14-09/CC/SG du 14 septembre 2022 relative à la requête de Monsieur N'Goran Mamadou tendant à l'annulation de l'élection de Monsieur N'Dri Yao. La Haute Juridiction a évoqué l'existence

66 Article 25 du règlement intérieur du Conseil constitutionnel du Sénégal.
67 L'article 16 de la loi organique sur le Conseil Constitutionnel en son alinéa 3
68 Article 17 : « Le conseil constitutionnel peut recourir à des rapporteurs adjoints choisis parmi les magistrats, enseignants (…) en vue de porter assistance au Conseil. »
69 Article 42 du règlement intérieur du Conseil constitutionnel.
70 L'alinéa 2 de l'article 47 de la loi organique relative au Conseil constitutionnel de la Côte d'Ivoire.
71 Article 85 du règlement intérieur du Conseil constitutionnel de la Côte d'Ivoire.
72 Alinéa 3 de l'article 47 précité.

de contradiction en ces termes : « considérant que dans son mémoire en défense du 12 septembre 2022, la Commission électorale indépendante (CEI) a également conclu au mal fondé des contestations élevées par le candidat N'GORAN Mamadou »[73].

Le juge fait également appel à son pouvoir d'instruction qui lui permet de demander des documents aux parties. Ces dernières peuvent dans l'intérêt de la recherche de vérité produire des réponses ou s'abstenir de le faire. Ce fut le cas dans l'affaire BLE Sailly Felix contre Kouassi. Il rappelle que « Monsieur Kouassi Kouadio, régulièrement informé de la procédure et invité à produire ses observations, n'a pas réagi »[74]. Par cette considération, l'on peut comprendre que les conditions d'application de la contradiction sont réunies, puisque les parties sont amenées à connaître et à répondre des moyens soulevés. Cependant, l'abstention d'une partie peut fragiliser l'application de la contradiction. En réalité, le principe du contradictoire n'a de sens que lorsque deux ou plusieurs parties font valoir des prétentions opposées devant le juge (Kamto & Matringe, 2024, p. 919). En l'espèce, on assiste au silence de la défense, ce qui sans doute remet en question l'application de la contradiction.

En droit sénégalais, le Conseil constitutionnel est pour rappel « juge de la régularité des élections nationales et des consultations référendaires et en proclame les résultats »[75]. À cet effet, il dispose de larges pouvoirs en matière électorale. Il a le pouvoir de mener une instruction poussée dans ce domaine précis. La loi précise que « le Conseil constitutionnel prescrit toutes les mesures d'instruction qui lui paraissent utiles et fixe les délais dans lesquels ces mesures devront être exécutées »[76]. En application de ce texte, la Haute Juridiction invitée à se prononcer sur les allégations mettant en cause la régularité de la transmission des procès-verbaux[77] a usé de son pouvoir d'instruction par la collecte des informations au niveau des instances habilitées.

Saisi pour le contrôle des listes des élections législatives de février 2024 relativement au respect de la parité absolue homme-femme qui est une obligation constitutionnelle et législative, le Conseil a rappelé « qu'il ressort de l'instruction du dossier, notamment de la pièce transmise que la personne investie est de sexe féminin (…) ; qu'il s'en-suit que la parité homme-femme prévue par l'article L.149 est respectée »[78]. Le juge sénégalais assume de plus en plus sa fonction de régulation électorale. C'est ce qui explique sans doute l'absence de contestation des résultats. Le pouvoir d'instruction est complété par l'existence de règles de communication des parties.

• Les règles de communication des parties

Les règles processuelles prévoient la présence et les échanges entre les parties pour donner un sens au débat et contribuer à la recherche de la vérité constitutionnelle. Le juge constitutionnel applique le principe du contradictoire aux parties à l'instance en matière électorale. La communication des arguments encore appelée échanges entre les parties constitue un aspect essentiel du principe du contradictoire et favorise l'égalité des armes. En d'autres termes, chaque partie peut présenter sa cause dans des conditions ne la plaçant pas en désavantage par rapport à la partie adverse.

Dans une étude comparée sur le principe du contradictoire menée par l'Association des Cours constitutionnelles ayant en commun la langue française (ACCCLF), il ressort que la communication entre les parties peut se faire à l'écrit si la procédure n'est pas contradictoire ou à l'oral si la procédure est contradictoire (ACCCLF, 2018). Il y a également une possibilité de combiner les deux approches. Le principe du contradictoire ne signifie donc pas forcément le débat oral. L'égalité des

73 Décision n° CI-2022-EL-006/14-09/CC/SG du 14 septembre 2022, dans cette décision, le requérant a soulevé la violation du principe de neutralité et de l'intégrité du vote. Le Conseil a estimé que ce moyen est mal fondé au regard de l'insuffisance de preuve apportée par le requérant qui contestait l'élection d'un député.
74 Décision n° CI-2021-EL-026/08-02/CC/SG du 08 février 2021 affaire BLE Sailly Felix contre Kouassi Kouadio.
75 Article 92 de la Constitution du 22 Janvier 2001.
76 Alinéa 4 de l'article 14 de la loi organique sur le Conseil constitutionnel.
77 Conseil constitutionnel du Sénégal, décision 96/2007-affaires n° 4/E/2007 et 5/E/2007, Ousmane Tanor Dieng et Abdoulaye Bathily, tendant à l'annulation des procès-verbaux de la Commission nationale de recensement des votes et du 1er retour du scrutin présidentiel du 25 février 2007.
78 Conseil constitutionnel du Sénégal, Décision n °13 /E/2024 du 10 octobre 2024.

armes permet donc aux parties non seulement de faire valoir leur cause respective devant le juge mais également de le faire selon des procédures garantissant une quasi-égalité de moyens entre les parties. Toutefois, son application reste soumise à des variations notables selon les pays.

Au Sénégal, la communication des arguments est plus restreinte. Le Conseil constitutionnel statue souvent sur la base d'une procédure essentiellement écrite et limitée en termes d'échanges contradictoires. En matière électorale et référendaire, la loi donne une possibilité dans le cadre de la contestation des résultats de déposer des mémoires en réponse[79]. La relativité de la négation du principe du contradictoire se limite à poser le principe de production des mémoires aux institutions sans garantir aux intéressés un droit d'accès et de réponse. Peut-on avoir un procès constitutionnel équitable si les règles fondamentales ne sont pas assurées ? Comme le rappelle Dominique Rousseau dans une analyse sur le procès constitutionnel et l'application de la question prioritaire de constitutionnalité en France, le procès équitable obéit à trois règles fondamentales : le contradictoire, la publicité, l'oralité et le secret des délibérations (Rousseau, 2011).

Il est évident que l'oralité et la publicité ne sont pas appliquées au prétoire du juge constitutionnel sénégalais où les audiences ordinaires[80] sont à huis clos et les plaidoiries ne sont pas encore reçues. L'échange des parties n'est que partiellement assuré dans le contentieux électoral.

En Côte d'Ivoire, la communication entre les parties est largement consacrée et appliquée. Sur le fondement de l'alinéa 2 de l'article 38 du règlement intérieur, les règles de communication entre les parties sont instituées. Selon cet article, « le contradictoire consiste en l'échange d'écriture et des pièces entre les parties et éventuellement lors des débats d'audience »[81]. Il en résulte qu'une clarification du principe du contradictoire, ainsi que des modalités concrètes de sa mise en œuvre – notamment en ce qui concerne la communication entre les parties – s'impose. Ces échanges peuvent revêtir tant une forme écrite qu'orale.

La participation aux audiences ordinaires[82] est garantie aux parties ou leurs représentants, aux experts et aux avocats. Cependant, la participation aux débats est encadrée et réservée aux seuls « avocats des parties qui peuvent présenter de brèves observations orales »[83] sur autorisation du président. La communication entre les parties, telle que prévue par la loi et pratiquée devant le Conseil, constitue une occasion d'exposer clairement les points soulevés. Il ressort que, comme dans les autres ordres juridiques, les avocats participent au respect des règles de communication par la production des pièces du dossier.

Par ailleurs, le droit d'accès aux mémoires et pièces de procédure accordé au requérant renforce la transparence du procès. Dans le contentieux électoral, notamment dans la contestation des résultats, le candidat déclaré perdant de l'élection adresse un mémoire contenant ses moyens et les éléments de preuve qui les accompagnent. Ensuite, le candidat déclaré vainqueur est autorisé à prendre connaissance de ce mémoire. Il pourra répondre par un mémoire en défense. Le Conseil met toujours le candidat déclaré vainqueur en mesure de répondre aux griefs articulés par son adversaire (Sanogo, 2024, p. 319). Cette démarche favorise l'application de la contradiction. En plus des échanges d'écrits, les parties peuvent aussi apporter la preuve de leurs allégations conformément à la règle de la charge de la preuve qui incombe au demandeur. Si la contradiction est effective dans le contentieux électoral, elle est pratiquée timidement dans le contentieux des normes.

Une application timide du principe du contradictoire dans le contentieux des normes

La pratique du principe du contradictoire dans le contrôle des normes est timide en raison de la nature des contrôles effectués. Cette faiblesse est relativisée par son application dans le contrôle *a posteriori* et par la présence spectrale du principe du contradictoire dans le contrôle *a priori*.

79 Il s'agit des dispositions de l'alinéa 4 de l'article 14 de la loi organique sur le Conseil constitutionnel.
80 La loi organique précise que les audiences du Conseil constitutionnel ne sont pas publiques sous réserve de l'article 37 et de l'article 7 de la loi régissant le serment présidentiel.
81 Alinéa 2, article 38 du règlement intérieur du Conseil constitutionnel.
82 La loi prévoit deux types d'audience. Les audiences ordinaires et les audiences solennelles. Les audiences ordinaires se tiennent toujours à huis clos.
83 Les dispositions de l'article 43 alinéa 2 apporte cette précision sur la participation des avocats aux débats.

• Une présence de la contradiction dans le contrôle *a postériori*

La finalité du contrôle de constitutionnalité des lois est de protéger l'ordre constitutionnel contre toutes normes non conformes au texte fondamental. Cette opération n'est possible que dans le cadre d'un procès en tant que cadre où se déroulent l'initiative et l'activité des parties (Jean, 2010, p. 70). Dans le contentieux des normes, les raisons pour lesquelles la procédure ne peut être véritablement contradictoire sont nombreuses, mais il existe des moyens par lesquels la procédure peut revêtir certains aspects de la contradiction (Kamto & Matringe, 2024, p. 918).

En droit sénégalais, la procédure de l'exception d'inconstitutionnalité permet une certaine application de la contradiction. En raison du caractère concret de ce contrôle, il est possible pour la partie ayant soulevé l'exception de produire ses moyens de défense devant le juge de fond qui peuvent être pris en compte par le juge constitutionnel. Le juge sénégalais l'a démontré dans l'affaire relative à l'exception d'inconstitutionnalité de l'article 344 du Code des douanes transmises par le procureur général de la Cour suprême[84]. En effet, le juge, suite à l'examen du dossier, a rappelé à la cour d'appel « l'obligation de transmettre au Conseil constitutionnel l'exception soulevée qui relève de sa compétence exclusive »[85]. En réalité, dans l'analyse des faits et de la procédure, le juge a décelé les violations de compétence. En effet, il se pose souvent le respect du principe de transmission obligatoire des questions préjudicielles par le juge de fond. Le Conseil a toujours rappelé sa compétence exclusive en matière de contrôle de constitutionnalité des lois face à un « pouvoir auto proclamée d'appréciation de la pertinence de la question de constitutionnalité par les autres ordres juridictionnels » (Diop, 2020, p. 84)[86].

En droit ivoirien, le principe du contradictoire est appliqué dans l'exception d'inconstitutionnalité. En effet, dans plusieurs décisions, il est mentionné l'implication des avocats dans les actes introductifs d'instances et la production des pièces. À titre illustratif, dans le cadre d'une exception d'inconstitutionnalité soulevée, la juridiction a rappelé l'implication de l'avocat en ces termes :

> Considérant que l'examen du dossier révèle que l'exception d'inconstitutionnalité a été soulevée au cours de l'audience du 14 avril 2023 qui s'est tenue devant le tribunal criminel de Man, qui, ayant reçu la demande, a ordonné le sursis à statuer et impartit un délai de 15 jours au requérant pour saisir le Conseil constitutionnel en renvoyant la procédure au 02 mai 2023 pour la production par l'avocat, de la preuve de la saisine du Conseil constitutionnel, ainsi que cela résulte de l'attestation du plumitif d'audience produit au dossier[87].

Le juge l'a confirmé dans sa décision du 11 mai 2023 relative à la requête de Monsieur Doua Jean-Luc aux fins de déclaration d'inconstitutionnalité de l'article 354 de l'ancien Code pénal et de l'article 182 de la loi n° 2018-975 du 27 décembre 2018 portant Code de procédure pénale. Il expose les linéaments du dossier en ces termes :

> Considérant, cependant, que l'équitabilité du procès n'est nullement rompue par le droit pour le ministère public, partie au procès pénal, de prendre des réquisitions ; Qu'au

84 Conseil constitutionnel, décision n° 5 /C/2022 du 28 Septembre 2022 l'exception d'inconstitutionnalité de l'article 344 du Code des douanes transmises par le procureur général de la Cour suprême dans le cadre de l'affaire Ministère Public contre Adama Bou Labeid et Alameer Mubarak Abu Jalil Abou Ghani.

85 Dans cette affaire, sept membres de l'équipage d'un navire ont été inculpés d'association de malfaiteurs de trafic international de drogue. Ils ont introduit une demande de mise en liberté provisoire devant le tribunal de grande instance de Dakar qui a rejeté la requête. Ils ont interjeté appel devant la chambre d'accusation de la cour d'appel qui a rendu l'arrêt par lequel, elle reçoit les appels, ordonne leur jonction et rejette l'exception d'inconstitutionnalité. Ce rejet n'était pas de son ressort et le juge constitutionnel l'a rappelé en ses termes « la chambre à l'obligation de transmettre au Conseil constitutionnel l'exception d'inconstitutionnalité ainsi soulevée et de surseoir à statuer ».

86 Voir aussi la décision n° 1-C 2019, du 25 Avril 2019, l'entente communauté des agglomérations de Dakar et communauté des agglomérations de Rufisque (CADAK-CAR).

87 Décision n° ci-2023-001/dcc/11-05/cc/sg du 11 mai 2023 relative à la requête de Monsieur Hien Sansan Kouadio tendant à vérifier la conformité à la Constitution de l'article 354 de l'ancien code pénal ivoirien ainsi que des articles 403 et 404 de la loi n° 2021-893 du 21 décembre 2021 portant code pénal et 182 de la loi n° 2018-975 du 27 décembre 2018 portant code de procédure pénale.

> contraire, il ressort des éléments de cette cause que l'accusé a comparu publiquement, assisté de son conseil, devant un tribunal régulièrement composé, ou le principe du contradictoire et les règles de procédure sont respectés, d'où la présente saisine[88].

Par cette posture, le juge rappelle l'intérêt du principe du contradictoire qui donne aux requérants la possibilité de prendre connaissance des arguments présentés à l'encontre de leur demande et ainsi de produire des observations en réponse avec l'appui de conseils et d'experts. Il incombe donc à la juridiction d'organiser le déroulement des différentes phases du procès. La violation de cette règle est sanctionnée.

En droit comparé, la Cour européenne des droits de l'homme dans l'arrêt KRCMAR c/République tchèque du 3 mars 2000 a condamné la République tchèque pour violation du principe d'égalité des armes, faute d'un échange contradictoire et pour ne pas avoir transmis au requérant des pièces produites au cours de l'instruction sur la question préjudicielle examinée par la Cour constitutionnelle[89].

Cette position de la juridiction communautaire européenne n'est pas loin de celle prise par la Cour africaine des droits de l'homme et des peuples (CADHP) dans sa décision APDH c/ Côte d'Ivoire en date du 28 septembre 2017 relative à l'interprétation de l'article 7 de la Charte africaine des droits de l'homme. La juridiction a conclu que les recours constitutionnels ne sont pas des recours au sens de l'article 7 de la Charte africaine car ne présentant pas les caractéristiques d'un procès équitable[90]. En outre, la communication procédurale établie devant le Conseil constitutionnel ivoirien favorise un débat équilibré avant la prise de décision.

En revanche, le lien entre l'existence du principe du contradictoire et la qualité des décisions mérite d'être soulevé. La présence du contradictoire peut-elle garantir une qualité des décisions ? Une interrogation fondamentale qui met en avant la valeur ajoutée de la contradiction dans la démarche et dans les décisions du juge. En plus de ce principe, la motivation est essentielle à l'œuvre du juge[91]. Les juridictions constitutionnelles des pays ciblés appliquent de façon différenciée le principe du contradictoire dans le contrôle *a posteriori*. Le juge ivoirien semble être en avance puisque ses pouvoirs sont fondés à la fois sur la loi organique et le règlement intérieur qui lui laissent une marge de progression dans la prise en compte des prétentions des parties, notamment le plaideur. Toutefois, la pratique du principe du contradictoire demeure presque inexistante dans le contrôle *a priori*.

• Une absence de la contradiction dans le contrôle a priori

La pratique du principe du contradictoire dans le contrôle préventif est complexe et souvent même inexistante en fonction des pays et des juridictions. Dans une analyse sur *Les singularités de la procédure devant le Conseil constitutionnel* (1996, p. 537), le doyen Vedel mettait en avant les difficultés liées à l'application de la contradiction dans le contrôle de constitutionnalité *a priori* des lois. La difficulté majeure soulevée est la nature de ce contentieux qui ne milite pas en faveur d'une

88 Décision n° ci-2023-002/dcc/11-05/cc/sg du 11 mai 2023 relative à la requête de Monsieur Doua Jean-Luc aux fins de déclaration d'inconstitutionnalité de l'article 354 de l'ancien code pénal et de l'article 182 de la loi n° 2018-975 du 27 décembre 2018 portant code de procédure pénale. Dans cette décision, le requérant inculpé pour faits de viol a soulevé l'exception d'inconstitutionnalité de l'article 354 de l'ancien code pénal. Il a aussi invoqué la violation des règles du procès équitable. Le Conseil a rappelé que la loi s'entend comme toutes normes en vigueur et que les dispositions soulevées ne sont pas contraires à la Constitution.

89 Cour européenne des droits de l'homme, l'arrêt KRCMAR c/ République tchèque du 3 mars 2000. Pour plus d'informations, voir Abadie (2000).

90 Cour africaine des droits de l'homme et des peuples, arrêt du 18 novembre 2016, Actions pour la protection des droits de l'homme (APDH) c./République de Côte d'Ivoire, disponible sur https://juricaf.org/.

91 Voir Sobzé (2020, pp. 95–144).

formalisation de la contradiction. En effet, le contrôle *a priori* est préventif[92], objectif[93] et abstrait[94]. Il en résulte que le contrôle de constitutionnalité des lois effectué par le juge constitutionnel dans cette modalité est un contentieux objectif[95] où le procès est fait, non à une personne, mais à la loi.

Il ne s'agit donc pas pour le Conseil de trancher un conflit entre des parties mais plutôt de trancher un débat entre la loi et la Constitution ou un débat entre le législateur et l'institution chargée du contrôle de la constitutionnalité (Abadie, 2000, p. 673). Le procès constitutionnel, en raison de sa nature, n'est pas conçu comme une procédure juridictionnelle mais plutôt législative. La saisine n'ouvre pas à un contentieux elle déclenche une procédure qui s'inscrit dans le processus d'élaboration d'une loi (Vedel, 1996, pp. 59–60, cité par Fare, 2020) dans une perspective de réduire la période d'incertitude des lois adoptées par le législateur.

Comment appliquer la contradiction dans un tel procès ? Le principe du contradictoire au sens strict suppose des prétentions souvent opposées devant un juge. En effet, les constituants et les législateurs organiques en raison de la particularité de ce contrôle ne laissent souvent pas de place à la contradiction. La liste des lois soumises à ce contrôle des personnes habilitées à effectuer la saisine montre dès le départ que l'enjeu visé est la protection de la suprématie de la Constitution (Diakhaté, 2021, p. 197).

En Côte d'Ivoire, la notion de partie est reconnue par les textes dans le cadre du procès constitutionnel où ils ont la possibilité de participer aux débats[96]. La loi ne donne aucune précision sur l'occasion de déposer des mémoires dans ce contrôle précis. Au Sénégal, la notion de parties est absente des textes. Le législateur n'évoque pas les parties mais plutôt les autorités constitutionnellement habilitées à intervenir dans le cadre de cette procédure. L'on pourrait peut-être assimiler ces saisissants comme des parties « passives » au procès, puisque le contrôle *a priori* s'effectue suivant une démarche non contradictoire, donc sans apport considérable des acteurs dans le processus de décision.

La nature du contrôle *a priori* est préventive et objective, il « n'y a ni droits subjectifs en cause ni parties » (Fare, 2020, p. 267) au sens demandeur-défendeur mais plutôt le couple constituant-législateur. L'absence et/ou le silence des parties sont défavorables à toute idée de contradictoire dans le procès constitutionnel. Si les parties sont acceptées dans le contrôle *a posteriori,* leur présence est remise en cause dans le contrôle *a priori*. L'occasion s'y prête pour rappeler un débat doctrinal sur l'existence de parties dans le procès constitutionnel.

La thèse de l'absence de parties au procès constitutionnel est soutenue par le doyen Vedel. Pour défendre sa position, il opine que « le gouvernement n'est pas une partie ou intervenant » et que « le terme qui rendrait mieux justice à sa fonction est celui d'interlocuteur » (Vedel, 1996, p. 272, cité par Fare, 2020). Il avait réfuté l'idée de « partie » devant le Conseil constitutionnel en retenant que le gouvernement ne saurait constituer une partie. Dans le même ordre d'idées, d'autres auteurs (Schrameck, 1995 ; 2008), avaient refusé de reconnaître la qualité de partie aux acteurs institutionnels qui interviennent dans le cadre de la procédure. Cette position, bien que justifiée, est discutée en droit processuel où apparaît une trilogie : litige-juge-partie (Rousseau, 2008, p. 51).

Quoi qu'il en soit, le contradictoire entendu comme la possibilité de discuter ses arguments n'est pas opérant dans ce contrôle précis. Cependant, l'on peut atteindre la finalité de cet exercice à travers des techniques aménagées dans la procédure législative si l'on sait que pour beaucoup de constituants l'initiative de la loi est partagée entre l'exécutif et le législatif. Il serait heureux à défaut de contradictoire propre de l'instituer dans le cadre des échanges entre le parlement et l'exécutif pour assurer un contrôle préventif efficace.

92 Le contrôle préventif est exercé avant la promulgation de la loi pour prémunir l'ordre constitutionnel des textes non conformes à la Constitution.
93 Le caractère objectif de ce contrôle est lié au fait qu'il ne porte pas sur un droit subjectif.
94 Il porte sur la conformité de la loi aux normes qui composent le bloc de la constitutionnalité.
95 Le caractère objectif de ce contentieux est atténué par certaines juridictions qui accueillent des contentieux subjectifs par la voie d'action se fondant sur la violation alléguée des droits subjectifs. C'est l'exemple de la Cour constitutionnelle du Bénin.
96 L'alinéa 2 de l'article 36 précise que « seules les parties, leurs représentants et les experts participent aux débats lors des audiences ordinaires ». Loi n° 2022-222 du 25 mars 2025 déterminant l'organisation et le fonctionnement du Conseil constitutionnel.

Conclusion

Le droit constitutionnel a connu des mutations profondes en théorie constitutionnelle et en contentieux constitutionnel. L'on arrive progressivement à « une processualisation du contentieux constitutionnel » (Djogbénou, 2020, p. 195) qui a pour corollaire la mise en place de règles procédurales pour garantir un procès équitable. Au regard des analyses qui précèdent, il ressort que le principe du contradictoire devant le juge constitutionnel, jadis considéré comme une sorte d'abus de langage ou d'arlésienne, est une évolution dans le contrôle de constitutionnalité des lois.

Les législations des pays étudiés l'ont organisé différemment. En Côte d'Ivoire, le caractère contradictoire de la procédure devant le juge fait l'objet d'une consécration normative diversifiée. Le législateur ivoirien organise le contradictoire selon la nature du contrôle exercé. Au Sénégal, la procédure est encore non contradictoire avec une faible atténuation dans le cadre de l'exception d'inconstitutionnalité. Mais ces pays présentent des similitudes au niveau des règles procédurales qui encadrent la mise en œuvre du contradictoire notamment la saisine et les délais.

La réception de ce principe fondamental de droit processuel bien que variable ne fait aucun doute. En pratique, il est plus présent dans le contentieux électoral où des droits subjectifs sont discutés. Le contradictoire est également présent dans le contrôle de l'exception d'inconstitutionnalité où le juge semble mener une instruction poussée et reçoit les observations des parties. Dans le contrôle *a priori*, la contradiction est obstruée d'où la nécessité de réadapter ou de réaménager ce principe à ce contrôle précis.

Il ressort également que l'application du principe du contradictoire au procès constitutionnel est perfectible. Les règles processuelles sont des garanties de jurisprudences qualitatives, tout comme l'existence de jurisprudences qualitatives et quantitatives peut mettre à l'épreuve le principe du contradictoire. En plus, l'utilisation du principe du contradictoire favorise non seulement une équité dans le procès mais un moyen puissant de légitimation des décisions du juge. Dès lors, l'œuvre des juges constitutionnels doit s'inscrire dans la perspective de consolider l'apport du contradictoire, de définir son contour dans la pratique, de lui donner une vivacité afin de répondre aux défis liés à l'exigence d'une justice constitutionnelle contributive à la consolidation de l'État de droit.

Cette dynamique ne sera possible que dans une démarche collaborative du législateur et des juges de tous les ordres juridiques. Ce renforcement de la juridictionnalisation fera certainement du principe du contradictoire un impératif procédural. Le nouveau souffle de la justice constitutionnelle en Afrique de l'Ouest devra se faire avec les règles processuelles clairement établies et suffisamment ancrées dans les pratiques des juridictions pour asseoir un droit au juge, le droit à un procès équitable dans une logique salvatrice de l'ordre constitutionnel largement éprouvé.

Bibliographie

Abadie, G. (2000). *Principe du contradictoire et «procès constitutionnel»*. Communication présentée au 2e Congrès de l'Association des Cours Constitutionnelles ayant en partage l'usage du Français (ACCPUF), Libreville, Gabon, 13–16 septembre 2000.

Aïvo, F. J. (2012). La crise de la normativité de la Constitution en Afrique. *Revue de Droit Public*, (1), 145.

Aïvo, F. J. (Dir.). (2014). *La Constitution béninoise du 11 décembre 1990 : un modèle pour l'Afrique. Mélanges à l'honneur de Maurice Ahanhanzo Glélé*. L'Harmattan.

Aïvo, F. J. (2019). Le président de juridiction constitutionnelle. Portrait négro-africain. *Revue de droit public*, (3), pp. 795-796.

Akerekoro, H. (2013). Le procès constitutionnel au Bénin. *Annuaire Béninois de Justice Constitutionnelle*, I, 59–94. PUB.

Association des Cours Constitutionnelles ayant en Commun la Langue Française (ACCCLF). (2018, novembre). *L'organisation du contradictoire* (Bulletin n°12).

Baldé, S. (2011). *La convergence des modèles constitutionnels : étude de cas en Afrique subsaharienne*. Éditions Publibook.

Bassonga Khiessie, Q. (2021). Le contradictoire devant la Cour africaine des droits de l'homme et des peuples. *Annuaire africain des droits de l'homme*, 51-73.

Baud, M. (2021). Le principe du contradictoire : vertus et limites à la lumière du droit comparé entre la France et les États-Unis. *Archives de politique criminelle*, *43*(1), 70.

Boudou, G. (2014). Autopsie de la décision du Conseil constitutionnel du 16 juillet 1971 sur la liberté d'association. *Revue française de droit constitutionnel*, (97), pp. 5-120.

Cabanis, A. (2017). Les cours et les conseils constitutionnels, modernes régulateurs de la nouvelle gouvernance en Afrique ? Dans *Mélanges Francis-W. Wodié* (pp. 95-110). Presses universitaires de Toulouse.

Cabrillac, R. (2022). *Dictionnaire du vocabulaire juridique* (14e éd.). Lexis Nexis.

Carcassonne, G. (1994). La stratégie de ceux qui saisissent. Vingt ans de saisine parlementaire du Conseil constitutionnel. *Annuaire français de droit constitutionnel*, 50.

Conseil constitutionnel. (1989, 29 décembre). *Décision n° 89-268 DC, Loi de finances pour 1990*. Recueil, p. 110.

Conseil d'État. (2009, 31 juillet). *Association Aides* (n° 298348).

Cornu, G. (2014). *Vocabulaire juridique* (10e éd.). PUF.

Coulibaly, A. L. (2006). *Le Sénégal, Affaire Me Séye, un meurtre sur commande*. L'Harmattan.

Diakhaté, M. (2021). *La Constitution du Sénégal : la lettre, le politique et le juge*. L'Harmattan.

Diop, A. Kh. (2020). La particularité de l'exception d'inconstitutionnalité, une analyse à la lumière du contentieux de l'exception d'inconstitutionnalité en Afrique francophone. *Annales Africaines*, *2*(13), 61-94.

Djogbénou, J. (2020). Les parties dans le procès constitutionnel. Dans *Justice et intégration : Mélanges à l'honneur du professeur Ndiaw Diouf* (pp. 185-202). CREDIJ.

Doumbia, S. (2013, février). Le Conseil constitutionnel ivoirien, un juge électoral entre contraintes politiques et exigences constitutionnelles : essai d'analyse de la décision n°CI-2011-EP-036/04/CC/SG du 04 mai 2011 portant proclamation de Monsieur Alassane Ouattara en qualité de Président de la République de Côte d'Ivoire. *Afrilex*. https://afrilex.u-bordeaux.fr/2013/02/23/

Duhamel, O., & Mény, Y. (Eds.). (1992). *Dictionnaire constitutionnel*. PUF.

Fall, I. M. (2008). *Les décisions et avis du Conseil constitutionnel du Sénégal*. CREDILA.

Fall, I. M. (2017). La réforme constitutionnelle de mars 2016 au Sénégal : un hommage à l'œuvre du Professeur Kanté. Dans I. M. Fall, & A. Sall, (Dir.), *Actualités du droit public et de la science politique en Afrique. Mélanges en l'honneur de Pr Babacar Kanté* (p. 155). L'Harmattan.

Fare, G. (2020). *La contradiction dans le contrôle de constitutionnalité des lois* (Thèse de doctorat, Université de Poitiers).

Favoreu, L. (1986). *Les cours constitutionnelles* (Coll. « Que sais-je ? »). PUF.

Gadji, A. (2017). L'ONU et la crise ivoirienne. In *Mélanges dédiés au Doyen Francis V. Wodié* (pp. 195-230). Presses universitaires de Toulouse.

Gourdou, J., Lecucq, O., & Madec, J. Y. (2010). *Le principe du contradictoire dans le procès administratif*. L'Harmattan.

Holo, T. (2009). Émergence de la justice constitutionnelle. *Pouvoirs*, (129), pp. 101–114. Le Seuil.

Holo, T. (2025). Avant-propos. Dans S. N. Tall, *Droit du contentieux constitutionnel dans les États d'Afrique subsaharienne francophone : Bénin, Burkina Faso, Cameroun, Congo, Côte d'Ivoire, Gabon, Guinée, Madagascar, Mali, Niger, Sénégal et Togo*. L'Harmattan.

Jean, P. (2010). *Le procès constitutionnel*. LGDJ.

Jeuland, E. (2022). *Droit processuel général* (5e éd., 936 p.). LGDJ.

Kamall, M. (2018). *Le Conseil constitutionnel et le temps* (Thèse de doctorat, Université de Montpellier).

Kamto, M., & Matringe, J. (2024). *Droit constitutionnel des États africains*. Pédone.

Kante, B. (2008). Les juridictions constitutionnelles et la régulation du système politique. Dans *Constitutions et pouvoirs. Mélanges en l'honneur de J. Gicquel* (p. 267). Montchrestien.

Kelsen, H. (1928). La garantie juridictionnelle de la Constitution : la justice constitutionnelle. *Revue du droit public*, *45*, 197–257.

Kelsen, H. (2006). Qui doit être le gardien de la Constitution ? Michel Houdiard Éditeur, 88-90.

Khiessie, Q. B. (2021). Le contradictoire devant la Cour africaine des droits de l'homme et des peuples. *Annuaire africain des droits de l'homme*, *2021*, 51–73.

Kokoroko, D. (2009). Les élections disputées : réussites et échecs. *Pouvoir*, (2), pp. 115-125.

Kpri, K. K. (2018). *Le Conseil constitutionnel ivoirien et la suprématie de la Constitution : étude à la lumière des décisions et avis* (Thèse, Université Bourgogne Franche-Comté).

Lath, Y. S. (2015). L'évolution des modalités du contrôle de constitutionnalité des lois dans les États d'Afrique francophone. Dans O. Narey (Dir.), *La justice constitutionnelle : Actes du colloque international de l'ANDC, Niamey 2015* (pp. 145–179).

Le règlement intérieur n° 001/2023 /CC/SG du 17 Janvier 2023 du Conseil constitutionnel.

Lecucq, O. (2010). Réflexion générale sur le respect du contradictoire dans les procédures d'urgence. Dans J. Gourdou, O. Lecucq, & J.-Y. Madec (Eds.), *Le principe du contradictoire dans le procès administratif* (pp. 62–…). L'Harmattan.

Loi n°2022 -09 Juin 2022 portant loi organique sur le Conseil constitutionnel.

Loi organique 2016-23 du 14 juillet 2016 relative au Conseil Constitutionnel de la République du Sénégal, J.O.6946, pp. 927 à 930.

Loi organique 2022-222 du 25 Mars 2022 déterminant l'organisation et le fonctionnement du Conseil Constitutionnel de la République de Côte d'Ivoire.

Mascelet, J.-C. (2001). Contentieux électoral. Dans P. Perrineau, & D. Reynié, (Dir.), *Dictionnaire de vote*. PUF.

Massina, P. (2017). Le juge constitutionnel africain francophone entre politique et droit. *Revue française de droit constitutionnel*, (111), 641.

Mborantsuo, M.-M. (2007). *La contribution des cours constitutionnelles à l'État de droit en Afrique*. Economica.

Mede, N. (2008). La fonction de régulation des juridictions constitutionnelles en Afrique francophone. *Annuaire international de justice constitutionnelle*, 23-2007.

Meledje, D. F. (2009). Le contentieux électoral en Afrique. *Pouvoir*, (2).

Montesquieu. (1961). *De l'esprit des lois* (Tome IV, Livre XXIX, chap. I, p. 125). Paris : Société Les Belles Lettres.

Moutulsky, H. (1961). Le droit naturel dans la pratique jurisprudentielle : le respect des droits de la défense en procédure civile. Dans *Mélanges en l'honneur de Paul Roubier* (Tome II, n° 276, pp. 175–200). Sirey.

Narey, O. (2022). La saisine du juge constitutionnel. Dans I. M. Fall (Dir.), *Théorie et contentieux constitutionnel en Afrique : Mélanges en l'honneur du Professeur El Hadji Mbodji*. L'Harmattan.

Narey, O. (Dir.). (2015). *La justice constitutionnelle. Actes du colloque international de l'ANDC*. L'Harmattan.

Ndiaye, C. M. (2025). *Comprendre la fonction de régulation électorale du Conseil constitutionnel du Sénégal : Chronique jurisprudentielle des élections présidentielles du 24 mars 2024 et législatives anticipées du 17 novembre 2024*. L'Harmattan.

Ndiaye, I. Y. (2014). Le juge constitutionnel, un juge spécial. *Bulletin de l'ACCPUF*, (10), pp. 49–60.

Ndiaye, I. Y. (2021a). Présentation de la loi organique sur le Conseil constitutionnel. Dans A. A. D. Kébé, B. Ba & S. A. Ndiaye (Dirs.), *Les textes fondamentaux de la République du Sénégal* (p. 187). L'Harmattan.

Ndiaye, I. Y. (2021b). L'accès à la justice constitutionnelle au Sénégal. Dans N. D. Diouf (Dir.), *Le Conseil constitutionnel sénégalais dans le contexte d'intégration régionale : Passé, présent, devenir*. L'Harmattan.

Niang, Y. (2021, mars). *Les fonctions du juge constitutionnel africain en matière électorale*. Afrilex.

Nonnou, G. E. (2020). Les tiers et l'office du juge constitutionnel. In *L'amphithéâtre et le prétoire au service des droits de l'homme et de la démocratie. Mélanges en l'honneur du Président Robert Dossou* (pp. 304–326). L'Harmattan.

Renoux, T. (1990). L'exception, telle est la question. *Revue française de droit constitutionnel*, (4).

Rousseau, D. (2008). *Droit du contentieux constitutionnel* (8e éd.). Montchrestien/Lextenso.

Rousseau, D. (2011). Le procès constitutionnel. *Pouvoirs*, *137*(2), 47-55.

Sakho, P. A. (2018, novembre). *L'exemple du Conseil constitutionnel du Sénégal*. Dans ACCPUF, *L'organisation du contradictoire* (Bulletin n° 12).

Sanogo, M. (2024). La preuve devant le conseil constitutionnel ivoirien statuant en matière électorale. *Revue RAMRES*, *3*(1), 310–343.

Schoettl, J.-E. (2008). Jusqu'où formaliser la procédure suivie devant le Conseil constitutionnel ? Dans *Mélanges en l'honneur de Jean Gicquel, Constitutions et pouvoirs* (pp. 537–543).

Schrameck, O. (1995). Les aspects procéduraux des saisines. Dans J.-É. Schoettl (Dir.), *Vingt ans de saisine parlementaire du Conseil constitutionnel* (pp. 81 et suiv.). Paris : Economica.

Schrameck, O. (2008). Jusqu'où formaliser la procédure suivie devant le Conseil constitutionnel ? Dans *Mélanges en l'honneur de Jean Gicquel : Constitutions et pouvoirs* (pp. 537–543). Paris : Montchrestien.

Sobzé, S. F. (2020, décembre). L'obligation de motivation des décisions des juridictions constitutionnelles en Afrique. *Annales Africaines*, *2*(13), 95–144.

Soma, A. (2014). Le statut du juge constitutionnel en Afrique. Dans F. J. Aivo (Coord.), *La Constitution béninoise du 11 décembre 1990 : Un modèle pour l'Afrique. Mélanges à l'honneur de Maurice Ahanhanzo Glélé* (p. 451). L'Harmattan.

Tall, S. N. (2025). *Droit du contentieux constitutionnel dans les États d'Afrique subsaharienne francophone*. L'Harmattan.

Vedel, G. (1996). Réflexions sur les singularités de la procédure devant le Conseil constitutionnel. Dans *Nouveaux juges, nouveaux pouvoirs. Mélanges en l'honneur de Michel Perrot*. Dalloz.

Wodié, F. (2013). Le Conseil constitutionnel de Côte d'Ivoire. *Les nouveaux cahiers du Conseil constitutionnel*, (40), 140.

The Adversarial Principle Before the Constitutional Court

A Case Study of Côte d'Ivoire and Senegal

Zeinaba Kane
Senior Lecturer in Public Law
Université Alioune Diop de Bambey, Sénégal
zeinabakane.bodian@uadb.edu.sn

How to cite this paper:
Kane, Z. (2025). The Adversarial Principle Before the Constitutional Court: A Case Study of Côte d'Ivoire and Senegal. *Global Africa*, (10), pp. 286-305.
https://doi.org/10.57832/kfdm-6902

Received: November 20, 2024
Accepted: March 14, 2025
Published: June 20, 2025

© 2025 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Abstract

The gradual jurisdictionalization of the Constitutional Court's activity is supported by a proceduralization of constitutional litigation, which is marked by the use of adversarial proceedings. A fundamental principle of a fair trial, adversarial proceedings give a new face to the courtroom of the constitutional judge. In Côte d'Ivoire and Senegal, this principle is subject to different degrees of normative consecration, and its application varies according to the type of control. It is more common in electoral disputes than in the exception of unconstitutionality and *a priori* control, where the nature of the control is difficult to reconcile with contradiction. Thus, there is a need to adapt or reorganize this principle in order to legitimize judicial decisions and rationalize the constitutional order in Africa.

Keywords

Contradictory, Constitution, constitutional judge, trial, constitutionality review, Côte d'Ivoire, Senegal

Introduction

"The formalities of justice are necessary to liberty", wrote Montesquieu (1961, p. 125). Procedural rules are essential to the preservation of the legal order. Just as all rights require judges to protect them, all justice requires a procedure (Caterina, 2002). In this sense, the Latin *audi alteram partem*[1], also expressed in normative form as "no party can be judged without "having been heard or called[2]", is a fundamental principle of

1 *Audiatur et altera pars* ou *Audi alteram partem* literally mean "to hear the other or others". They refer to the right to be heard.
2 This formula has been translated by various legislators, often in codes of civil procedure. In France, these are the provisions of articles 14 to 19.

procedural law[3]. It spans various disciplinary fields[4], including constitutional litigation, and thus engages a significant part of legal doctrine. In an article published in 1931, Hans Kelsen already highlighted the need to organize a constitutionality review in the form of a "conflict of interests", emphasizing that any constitutional trial inherently involves a confrontation between opposing legal positions (Kelsen, 2006). This proposal has found a favorable echo in West Africa, where constitutional litigation tends to incorporate the guiding principles of a fair trial, thanks to the gradual jurisdictionalization of the office of the constitutional judge. Considered a major innovation in the African constitutionalism of the 1990s[5] , constitutional courts have become, as Théodore Holo reminds us, "the keystone of the institutional edifice whose foundation remains the legalization of political life with a view to restoring democracy and the rule of law" (2025). Constituents have made these institutions guarantors of the supremacy of the Constitution, arbiters of electoral[6] disputes, and "veritable regulators of the State" (Cabanis, 2017). This dynamic of the gradual emergence of constitutional justice (see Holo, 2009) has led doctrine to take an interest in their activities (see Mborantsuo, 2007; Narey, 2015), their composition (Aïvo, 2019), their status (see Soma, 2014), as well as their regulatory roles (Kante, 2008), or simply to assess their actions[7]. This constant and renewed interest in the work of the constitutional courts has shown that these institutions "are developing a jurisprudence that demonstrates both their capacity for imagination and their independence of mind, marking the transition from the formalism to the effectiveness of a constitutionalism oriented towards pluralist democracy and the rule of law" (Mede, 2008). This trend confirms that constitutional justice is consubstantial with constitutionalism (see Holo, 2009, p. 129; Massina, 2015). In this respect, the new political and social environment, marked by the frequent invocation and evocation of the Constitution by numerous actors, makes the constitutional court a place for producing standards, regulating the activities of public authorities, and arbitrating conflicts and tensions arising from elections or political crises. The Constitutional Court seems to be taking these changes into account in its various functions, particularly in litigation. In exercising this power, it strengthens its investigative powers and attempts to turn the constitutional trial into a genuine legal trial. These considerations have undoubtedly prompted a number of authors to take a close interest in the constitutional trial (Akerekoro, 2013), the parties to the constitutional trial (Djogbénou, 2020), and even the modes of producing evidence before the constitutional judge (Sanogo, 2024). However, these developments overlook the principle of adversarial proceedings before the constitutional court, especially in its comparative dimension. However, an analysis of this principle is essential in a context where the updating of the rules governing the fair trial is expected, in order to shed light on this "black box" (Carcassonne, 1994)[8] and open the "narrow doors", to use the expression of Dean Vedel (1991) of the constitutional trial.

Consideration of the adversarial principle before constitutional courts in Côte d'Ivoire and Senegal therefore seems justified. The aim of this study is not to outline the contours of this fundamental procedural principle, but rather to highlight its reception by African constitutional judges. It is intended as a contribution to the evolution of constitutional litigation, focusing on the conduct of the trial and, more specifically, on the use of adversarial proceedings in the constitutional praetorium.

3 Procedural law is the law of the trial, which covers the rules and principles that govern all procedures. This discipline involved comparing the three main procedures: civil, criminal and administrative. It has become a general theory of procedure. It has been progressively enriched by highlighting the fundamental principles of the procedure, as well as taking into account the specific features and relationships between the different procedures. See Jeuland (2022).

4 The contradictory principle has its origins in private law, particularly civil law through the maxim *Audi alteram partem*, but there are exceptions to this rule, for example in judgments in absentia.

5 The history of the constitution in French-speaking Africa is often divided into three main periods. The first period (1958 to 1965) corresponds to the acceleration of the decolonization movement and the accession to international sovereignty. The second period, from the 1970s to the 1990s, is considered to be that of the abandonment of the liberal model, in favor of a hyper-presidentialization of regimes, described as "African presidentialism". The third period, or third wave, begins with the failure of the previous wave. This stage saw the rise of constitutionalism, with democratic gains and the establishment of the rule of law.

6 See article 69 of the Togolese Constitution of March 25, 2024, article 114 of law no. 90-32 of December 11, 1990 establishing the Constitution of the Republic of Benin, article 144 of the Constitution of July 22, 2023 of Mali, article 92 of the Constitution of Senegal of January 22, 2001. Article 152, paragraph 1 of the Constitution of Burkina Faso of June 11, 1991, revised in 2023, stipulates that the Constitutional Council is the competent institution for constitutional and electoral matters.

7 Constitutional justice is assessed in terms of its contribution to the democratization process. While some judges are described as bold and daring, others are considered timid and minimalist. See Narey (2015).

8 The image of the "black box" refers to what happens between the referral and the decision. In France, this term is used to refer to the opacity of the procedure used by the Conseil Constitutionnel to review the constitutionality of laws. See Carcassonne (1994).

Thus, if the idea of a trial and parties to the trial is difficult to conceive of in constitutional litigation, it would be even more difficult to admit recourse to the adversarial principle (Nonnou, 2020) before the constitutional judge in the countries concerned. It is all the more complex in Senegal, where the constitutional judge has been criticized for developing a jurisprudence of "incompetence and inadmissibility" (Ndiaye, 2014, p. 49), for making "a minimalist reading of its jurisdiction" (Fall, 2008, p. 13) or for showing "habitual frilosity" (Diakhaté, 2021, p. 206).

Similar criticisms are leveled at its Ivorian counterpart, which seems to make "a restricted interpretation of its attributions and produces a jurisprudence that is not very bold and oriented towards legitimizing executive power and its governance" (Kpri, 2018). With these considerations about constitutional judges in mind, it may seem pointless to discuss the principle of adversarial proceedings before the targeted jurisdictions.

However, in reality, the constitutional courts apply the adversarial principle, in an evolutionary way[9], in Côte d'Ivoire, and in a completely surreptitious way[10], in Senegal, because the procedure there is, in principle, non-adversarial. It is therefore useful to recall the content of the principle and, above all, to present the main characteristics of constitutional justice, which seems to have a different attitude to the adversarial rule.

Contradiction, it should be remembered, is a universal and transversal principle in the legal conscience. It is understood as a "truth-discovery mechanism" (Motulsky, 1961, p. 175) and therefore consubstantial with any procedure. Inherent to civil litigation, the adversarial principle is considered to be "a fundamental principle of procedure, also known as the principle of contradiction, by virtue of which the parties must have the opportunity to discuss in a fair debate the claims and arguments developed by the other parties or envisaged by the judge" (Cabrillac, 2022, p. 152). From a normative point of view, the adversarial principle is widely enshrined in human rights legislation. Article 10[11] of the Universal Declaration of Human Rights, Article 6[12] of the European Convention on Human Rights and Article 7(1) of the African Charter on Human and Peoples' Rights[13] make contradiction an essential condition for a fair trial. The African Court of Human and Peoples' Rights even proposes an extensive definition when it affirms that each party to a fair trial must have the opportunity to know, discuss, and respond to the arguments and evidence presented by the other party, under conditions of equality, during both the written and oral phases of the proceedings (see Khiessie, 2021).

From a doctrinal point of view, the principle of adversarial proceedings, also known as contradiction[14], is first and foremost «to be able to discuss everything that the adversary puts forward in fact and in law, and everything that he produces, exhibits and documents. It is also about being able to argue with the judge, to a variable extent depending on the case» (Lecucq, 2010, p. 62). The adversarial process is also an instrument for developing judgments and reinforcing the jurisdictional nature of the review of the constitutionality of laws, and in this sense, its legal value is recognized.

The French Council of State[15] established this as a general principle of law, when it censured a decree that appeared to disregard this principle "when it had not yet been expressed in a legislative text" (Gourdou et al., 2010, p. 17). Following this, the Constitutional Council made contradiction a corollary of the principles of the right to defense in a decision relating to the Finance Act[16]. These

9 Organic law 2022-222 of March 25, 2022 determining the organization and functioning of the Constitutional Council of the Republic of Côte d'Ivoire.
10 Organic Law 2016-23 of July 14, 2016 on the Constitutional Council of the Republic of Senegal, J.O. n° 6946, pp. 927 to 930.
11 Article 10 of the Universal Declaration of Human Rights (UDHR) states that: «Everyone is entitled in full equality to a fair and public hearing by an independent and impartial tribunal, in the determination of his rights and obligations and of any criminal charge against him».
12 Article 6 of the European Convention on Human Rights (ECHR) on the right to a fair trial: «Everyone is entitled to a fair and public hearing within a reasonable time by an independent and impartial tribunal established by law, in the determination of his civil rights and obligations and of any criminal charge against him».
13 Article 7: «Everyone has the right to have his cause heard. This right includes the right to a defense, including the right to be assisted by counsel of one's own choosing».
14 The use of the terms "contradiction" and "contradictory" has long divided authors. But these two terms tend to mean the same thing. See Fare (2020, p. 28).
15 Council of State July 31, 2009, Association Aides.
16 Constitutional Council, December 29, 1989, 89 -268 DC, 1990 Finance Act, Rec, p. 110.

varied meanings reveal the theoretical and functional dimension of the adversarial principle, which is justified by the existence of a court and parties to the proceedings. This undoubtedly explains the close link between the principle of contradiction and the trial itself.

The term "constitutional judge" refers to the body responsible for dispensing constitutional justice. As Louis Favoreu has written, "the jurisdiction created to deal specifically and exclusively with constitutional litigation, located outside the ordinary jurisdictional apparatus and independent of both it and the public authorities." (Favoreu, 1986, p. 3) In modern constitutionalism, the constitutional judge is no longer confined to the mere application and interpretation of the Constitution (Soma, 2014, p. 452); he embodies the body - whether referred to as the "Court" or the "Council" – invested with the public service (Duhamel & Mény, 1992, p. 547) of constitutional justice, in that "all jurisdictional proceedings relating to constitutional matters fall within the scope of constitutional justice». Considered by Hans Kelsen as "the jurisdictional guarantee of the Constitution" (Kelsen, 1928), these institutions are the highest courts of the State in constitutional matters[17].

Like other French-speaking African countries, Senegal and Côte d'Ivoire are no exception to this trend. Indeed, as Francis Wodié reminds us, the Constitutional Council of Côte d'Ivoire is not a court like any other. The Constitution devotes a special title to it so that it can fully assume the roles (Wodié, 2013, p. 140) assigned to it. Under the Constitution, it is the body that regulates the functioning of the public authorities, judges the conformity of legislation with the Constitution, and oversees presidential and parliamentary elections[18].

As for Senegal's Constitutional Council, it is considered a special judge "first and foremost because of its remit: regulator of the functioning of public authorities, constitutionality review, judge of electoral disputes; all these remits are not only exorbitant, but also constitute situations with fundamental stakes" (Ndiaye, 2014, p. 49). These two courts are seized according to procedures that leave room for the guiding principles that are essential in a constitutional trial (Jean, 2010, p. 240).

Emphasis will be placed on the use of contradiction in both normative and electoral litigation[19]. This choice is explained, on the one hand, by the centrality of these disputes in the office of the constitutional judge and, on the other hand, by the interest in using contradiction to reinforce the superiority and stability of the constitutional norm.

Consequently, in seeking to assess the place of the adversarial principle in constitutional proceedings, we can, from a comparative perspective, ask ourselves: "What characterizes the adversarial principle in constitutional trials in the target countries?" In other words, this involves questioning the reception of the adversarial principle by Senegalese and Ivorian constitutional judges. This central question raises major issues for the understanding and practice of constitutional litigation.

On a theoretical level, adversarial proceedings before the constitutional judge highlight the relativity of the *summa divisio* between public and private law, insofar as the rules of procedural law formerly practiced in the sphere of private law disciplines are used in the field of public authorities (Baud, 2021, p. 70). In this way, it contributes to the constitutional theorization of the adversarial principle.

From a practical point of view, the interest of this reflection shows that "access to the constitutional judge's courtroom and the rules governing the various phases of the constitutional trial are more useful than ever to enable the Constitutional Council to play its true role" (Kante, 2008, p. 12), in order to bring constitutional justice closer to the litigant. At present, this reflection on adversarial proceedings before the constitutional court shows the importance of the comparative approach in understanding African constitutionalism and the reality of the borrowing of this principle in constitutional law. We can also add that, in a country like Senegal, the announced institutional

17 In Benin, Article 114 of the Constitution of December 11, 1990 stipulates that the Constitutional Court is independent of the judiciary.

18 Article 126 of the Constitution of the Republic of Côte d'Ivoire of November 08, 2016 amended by Constitutional Law No. 2020-348 of March 19, 2020.

19 The Constitutional Council is often perceived as a legal-political body, see Rousseau, 2008, p. 56. See Doumbia, 2013, https://afrilex.u-bordeaux.fr/2013/02/23/

reforms will transform the Council into a Court[20], with an extension of the jurisdiction's powers. This change will certainly have implications for the future of adversarial work in this country. It is also part of the current doctrinal debate on "the judicialization of constitutional law, which is inseparable from the rise of the constitutional judge" (Aïvo, 2012, p. 145) and the proceduralization of constitutional litigation. These two dynamics, essential to a constitutional justice system of its time, imply respect for the adversarial process as a guarantee of a fair trial.

From a methodological point of view, the approach consists of analyzing the fundamental texts, organic laws and internal regulations of the constitutional jurisdictions, consulting the legal doctrine and, above all, analyzing the case law. This exercise enabled us to assess the practice of adversarial litigation in standards and elections in Senegal and Côte d'Ivoire, and to observe developments in these legal areas.

The choice of these countries is explained first and foremost by the similarities in their institutional architectures[21] and in the "convergence of constitutional models" (Baldé, 2011), even if their political histories are different in many respects[22]. Secondly, they share the same source of inspiration: the French legal system. A dynamic and comparative analysis of the workings of these two constitutional jurisdictions shows that the adversarial principle is received and applied differently, even if it remains a guiding principle of constitutional proceedings. It has received varying degrees of recognition, while at the same time being applied with mixed results.

A Varied Consecration

There is not one, but many contradictories, or more precisely, degrees of contradictory. This is particularly true of the constitutional courts of Senegal and Côte d'Ivoire, where the principle of adversarial proceedings is subject to varying degrees of recognition. Its framing rests on distinct textual foundations and is part of a procedural variation.

Substantial Variation

Senegalese and Ivorian legislators apply the adversarial principle in different ways. In Côte d'Ivoire, the adversarial procedure provided for in the Constitutional Council's organic law and rules of procedure[23] is explicitly enshrined. In Senegal, the procedure is not adversarial[24], but the principle is timidly accepted.

• Explicit Recognition in Ivorian Law

The adversarial nature of the procedure is expressly enshrined in legal and regulatory provisions governing the organization and operation of several constitutional courts. This is the case in Mali[25], Benin[26] and Côte d'Ivoire, where the procedure before the Constitutional Court is set out in the rules of procedure of the Constitutional Council, which supplement the organic law[27]. Article 38 of the said law stipulates that "proceedings before the Constitutional Council shall be free, in writing and, where appropriate, adversarial"[28]. Paragraph 1 even grants a margin of appreciation to the

20 The national conference on the reform and modernization of the justice system held in May 2024 recommended transforming the Constitutional Council into a Constitutional Court, which would be the country's supreme jurisdiction. See the summary report available at www.droit-et-politique-en-afrique.info.

21 Both countries are former French colonies that inherited their institutions after independence. The main institutions are common to all countries that have drawn inspiration from the 1946 French Constitution.

22 Senegal and Côte d'Ivoire do not have the same political and institutional trajectory. Their stories are different in many ways. Senegal's democratic and institutional stability is marked by peaceful political changeovers. As for Côte d›Ivoire, it experienced a deep political and social crisis between 2002 and 2009, marked by violence and armed rebellion, before finding a relatively peaceful way out of these tragic events. See Gadji (2017, pp. 195-230).

23 Rules of procedure no. 001/2023 /CC/SG of January 17, 2023 of the Constitutional Council.

24 Organic law no. 2016-23 of July 14, 2016 on the Constitutional Council.

25 Article 3 of the Constitutional Court's rules of procedure, the organic law determining the Constitutional Court's operating rules and procedure no. 02-011 of March 5, 2002 specify the adversarial nature of the proceedings.

26 Article 28 of the rules of procedure of the Constitutional Court of Benin of September 16, 2005.

27 Article 59 of Organic Law 2022-22 of March 25, 2022 on the Constitutional Council refers procedures before the court to the rules of procedure. It states: "Rules of procedure before the Constitutional Council shall be laid down in internal regulations adopted pursuant to this law." (author's translation).

28 Article 38 of Constitutional Council bylaw no. 001/2023 /CC/SG of January 17, 2023.

Constitutional Council, which can decide to apply the contradictory procedure only when it sees fit. This discretionary power in the application of the principle may leave room for decisions to be rendered without prior adversarial debate.

While the first paragraph above may give rise to doubts as to whether the procedure is truly adversarial, the second paragraph clarifies how it is to be implemented. Implementation may consist of the exchange of documents and exhibits between the parties, and possibly debates at the hearing[29]. This clarification demonstrates the Ivorian legislator's determination to apply the adversarial principle as a guarantee and imperative of a fair constitutional trial.

These provisions confirm the assertion that "contradiction elevates litigation into a trial" (Djogbénou, 2020, p. 197) and reinforces the jurisdictionalization of proceedings. As a result, the evocation of "exhibits", the recognition of 'parties' and the possibility of "debates at the hearing", both written and oral, are evidence that contradiction is at the heart of the constitutional process.

With these clarifications, the Ivorian legislator establishes the contradictory procedure before the Constitutional Council, if we consider, in a general way, that contradiction is "the set of operations designed to ensure that all interested parties have been given the opportunity to participate in appeals brought before the constitutional courts" (ACCLF, 2018, p. 15). The explicit recognition of the adversarial nature of the procedure is also reflected in the requirement for the petitioner to "set out the facts and arguments relied upon"[30].

In addition to reinforcing contradiction, this clarification serves two purposes: to enable the appointed rapporteur to present his or her conclusions and to reply to the arguments of the petitioners. In this explicitly contradictory approach, the Constitutional Council, in a review procedure by way of exception[31], referred to the document initiating the proceedings and the oral presentation by the applicant's counsel in the following terms:

> In support of their claim, amplified by the oral presentation of their counsel, they state that in the context of a dispute with Banque Internationale pour l'Afrique de l'Ouest en Côte d›Ivoire (BIAO-CI), which they had sued for restitution of sums of money and payment of damages before the Abidjan Commercial Court[32].

In this way, the Council gives meaning to the adversarial principle by receiving the petitioner's arguments in accordance with the organic law, even if it ultimately rejects the request. In the context of review by way of action, considered to be "the pre-eminent or preponderant procedure for reviewing the constitutionality of laws in French-speaking African states" (Lath, 2015, p. 171), the Ivorian judge respects the rules of procedure, receiving the norm raised with a view to bringing it into line with the Constitution.

In electoral and referendum matters, the law provides for the invocation of pleas and the production of documents[33]. These requirements militate in favor of the adversarial approach. In short, a combined reading of the organic law and the rules of procedure of the Constitutional Court shows that the adversarial process is largely enshrined. In recent years, this openness has been progressively influenced by the demands of supranational legislation[34]. This dynamic of reinforcing

29 Paragraph 2, article 38 of the rules of procedure of the Côte d'Ivoire Constitutional Council.

30 Paragraph 1 of article 40 of the rules of procedure stipulates that "the petition shall be addressed to the President of the Constitutional Council and must contain, on pain of inadmissibility, the names of the party or parties involved, as well as a statement of the facts and arguments invoked".

31 In constitutional law, the term "review by way of exception" refers to a review of the constitutionality of a law in force which arises incidentally in the course of proceedings before an ordinary or non-constitutional court.

32 Decision No. CI-2017-305/21-03/CC/SG of March 21, 2017 on the appeal for the unconstitutionality of Articles 5 and 22 of Organic Law No. 2016-11 of January 13, 2016 amending Law No. 2014-424 of July 14, 2014 on the creation, organization and operation of commercial courts and Articles 5, 10 and 41 of Law No. 2016-1110 of December 08, 2016 on the creation, organization and operation of commercial courts.

33 Article 43 of the Organic Law on the Constitutional Council specifies the form of the petition and lays the foundations for the implementation of contradiction.

34 Modifications and the adoption of new rules of procedure for the Constitutional Council will take place in 2022 and 2023 respectively. They are seen as a new stage in the opening up of the constitutional judge's praetorium.

the adversarial aspect is also observed in Benin, where the Court made its hearings accessible to the public[35] before amending the organic law[36]. While this contradiction is explicitly enshrined in Côte d'Ivoire, in Senegal it is still mixed.

• A Relative Negation in Senegalese Law

An analysis of the consecration of the adversarial principle in the constitutional systems of French-speaking Black Africa has revealed two major trends. On the one hand, states that have expressly enshrined the principle, and on the other, countries that have deliberately established the non-adversarial nature of constitutional jurisdiction. Senegal belongs to the second category of countries where procedure "is fairly conformist and, in certain situations, far removed from the main principles of procedural law, notably the guarantee of a fair trial" (Ndiaye, 2021a, p. 187). Paragraph 1 of Article 14 of the Organic Law enshrines the absence of adversarial proceedings in the following terms: "Proceedings before the Constitutional Council shall not be adversarial"[37]. The absence of an oral phase and the opening of the trial to the public[38] are other elements of contradiction.

However, the rest of the article introduces relativity in the negation of the contradictory. In fact, the legislator sets out an attenuation right from the start of the second paragraph, thus marking the possibility of exchanges during the appraisal phase. The text specifies that:

> However, in the event of an objection of unconstitutionality, the Constitutional Council, seized in accordance with Article 74[39] of the Constitution, forwards an appeal for information to the President of the Republic, the Prime Minister and the President of the National Assembly. The latter may submit their observations to the Constitutional Council in writing.

This provision calls for two major observations. Firstly, there is a weakness in the adversarial principle before the Constitutional Council, in that it is empowered to receive submissions from the parties and to request, where appropriate, documents from the executive, legislative, or judicial bodies. Secondly, notification of petitions lodged by non-institutional parties is sent to the President of the Republic and to the President of the National Assembly, who may submit briefs for information purposes. It follows from these provisions that there is no real contradiction since the only window left for exchanges is the production of briefs.

In electoral matters, on the other hand, the text allows for adversarial debate. It specifies that: "Any appeal contesting the fairness of the operations is, as the case may be, communicated by the chief clerk to the other candidates or to the other current, who have forty-eight hours to file their response"[40]. The organic legislator chose to maintain the non-adversarial procedure, albeit with a slight attenuation, even though it had the possibility of reinforcing the Council's jurisdictionalization process. This stage necessarily involves the introduction of a constitutional process and innovations in case law.

In an analysis devoted to the adversarial principle, the former President of the Constitutional Council, Papa Oumar Sakho, spoke of the possibilities of integrating procedural rules in these terms: "in view of the evolution of its jurisprudence, the Council will gradually break with this image of a judge rendering his decision without respect for the principles on which a fair trial is based" (Sakho, 2018, p. 65). Can we expect a resounding decision to reinforce the jurisdictionalization of the Constitutional

35 Article 28 of the rules of procedure states that proceedings before the Constitutional Court are written, free and adversarial. It is public unless the Court decides otherwise.
36 Law no. 2022 -09 June 2022 on the Constitutional Council.
37 Article 14 of Organic Law 2016-23 of July 14, 2016 on the Constitutional Council.
38 Under the provisions of article 15, the sittings of the Constitutional Council are not public, subject to the provisions of article 7 of the same law, which provides for public sittings for the swearing-in of members of the court, and article 37 of the Constitution.
39 Article 74 of the Constitution of January 22, 2001: "An appeal may be lodged with the Constitutional Council to have a law declared unconstitutional: by the President of the Republic within six clear days of the transmission of the definitively adopted law, by a number of deputies at least equal to one tenth of the members of the National Assembly (...)".
40 Paragraph 4 of article 14 of the Organic Law on the Constitutional Council of Senegal.

Council? This approach is quite possible, as in the *Liberté d'association*[41] decision handed down by the French Constitutional Council. This landmark decision marked the beginning of a process of jurisdictionalization of constitutionality review, with a redefinition of its remit. A few years later[42], the procedure before the Conseil Constitutionnel was enriched with the adoption of the Question Prioritaire de Constitutionnalité (QPC)[43]. This example could inspire Senegalese constitutional judges, who are called upon to diversify their methods and adapt their procedures in a context where major reforms are announced, aimed at transforming the Council into a Constitutional Court[44]. This stage will necessarily involve changes in procedural law, including the adversarial procedure. In fact, the purpose of the adversarial process can be achieved without a formal adversarial procedure.

The window reserved for a posteriori control and control of electoral operations is not completely closed. It can influence the adaptation of the contradiction. Although the procedure is non-adversarial, the possibility of filing written submissions or receiving briefs from institutional plaintiffs is a means of investigation, even if it must be admitted that these submissions are not necessarily binding on the judge.

In addition, it is clear from the provisions of the aforementioned Article 14 that the contradictory procedure implicitly admitted is organized differently depending on the subject of the referral and the nature of the control exercised. The attenuation of the non-contradictory character is broader in electoral litigation and in the procedure of the exception of unconstitutionality, which is a concrete dispute where "a plea developed in support of the pending case" (Renoux, 1990, p. 653).

From the foregoing, it is clear that the principle of adversarial proceedings is enshrined in a variety of ways. Its reception is not uniform, but plural in the countries studied. The adversarial principle is also organized according to procedures covering referral, claimant status, and investigation.

Processual Variation

An analysis of procedures before the constitutional courts shows that there are partial differences in terms of referral procedures and convergence in terms of time limits.

• A Relatively Different Type of Referral

Application of the adversarial principle is based on a set of procedural rules covering referral to the constitutional courts and the status of petitioners. To evoke these rules is to question their impact on the adversarial nature of proceedings before the Constitutional Court. Standing is a determining factor in the application of the adversarial principle. Indeed, the more open the judge's courtroom is, the more opportunities for exchanges between the parties are guaranteed, allowing for a broad acceptance of the adversarial principle.

The starting point or trigger for any procedure is the referral, which is "the action of bringing before a body a question on which that body is called upon to rule" (Cornu, 2014, p. 938). Referral to the Constitutional Court has undergone a number of changes and has gradually become the rule for the protection of the Constitution and of rights and freedoms (Narey, 2022, p. 735). Thus, on the one hand, it concerns the protection of the supremacy of the Constitution, and on the other, the protection of fundamental rights. Referral to the constitutional court is usually made in writing.

41 The CC decision, n° 71-44 DC, July 16, 1971, Act supplementing the provisions of articles 5 and 7 of the Act *of July 1, 1901, on the contract of association* marks the unanimity of the doctrine and the real birth of the Constitutional Council; see Boudou (2014).

42 Constitutional Act no. 2008-724 of July 23 modernizing the institutions of the Fifth Republic introduced the QPC.

43 The QPC is a procedure for reviewing the constitutionality of laws that have already been enacted. Based on Article 61- 1: "When, in the course of proceedings pending before a court, it is claimed that a legislative provision infringes the rights and freedoms guaranteed by the Constitution, the matter may be referred to the Constitutional Council by the Council of State or the Court of Cassation, which shall rule within a specified period".

44 The national conference on the reform and modernization of the justice system strongly recommended reform of the Constitutional Council. In his address to the nation on April 03, 2025, the President of the Republic announced constitutional and institutional reforms. The speech is available at https://www.présidence.sn.

The written nature of the document initiating proceedings is similar in all the countries studied. In Côte d'Ivoire, the procedure before the Constitutional Council[45] remains above all written and inquisitorial[46]. This is the only way to bring a case before the court. The oral procedure is totally excluded from litigation brought before the Constitutional Court. Written referrals are also used in Senegal, where access to the Constitutional Council is mainly in writing.[47] Appeals are submitted in the form of a petition filed with the court clerk's office, which receives all documents relating to the exercise of the court's activities[48].

In constitutional matters, the legislator designates the parties to whom the matter is referred, who vary according to the type of review. However, the monopoly of referral is granted to the political powers, in particular the institutional ones, in a priori control, where the desired effect is to secure the legal order in order to prevent a legislative norm from conflicting with the Constitution (Diakhaté, 2021, p. 198). As a result, depending on the country, referrals may be open or restricted to institutions, organizations, or citizens.

Côte d'Ivoire has opted for a relatively open referral system. In addition to the institutional referrers, namely the President of the Republic, the President of the National Assembly, and the President of the Senate, legally constituted human rights associations may refer to the Constitutional Court laws relating to public freedoms[49]. This openness, while welcome, is very limited, as these associations can only refer laws relating to public freedoms to the Constitutional Council. This route is also little used for various reasons (Wodié, 2013, p. 143), including the violation of admissibility conditions. Cette voie est également peu utilisée pour diverses raisons (Wodié, 2013, p. 143), dont la violation des conditions d'admissibilité. This is what seems to emerge from the decision to postpone the vote in the plenary session of the National Assembly on the draft law on the legal status of the press in Côte d'Ivoire. Referred to by human rights associations grouped under the banner of "Ivorian civil society organizations involved in the promotion and defense of human rights", the Council declared the petition inadmissible on the grounds that the referenced text had not yet been promulgated[50]. Unlike this semi-open system, the Senegalese legislature has adopted a restricted referral system. In fact, referral is still reserved for political authorities[51], in particular the President of the Republic, and at least one-tenth of the Members of Parliament.

The Senegalese constitutional court remains closed to citizens and petitions in this particular review. With regard to the exception of unconstitutionality, the Senegalese system has been instituted[52] and consolidated[53], giving the judge the power to assess the constitutionality of laws already promulgated on the occasion of a trial. Referral to the Constitutional Council is left to the discretion of the court hearing the main case, in particular the Court of Appeal or the Supreme Court. As a result, the litigant finds himself before both the court of first instance and the court to which the referral is made.

45 Article 38 of internal regulation no. 001/2023 /CC/SG of January 17, 2023 of the Constitutional Council of Côte d'Ivoire.

46 Inquisitorial procedure is characterized by the existence of a thorough pre-trial investigation, the reliability of which is guaranteed by formal safeguards. It gives the judge an active role in finding the evidence needed to establish the truth. She is opposed to adversarial proceedings.

47 Articles 16 and 17 of the Organic Law on the Constitutional Council no. 2016-23 of July 14, 2016.

48 Article 3 of the Constitutional Council's rules of procedure.

49 The provisions of article 23 of the organic law give human rights associations the possibility of bringing cases before the court.

50 Decision No. CI-2017-310/23-05/CC/SG of May 23, 2017 on the petition filed by the associations named " Agir pour la Démocratie, la Justice et la Liberté (ADJL) ", " Ligue Ivoirienne des Droits de l'Homme (LIDHO) " and " Citoyens et Participation (CIVIS-CI) ".

51 Article 74 of the Constitution of January 22, 2001 states: "An appeal may be lodged with the Constitutional Council to have a law declared unconstitutional:
by the President of the Republic within six clear days following the transmission to him of the definitively adopted law,
by a number of deputies at least equal to one-tenth of the members of the National Assembly, within six clear days of its final adoption."

52 The exception of unconstitutionality was instituted by law n° 92-22 of May 30, 1992, revising the Constitution. Set up at the same time as the Constitutional Council, it provides a means of defending individuals against the possible application of an unconstitutional law. See Ndiaye, 2021b.

53 Consolidated by Constitutional Law no. 2016-10 of April 05, 2016, which admitted the possibility of raising an objection of unconstitutionality before the Court of Appeal under the provisions of Article 92 of the Constitution, which states that: "The Constitutional Council shall hear (...) objections of unconstitutionality raised before the Supreme Court and the Court of Appeal".

This double movement is a very Senegalese peculiarity (Diop, 2020) of the exception of unconstitutionality, which remains a narrow path and the place where it can be invoked is too high (Fall, 2017, p. 155). While it is fair to say that the list of persons bringing cases before the Constitutional Council would seem to have expanded with this possibility, it is nevertheless little used. This undoubtedly explains the low volume of decisions handed down on exceptions of unconstitutionality in Senegal[54].

In Ivorian law, the exception of unconstitutionality is presented differently. It may be raised by any litigant before any court[55]. This provision makes the exception of unconstitutionality available to all citizens and before all levels of jurisdiction, unlike in Senegal, where this procedure is brought before the courts of second instance. The Ivorian legislature also provides that the court before which the plea of unconstitutionality is raised shall stay the proceedings. The person to whom the case is referred is not the court, but the litigant or citizen who has raised the objection of unconstitutionality. He or she may submit a petition to the Conseil Constitutionnel either directly or through a lawyer. However, they must comply with certain conditions, in particular prove his or her status as a litigant, show that the unconstitutionality of the law or of one of its provisions has been raised before the court seized, and that he or she has complied with the time limits laid down[56]. This direct referral by the citizen contributes to access to constitutional justice and reinforces the guiding principles of the process, in particular that of a fair trial.

In the electoral and referendum fields, referrals are open in the countries studied. In Senegal, the Constitutional Council is mainly consulted by those involved in the electoral process. In the case of presidential elections, the matter is referred to by the candidates; in the case of legislative elections, the matter is referred to by the representatives of the lists in the context of pre-electoral disputes or by the candidates in the event of a dispute concerning electoral operations; in the case of referendums, the matter is referred to it by the representatives of the currents of opinion[57].

Under Ivorian law, referrals are also open to private individuals, in particular to the various candidates[58] in elections and citizens with standing to challenge the fairness of the ballot. The judge also has the option of examining questions of eligibility on his or her own initiative[59]. Examination of these different referral procedures reveals a hierarchy of the adversarial principle, with access to the constitutional judge being more open in Côte d'Ivoire than in Senegal. However, there is room for improvement in both countries to enhance the fairness and transparency of constitutional litigation. Following on from the form of referral and the nature of the request, the question of deadlines deserves to be raised.

• Convergence in the Restriction of Deadlines

Constitutional justice has a complex relationship with time. This complexity lies in the fact that time is both a constraint and a resource (Kamal, 2018). The constraint is linked to the obligation placed on the constitutional judge to issue a ruling within a very short timeframe, whether in a priori litigation or in *a posteriori* review. However, the time factor in the referral of cases to the constitutional court is seen as a guarantee of legal certainty and normative stability (Narey, 2022, p. 742).

Time in a constitutional trial is all the more important from an adversarial point of view, as it can influence the possible exchanges between the parties. It can also constitute a significant limit to the room for maneuver reserved for referral staff. The latter have tight deadlines, not only to bring their case before the court, but also to produce their written brief in the absence of adversarial proceedings, or to present their defenses in the event of adversarial proceedings. This relatively short time may call into question the virtues of a fair trial.

54 In the 28 years that the exception of unconstitutionality has been in force, only eleven decisions have been handed down.
55 Article 24 of the Organic Law on the Constitutional Council stipulates that: "Any litigant may raise the objection of unconstitutionality of a law before any court."
56 These conditions are set out in paragraph 5 of article 24.
57 The organization of referrals to the Constitutional Council in electoral matters is governed by the provisions of the Electoral Code, which makes referrals open to private individuals.
58 Article 83 of the rules of procedure stipulates that "Any candidate may refer the matter to the Constitutional Council".
59 Under the terms of Article 80 of the internal regulations, the Board may verify the eligibility of candidates, regardless of any complaints.

The litigants are forced to react in a hurry, while the judge, bound by imperative deadlines, is obliged to rule within a given timeframe. As a result, time constraints are generally not conducive to the effective exercise of the adversarial principle (Fare, 2020, p. 205). This restriction on time to judgment is a reality in the countries studied. Indeed, an analysis of the time taken to process petitions submitted to the constitutional courts shows a convergence in the restriction of time limits and a variation according to the type of dispute.

Deadlines vary according to whether the control is *a priori* or *a posteriori*, with the texts distinguishing between indicative and strict deadlines. In the *a priori* control, the Ivorian judge[60] has a fifteen-day period for ordinary laws and international commitments. This period may be reduced to eight days in an emergency. His Senegalese counterpart[61] is planning two days less, precisely six days, in this course of action.

The variation according to the type of review shows a longer delay in the case of the exception of unconstitutionality. Under Ivorian law, the judge has thirty days from the date of referral [62]. The Senegalese legislature has adopted identical time limits, namely one month, but without specifying the number of days[63]. It can be seen from the above that the timeframes for the various types of disputes are between fifteen and thirty days. This variation can be explained by the relationship between deadlines and the practice of adversarial proceedings.

The long time frame gives the parties a chance to produce briefs and the judge a chance to reinforce the inquisitorial nature of the proceedings, while the tight deadlines are not conducive to established communication between the parties. There is therefore a kind of incompatibility between the introduction of contradiction and the time limits imposed on the judge (Schoettl, 2008). This relatively short timeframe raises possible constraints on the implementation of the contradiction.

Studying exhibits, briefs and external files, and hearing the parties, takes a fairly reasonable amount of procedural time. However, the judge does not have enough time to go into all the details, especially when it comes to an electoral issue or an exception of unconstitutionality. Litigation falling within the jurisdiction of the Constitutional Council does not sit well with the slowness that characterizes conventional judicial procedure (Sakho, 2018, p. 65). This speedy processing of requests is due to the often urgent nature of the issues submitted for its assessment. Consequently, a ruling "without undue delay" (Sakho, 2018, p. 67) is expected from constitutional courts, which deliver their decisions under constant time pressure.

In Senegal, as contradiction is not required, this could explain the relatively short referral and response times. How do constitutional courts manage to deliver good decisions despite time constraints? One possible answer lies in anticipation. The technique of anticipating referrals consists of starting the control work before the law is passed. This practice was raised in France by Dean Vedel. He opined that the President and Councillors could follow parliamentary debates in anticipation of referrals to the Constitutional Council. Anticipation is seen as a time-saving measure, but one that should not allow the judge to evade the real facts of the case (Vedel, 1994, p. 59, quoted in Fare, 2020). This practice could help to circumvent time constraints in the target countries, where the judge sanctions the violation of referral deadlines and referrers are obliged to react within the timeframe defined by the legislator.

60 Articles 53 and 54 respectively set 15-day referral deadlines for constitutional and organic laws.

61 Paragraph 2 of article 74 of the January 22, 2001 Constitution specifies the six-day time limit. "An appeal may be lodged with the Constitutional Council to have a law declared unconstitutional: by the President of the Republic within six clear days (...) a number of deputies at least equal to one tenth of the members of the National Assembly (...), within six clear days following its final adoption".

62 The thirty-day time limits are provided for in Article 25 of the organic law and Article 65 of the Constitutional Council's rules of procedure, which stipulate that: "The Constitutional Council, to which an appeal on grounds of unconstitutionality has been referred by way of exception, shall give its ruling within thirty days from the date of referral".

63 Article 22 of the Organic Law stipulates that "The Council makes its decision within one month of the date of referral."

A Mixed Application

The assessment of the practice of contradiction reveals a difference depending on the type of control. The application of the adversarial principle is accentuated in electoral disputes, whereas it is timid in disputes concerning standards.

Greater Emphasis on the Adversarial Principle in Electoral Disputes

The adversarial principle in electoral litigation is reflected in the judge's power of inquiry and the rules governing communication between the parties.

• The Judge's Power of Instruction

Electoral litigation, in its broadest sense, encompasses disputes concerning preparatory operations, the electoral roll, candidacies, electoral operations and repressive litigation designed to punish acts of fraud, constituting offences, committed as part of the electoral process (Mascelet, 2001, p. 251). In a reflection on electoral litigation in Africa, Djedjro Francisco Meledje observes that «litigation appears to be the technique that ensures, as far as possible, the fairness and regularity of representation in electoral democracy. But there can be no election without litigation» (2009, p. 140). The judicial handling of electoral disputes is a guarantee of transparency in the process of appointing the President of the Republic and Members of Parliament. At every election, the constitutional judge faces a "formidable test" (Ndiaye, 2025, p. 17). Their intervention is often preceded or followed by violence[64], which attests to its truly contentious nature.

These considerations underscore the centrality of the constitutional judge, who ensures the triumph and effectiveness of electoral law by monitoring the process. This operation is often carried out in two stages. The control of laws before the vote and the control of electoral operations during and after the vote. Mentioning the adversarial principle in the control of electoral laws serves as a reminder that this is often an *a priori* control, in other words, a preventive control carried out before the law comes into force. The analysis of the adversarial principle will therefore primarily consider electoral operations[65] which frequently give rise to clashes and tensions, especially in the context of presidential elections, which are the most hotly contested (Kokoroko, 2009).

In several French-speaking African countries, the constitutional judge has the power of inquiry. This power is inherent to the exercise of the judicial function. It is both general and special (Tall, 2025, p. 324) and enables the judge to link the incidence of facts to the trial. Instruction is understood as the phase of the trial that begins with the registration of the referral and ends before deliberation. The investigation is entrusted to a rapporteur appointed by the president of the court, who acts as a "manager of proceedings" and "certifier of acts" (Aïvo, 2019, p. 796).

The appointment of the rapporteur is an important stage in the procedure, given that the advisors often possess diverse profiles and experiences. The appointed rapporteur is responsible for investigating the case and drawing up a report and a draft opinion or decision. The tasks assigned to the rapporteur are specified by the legislator. In Senegal, Article 25 of the rules of procedure requires the rapporteur to draw up a memorandum summarizing the facts and procedure, and to examine questions of form and substance[66]. Regarding to the power of the rapporteur, similarities are noted in Côte d'Ivoire, where he is also appointed by the president of the court. But his investigative powers appear to be broader than those of his Senegalese counterpart. The rapporteur is responsible for analyzing the arguments presented and proposing a legal direction before the Board deliberates.

64 In Senegal in 1993, the Vice-President of the Constitutional Council, Me Babacar Sèye, was assassinated during the legislative elections of the same year. See Coulibaly (2006). In Benin, during the 1996 presidential election, members of the Constitutional Court received death threats.

65 Electoral operations refer to acts carried out on voting day (access to the polling station, taking of ballot papers, withdrawal to the polling booth, placing of ballot papers in the ballot box) to the counting of votes, followed by the collection of ballot papers, their counting and the proclamation of results. Every aspect of the voting process can be a source of dispute over the results. See Niang (2021).

66 Article 25 of the rules of procedure of the Constitutional Council of Senegal.

The special feature before the Ivorian judge is that the rapporteur can carry out any investigative measure[67]. In practice, the advisor-rapporteur orders an investigation and obtains all documents if he considers that the information in his possession is insufficient. It may therefore request the submission of any document necessary for the handling of the dispute and may hear any person and/or institution that can provide information relevant to the subject of the referral. The law also authorizes the court to appoint deputy rapporteurs[68].

In the same vein, the rapporteur examines the Council's competence, the admissibility of the application and analyzes the parties' claims before proposing an opinion or decision[69]. These different responsibilities help to ensure transparency in the decision-making process and to keep procedures moving swiftly. In electoral matters, the judge controls incidents likely to affect the election, the eligibility of candidates, and the regularity of the election. As a result, it has the power to settle disputes concerning election results. The countries studied are no exception to this trend, which enables the judge to take strong investigative measures to encourage the organization of adversarial proceedings.

Under Ivorian law, article 47 of the organic law on the Constitutional Council stipulates that: «the Constitutional Council may, if necessary, order an inquiry, and obtain all documents and reports relating to the election. The rapporteur is appointed to receive witness statements[70]. It may also hear the parties and their witnesses[71]. The legislator is here addressing the question of the investigative measures that the constitutional judge can take. He may also send the minutes to interested parties so that they can submit their written observations within 48 hours[72].

If you systematize these points, we see that they include the investigation, the request for documents and the testimony, as well as the opportunity for the parties to file their responses. Through these various mechanisms, the application of the adversarial principle, which in the strictest sense implies claims that are often opposed before a judge, is provided for and organized. The Ivorian Constitutional Court often refers to the pleadings and arguments put forward by the parties. This was evident in decision no. CI-2022-EL-006/14-09/CC/SG of September 14, 2022 concerning Mr. N'Goran Mamadou's petition for the annulment of Mr. N'Dri Yao's election. The High Court referred to the existence of a contradiction in these terms: "whereas in its statement of defense of September 12, 2022, the Independent Electoral Commission (CEI) also concluded that the challenges raised by candidate N'GORAN Mamadou were unfounded"[73].

The judge also uses his investigative powers to request documents from the parties. The latter may, in the interests of truth-seeking, produce answers or refrain from doing so. This was the case in BLE Sailly Felix v Kouassi. He points out that "Mr. Kouassi Kouadio, who was duly informed of the proceedings and invited to submit his observations, did not react"[74]. This consideration implies that the conditions for applying the principle of contradiction are met, since the parties are called upon to know and respond to the arguments raised. However, the abstention of a party may weaken the application of the contradiction. In reality, the adversarial principle only makes sense when two or more parties put forward opposing claims before the judge (Kamto & Matringe, 2024, p. 919). In this case, the defense is silent, which undoubtedly calls into question the application of the principle of contradiction.

Under Senegalese law, the Constitutional Council "judges the regularity of national elections and referendum consultations and proclaims the results"[75]. To this end, it has broad powers in electoral matters. It has the power to carry out an in-depth investigation in this specific area. The law stipulates that "the Constitutional Council shall prescribe any investigative measures it deems necessary and

67 Paragraph 3 of Article 16 of the Organic Law on the Constitutional Council states that
68 Article 17: "The Constitutional Council may appoint deputy rapporteurs from among judges, teachers (...) to assist the Council."
69 Article 42 of the Constitutional Council's rules of procedure.
70 Paragraph 2 of article 47 of the organic law relating to the Constitutional Council of Côte d'Ivoire.
71 Article 85 of the rules of procedure of the Côte d'Ivoire Constitutional Council.
72 Paragraph 3 of the aforementioned article 47.
73 Decision no. CI-2022-EL-006/14-09/CC/SG of September 14, 2022, in which the petitioner raised the violation of the principle of neutrality and the integrity of the vote. The Council ruled that this plea was ill-founded in view of the insufficient evidence provided by the petitioner, who was contesting the election of a deputy.
74 Decision no. CI-2021-EL-026/08-02/CC/SG of February 08, 2021 BLE Sailly Felix v. Kouassi Kouadio.
75 Article 92 of the January 22, 2001 Constitution.

shall set the deadlines within which such measures must be carried out"[76]. In application of this text, the High Court called upon to rule on the allegations calling into question the regularity of the transmission of the minutes[77], used its investigative powers by gathering information from the authorized bodies.

In case where it was to review the lists for the legislative elections of February 2024 with regard to compliance with the absolute parity between men and women, which is a constitutional and legislative obligation, the Council pointed out that "it is clear from the examination of the file, and in particular from the document submitted, that the person nominated is a woman (...); it follows that the parity between men and women provided for in article L.149 is complied with"[78]. Senegalese judges are increasingly assuming their role as electoral regulators. This undoubtedly explains why the results were not contested. The power of inquiry is complemented by the existence of rules governing communication between the parties.

• Communication Rules for the Parties

Procedural rules provide for the presence and exchanges between the parties to enrich the debate and contribute to the search for constitutional truth. The Constitutional Court applies the adversarial principle to parties involved in electoral proceedings. The communication of arguments, also known as exchanges between the parties, is an essential aspect of the adversarial principle and promotes equality of arms. In other words, each party can present its case under conditions that do not place it at a disadvantage compared to the opposing party.

In a comparative study on the adversarial principle carried out by the Association des Cours Constitutionnelles ayant en Commun la Langue Française (ACCCLF), it emerges that communication between the parties can take place in writing if the proceedings are not adversarial, or orally if the proceedings are adversarial (ACCCLF, 2018). It is also possible to combine the two approaches. The adversarial principle does not necessarily mean oral debate. Equality of arms therefore enables the parties not only to present their respective cases before the judge, but also to do so according to procedures that guarantee a near-equality of means between the parties. However, its application varies considerably from country to country.

In Senegal, the communication of arguments is more limited. The Constitutional Council often rules on the basis of an essentially written procedure, with limited adversarial exchanges. In electoral and referendum matters, the law provides for the possibility of filing reply briefs when contesting results[79]. The relativity of the negation of the adversarial principle is limited to establishing the principle of the production of briefs to institutions, without guaranteeing the interested parties a right of access and response. Can a fair constitutional trial be achieved if the fundamental rules are not guaranteed? As Dominique Rousseau reminds us in an analysis of the constitutional trial and the application of the Question Prioritaire de Constitutionnalité in France, the fair trial obeys three fundamental rules: adversarial proceedings, publicity, orality and secrecy of deliberations (Rousseau, 2011).

It is evident that orality and publicity are not applied to the Senegalese constitutional court, where ordinary[80] hearings are held on camera, and pleadings are not yet received. The exchange of parties is only partially guaranteed in electoral disputes.

In Côte d'Ivoire, communication between the parties is widely accepted and applied. Based on paragraph 2 of article 38 of the internal regulations, rules of communication between the parties are established. According to this article, "the adversarial process consists of the exchange of written

76 Paragraph 4 of article 14 of the Organic Law on the Constitutional Council.
77 Constitutional Council of Senegal, decision 96/2007-decision 96/2007-cases no. 4/E/2007 and 5/E/2007,Ousmane Tanor Dieng and Abdoulaye Bathily, seeking the annulment of the minutes of the Commission nationale de recensement des votes et du 1er retour du scrutin présidentiel du 25 février 2007 (National Commission for the Enumeration of Votes and the 1st Return of the Presidential Election of February 25, 2007)
78 Constitutional Council of Senegal, Decision no. 13 /E/2024 of October 10, 2024.
79 These are the provisions of paragraph 4 of article 14 of the Organic Law on the Constitutional Council.
80 The organic law specifies that Constitutional Council hearings are not public, subject to article 37 and article 7 of the law governing the presidential oath.

documents and exhibits between the parties and possibly during the hearing debates"[81]. As a result, we need to clarify the adversarial principle, as well as the practical details of its implementation - particularly as regards communication between the parties. These exchanges can take both written and oral forms.

Participation in ordinary[82] hearings is guaranteed to the parties or their representatives, experts, and lawyers.

However, participation in the debates is restricted to "counsel for the parties, who may present brief oral observations"[83] with the authorization of the Chairman. Communication between the parties, as provided for by law and as practiced before the Board, is an opportunity to clearly set out the points raised. As is the case in other legal systems, lawyers participate in compliance with the rules of communication by producing file documents.

Furthermore, the right of access to pleadings and procedural documents granted to the claimant enhances the transparency of the proceedings. In electoral disputes, in particular when contesting results, the candidate declared the loser of the election submits a brief containing his or her arguments and supporting evidence. The winning candidate is then allowed to inspect the brief. He may respond with a statement of defense. The Board always gives the winning candidate the opportunity to respond to his opponent's grievances (Sanogo, 2024, p. 319). This approach encourages the application of contradiction. In addition to exchanging written documents, the parties may also provide evidence of their allegations, in accordance with the plaintiff's burden of proof rule. While contradiction is effective in electoral disputes, it is only timidly applied in disputes concerning standards.

A Timid Application of the Adversarial Principle in Standards Litigation

Due to the nature of the controls carried out, the adversarial principle in the control of legal norms is not widely applied. This weakness is put into perspective by its application in a posteriori control and by the spectral presence of the adversarial principle in *a priori* control.

• The Presence of Contradiction in *a posteriori* Control

The purpose of legal constitutionality control is to protect the constitutional order against any norms that do not comply with the fundamental text. This operation is only possible in the context of a trial as a framework in which the initiative and activity of the parties take place (Jean, 2010, p. 70). In standards litigation, there are many reasons why proceedings cannot be truly contradictory, but there are ways in which proceedings can take on certain aspects of contradiction (Kamto & Matringe, 2024, p. 918).

In Senegalese law, the procedure of the exception of unconstitutionality allows a certain application of the contradiction. Because of the concrete nature of this review, it is possible for the party having raised the objection to produce its defenses before the judge on the merits, which may be taken into account by the constitutional judge. The Senegalese judge demonstrated this in the case relating to the exception of unconstitutionality of article 344 of the Customs Code submitted by the Attorney General of the Supreme Court[84]. Indeed, after examining the case, the judge reminded the Court of Appeal of "the obligation to transmit to the Constitutional Council the exception raised,

81 Paragraph 2, article 38 of the Constitutional Council's rules of procedure.
82 The law provides for two types of hearing. Ordinary and formal hearings. Ordinary hearings are always held in camera.
83 The provisions of article 43 paragraph 2 clarify the participation of lawyers in debates.
84 Constitutional Council, decision n° 5 /C/2022 of September 28, 2022 the exception of unconstitutionality of article 344 of the Customs Code transmitted by the Attorney General of the Supreme Court within the framework of the case Public Ministry against Adama Bou Labeid and Alameer Mubarak Abu Jalil Abou Ghani.

which falls within its exclusive jurisdiction"[85]. In fact, in analyzing the facts and the procedure, the judge detected breaches of jurisdiction. This often raises the question of compliance with the principle of compulsory referral of preliminary questions by the trial judge. Le Conseil a toujours réaffirmé sa compétence exclusive pour contrôler la constitutionnalité des lois, face à un " pouvoir autoproclamé d'appréciation de la pertinence de la question de constitutionnalité par les autres ordres juridictionnels" (Diop, 2020, p. 84)[86].

Under Ivorian law, the adversarial principle is applied to the exception of unconstitutionality. Indeed, several decisions mention the involvement of lawyers in initiating proceedings and producing documents. By way of illustration, in the context of an objection of unconstitutionality raised, the court recalled the lawyer's involvement in the following terms:

> Considering that the examination of the file reveals that the exception of unconstitutionality was raised during the hearing of April 14, 2023, which was held before the criminal court of Man, which, having received the request, ordered a stay of proceedings and gave the applicant 15 days in which to refer the matter to the Constitutional Council, postponing the proceedings until May 2, 2023, for the lawyer to produce proof that the matter had been referred to the Constitutional Council, as shown by the attestation in the court record[87].

The judge confirmed this in his decision of May 11, 2023, on Mr. Doua Jean-Luc's petition for a declaration of unconstitutionality of article 354 of the former Penal Code and article 182 of law no. 2018-975 of December 27, 2018, on the Code of Penal Procedure. He describes the case in the following terms:

> Considering, however, that the fairness of the trial is in no way undermined by the right of the Public Prosecutor, a party to the criminal trial, to make submissions; on the contrary, it is clear from the elements of this case that the accused appeared publicly, assisted by his counsel, before a regularly constituted court, where the principle of adversarial proceedings and the rules of procedure were respected, hence the present referral[88].

This stance is a reminder of the importance of the adversarial principle, which gives claimants the opportunity to examine the arguments presented in opposition to their claim, and to produce observations in response, with the support of counsel and experts. It is therefore up to the court to organize the different phases of the trial. Violation of this rule is punishable by law.

In comparative law, in the KRCMAR v. Czech Republic judgment of March 3, 2000, the European Court of Human Rights condemned the Czech Republic for violating the principle of equality of arms, for failing to conduct an adversarial exchange and for failing to forward to the applicant documents produced during the investigation of the preliminary question examined by the Constitutional Court[89].

This position of the European Community jurisdiction is not far from that taken by the African Court of Human and Peoples' Rights (ACHPR) in its decision APDH c/ Côte d'Ivoire dated September 28, 2017 relating to the interpretation of Article 7 of the African Charter on Human Rights. The court concluded that the constitutional appeals were not appeals within the meaning of Article 7 of the

85 In this case, seven members of a ship's crew were charged with conspiracy to commit international drug trafficking. They applied to the Dakar High Court for provisional release, which rejected their request. They appealed to the Indictment Division of the Court of Appeal, which handed down a ruling in which it accepted the appeals, ordered their consolidation and rejected the objection of unconstitutionality. This rejection was not within its competence, and the Constitutional Court recalled this in the following terms: "the Chamber is obliged to transmit to the Constitutional Council the objection of unconstitutionality thus raised and to stay the proceedings".

86 See also decision no. 1-C 2019, April 25, 2019, l'entente communauté des agglomérations de Dakar et communauté des agglomérations de Rufisque (CADAK-CAR).

87 Decision no. ci-2023-001/dcc/11-05/cc/sg of May 11, 2023 concerning the request by Mr. Hien Sansan Kouadio to verify the conformity with the Constitution of article 354 of the former Ivorian penal code as well as articles 403 and 404 of law no. 2021-893 of December 21, 2021 on the penal code and 182 of law no. 2018-975 of December 27, 2018, on the penal procedure code.

88 Decision n° ci-2023-002/dcc/11-05/cc/sg of May 11, 2023, relative to the request of Mr. Doua Jean-Luc for a declaration of unconstitutionality of article 354 of the former penal code and article 182 of law n° 2018-975 of December 27, 2018 on the penal procedure code. In this decision, the applicant charged with rape raised the objection of unconstitutionality of article 354 of the former penal code. He also claimed that the rules of fair trial had been violated. The Conseil recalled that the law is to be understood as all norms in force and that the provisions raised were not contrary to the Constitution.

89 European Court of Human Rights, KRCMAR v. Czech Republic judgment of March 3, 2000. For more information, see Abadie (2000).

African Charter, as they did not have the characteristics of a fair trial[90]. In addition, the procedural communication established before the Ivorian Constitutional Council encourages balanced debate before a decision is taken.

On the other hand, the link between the existence of the adversarial principle and the quality of decisions deserves to be raised. Can the presence of an adversarial process guarantee the quality of decisions? A fundamental question that highlights the added value of contradiction in the judge's approach and decisions. In addition to this principle, motivation is essential to the judge's work[91]. The constitutional courts in the target countries apply the adversarial principle in *a posteriori* review in different ways. The Ivorian judge seems to be ahead of the game since his powers are based on both the organic law and the rules of procedure, which give him room for progress in taking into account the claims of the parties, in particular the litigant. However, the adversarial principle is still almost non-existent in *a priori* control.

• The Absence of Contradiction in *a priori* Control

The practice of the adversarial principle in preventive control is complex and often even non-existent, depending on the country and the jurisdiction. In an analysis of *Les singularités de la procédure devant le Conseil Constitutionnel* (1996, p. 537), Doyen Vedel highlighted the difficulties associated with the application of contradiction in the *a priori* constitutionality review of laws. The major difficulty raised is the nature of this litigation, which does not favor formalizing the contradiction. *A priori* control is preventive[92], objective[93] and abstract[94]. The result is that the constitutional review of laws carried out by the constitutional court in this way is an objective dispute[95] in which the case is made, not against a person, but against the law.

For the Conseil, therefore, it is not a question of settling a conflict between parties, but rather of settling a debate between the law and the Constitution, or a debate between the legislator and the institution responsible for reviewing constitutionality (Abadie, 2000, p. 673). By its very nature, the constitutional process is not conceived as a jurisdictional procedure, but rather as a legislative one. The referral does not initiate litigation, but triggers a procedure that forms part of the law-making process (Vedel, 1996, pp. 59-60, cited by Fare, 2020), with a view to reducing the period of uncertainty surrounding laws passed by the legislature.

How can contradiction be applied in such a trial? The principle of adversarial proceedings in the strict sense implies that claims are often opposed before a judge. In fact, because of the specific nature of this control, the Constituents and organic legislators often leave no room for contradiction. The list of laws subject to the control of persons empowered to make referrals shows from the outset that the aim is to protect the supremacy of the Constitution (Diakhaté, 2021, p. 197).

In Côte d'Ivoire, the notion of party is recognized by the texts within the framework of the constitutional trial, where they have the possibility of participating in the debates[96]. The law is silent on the opportunity to file briefs in this particular review. In Senegal, the notion of parties is absent from the texts. The legislator does not refer to the parties, but rather to the authorities constitutionally empowered to intervene in this procedure. It might be possible to consider these parties as "passive" parties to the process, since *a priori* control is carried out in a non-adversarial manner, without any considerable input from the key players in the decision-making process.

The nature of *a priori* control is preventive and objective: "There are neither subjective rights in question nor parties" (Fare, 2020, p. 267) in the sense of plaintiff-defendant, but rather the constituent-legislator couple. The absence and/or silence of the parties are unfavorable to any idea

90 African Court of Human and Peoples' Rights, judgment of November 18, 2016, Actions pour la protection des droits de l'homme (APDH) v./Republique de Côte d'Ivoire, available at https://juricaf.org/.
91 See Sobzé (2020, pp. 95-144).
92 Preventive control is exercised before a law is promulgated, to protect the constitutional order from texts that do not comply with the Constitution.
93 The objective nature of this control is linked to the fact that it does not concern a subjective right.
94 It concerns the conformity of the law with the standards that make up the constitutional bloc.
95 The objective nature of this litigation is mitigated by certain jurisdictions, which take on subjective litigation based on the alleged violation of subjective rights. Benin's Constitutional Court is a case in point.
96 Paragraph 2 of article 36 stipulates that "only the parties, their representatives and experts shall take part in the debates at ordinary hearings". Law n° 2022-222 of March 25, 2025 determining the organization and functioning of the Constitutional Council.

of adversarial proceedings in a constitutional trial. If the parties are accepted in the *a posteriori* control, their presence is questioned in the *a priori* control. This is an opportune moment to recall a doctrinal debate on the existence of parties in constitutional proceedings.

The thesis of the absence of parties to the constitutional trial is supported by Dean Vedel. In defense of his position, he opines that "the government is not a party or intervener" and that "the term that would better do justice to its function is that of interlocutor" (Vedel, 1996, p. 272, quoted by Fare, 2020). He had refuted the idea of a "party" before the Constitutional Council, holding that the government could not constitute a party. In the same vein, other authors (Schrameck, 1995; 2008) have refused to grant party status to institutional players involved in the procedure. This position, while justified, is debated in procedural law, where a trilogy appears: litigation-judge-party (Rousseau, 2008, p. 51).

In any case, the contradictory principle, understood as the possibility of discussing one's arguments, is not operative in this particular control. However, the purpose of this exercise can be achieved through techniques adapted to the legislative procedure, if we bear in mind that for many Constituents, the initiative for legislation is shared between the executive and legislative branches. In the absence of a proper adversarial process, it would be fortunate to institute it as part of the exchanges between parliament and the executive to ensure effective preventive control.

Conclusion

Constitutional law has undergone profound changes in constitutional theory and constitutional litigation. We are gradually witnessing "a processualization of constitutional litigation" (Djogbénou, 2020, p. 195), the corollary of which is the introduction of procedural rules designed to guarantee a fair trial. In the light of the foregoing analyses, it is clear that the principle of adversarial proceedings before the Constitutional Court, once regarded as a kind of abuse of language or a relic of the past, has evolved in the review of the constitutionality of laws.

Legislation in the countries studied has organized this differently. In Côte d'Ivoire, the adversarial nature of proceedings before the courts has been enshrined in a variety of regulations. The Ivorian legislator organizes the adversarial process according to the nature of the control exercised. In Senegal, the procedure is still non-adversarial, with a slight attenuation in the context of the exception of unconstitutionality. However, there are similarities between these countries in terms of the procedural rules governing the adversarial process, particularly in terms of referral and deadlines.

The acceptance of this fundamental principle of procedural law, albeit variable, is unquestionable. In practice, it is more present in electoral disputes where subjective rights are at stake. The adversarial principle is also present in the review of the exception of unconstitutionality, where the judge seems to carry out a thorough investigation and receives the observations of the parties. In *a priori* control, contradiction is obstructed, hence the need to adapt or reorganize this principle for this specific type of control.

It also emerges that there is room for improvement in the application of the adversarial principle to constitutional proceedings. Procedural rules guarantee qualitative jurisprudence. Just as the existence of qualitative and quantitative jurisprudence can put the adversarial principle to the test. Furthermore, the use of the adversarial principle not only promotes fairness in the trial, but is also a powerful means of legitimizing the judge's decisions. Consequently, the work of constitutional judges must be geared toward consolidating the contribution of adversarial proceedings, defining their contours in practice, and bringing them to life in order to meet the challenges of a constitutional justice system that contributes to the consolidation of the rule of law.

This dynamic will only be possible if legislators and judges from all legal systems work together. This reinforcement of jurisdiction will certainly make the adversarial principle a procedural imperative. The new lease of life for constitutional justice in West Africa will have to be based on clearly established procedural rules that are sufficiently rooted in court practices to establish the right to a judge, the right to a fair trial, in a logic that will save the tried and tested constitutional order.

Bibliography

Abadie, G. (2000). *Principe du contradictoire et «procès constitutionnel»*. Communication présentée au 2e Congrès de l'Association des Cours Constitutionnelles ayant en partage l'usage du Français (ACCPUF), Libreville, Gabon, 13–16 septembre 2000.

Aïvo, F. J. (2012). La crise de la normativité de la Constitution en Afrique. *Revue de Droit Public*, (1), 145.

Aïvo, F. J. (Dir.). (2014). *La Constitution béninoise du 11 décembre 1990 : un modèle pour l'Afrique. Mélanges à l'honneur de Maurice Ahanhanzo Glélé*. L'Harmattan.

Aïvo, F. J. (2019). Le président de juridiction constitutionnelle. Portrait négro-africain. *Revue de droit public*, (3), pp. 795-796.

Akerekoro, H. (2013). Le procès constitutionnel au Bénin. *Annuaire Béninois de Justice Constitutionnelle*, I, 59–94. PUB.

Association des Cours Constitutionnelles ayant en Commun la Langue Française (ACCCLF). (2018, novembre). *L'organisation du contradictoire* (Bulletin n°12).

Baldé, S. (2011). *La convergence des modèles constitutionnels : étude de cas en Afrique subsaharienne*. Éditions Publibook.

Bassonga Khiessie, Q. (2021). Le contradictoire devant la Cour africaine des droits de l'homme et des peuples. *Annuaire africain des droits de l'homme*, 51-73.

Baud, M. (2021). Le principe du contradictoire : vertus et limites à la lumière du droit comparé entre la France et les États-Unis. *Archives de politique criminelle*, *43*(1), 70.

Boudou, G. (2014). Autopsie de la décision du Conseil constitutionnel du 16 juillet 1971 sur la liberté d'association. *Revue française de droit constitutionnel*, (97), pp. 5-120.

Cabanis, A. (2017). Les cours et les conseils constitutionnels, modernes régulateurs de la nouvelle gouvernance en Afrique ? In *Mélanges Francis-W. Wodié* (pp. 95-110). Presses universitaires de Toulouse.

Cabrillac, R. (2022). *Dictionnaire du vocabulaire juridique* (14e éd.). Lexis Nexis.

Carcassonne, G. (1994). La stratégie de ceux qui saisissent. Vingt ans de saisine parlementaire du Conseil constitutionnel. *Annuaire français de droit constitutionnel*, 50.

Conseil constitutionnel. (1989, 29 décembre). *Décision n° 89-268 DC, Loi de finances pour 1990*. Recueil, p. 110.

Conseil d'État. (2009, 31 juillet). *Association Aides* (n° 298348).

Cornu, G. (2014). *Vocabulaire juridique* (10e éd.). PUF.

Coulibaly, A. L. (2006). *Le Sénégal, Affaire Me Séye, un meurtre sur commande*. L'Harmattan.

Diakhaté, M. (2021). *La Constitution du Sénégal : la lettre, le politique et le juge*. L'Harmattan.

Diop, A. Kh. (2020). La particularité de l'exception d'inconstitutionnalité, une analyse à la lumière du contentieux de l'exception d'inconstitutionnalité en Afrique francophone. *Annales Africaines*, *2*(13), 61-94.

Djogbénou, J. (2020). Les parties dans le procès constitutionnel. In *Justice et intégration : Mélanges à l'honneur du professeur Ndiaw Diouf* (pp. 185-202). CREDIJ.

Doumbia, S. (2013, février). Le Conseil constitutionnel ivoirien, un juge électoral entre contraintes politiques et exigences constitutionnelles : essai d'analyse de la décision n°CI-2011-EP-036/04/CC/SG du 04 mai 2011 portant proclamation de Monsieur Alassane Ouattara en qualité de Président de la République de Côte d'Ivoire. *Afrilex*. https://afrilex.u-bordeaux.fr/2013/02/23/

Duhamel, O., & Mény, Y. (Eds.). (1992). *Dictionnaire constitutionnel*. PUF.

Fall, I. M. (2008). *Les décisions et avis du Conseil constitutionnel du Sénégal*. CREDILA.

Fall, I. M. (2017). La réforme constitutionnelle de mars 2016 au Sénégal : un hommage à l'œuvre du Professeur Kanté. In I. M. Fall, & A. Sall, (Dir.), *Actualités du droit public et de la science politique en Afrique. Mélanges en l'honneur de Pr Babacar Kanté* (p. 155). L'Harmattan.

Fare, G. (2020). *La contradiction dans le contrôle de constitutionnalité des lois* (Thèse de doctorat, Université de Poitiers).

Favoreu, L. (1986). *Les cours constitutionnelles* (Coll. « Que sais-je ? »). PUF.

Gadji, A. (2017). L'ONU et la crise ivoirienne. In *Mélanges dédiés au Doyen Francis V. Wodié* (pp. 195-230). Presses universitaires de Toulouse.

Gourdou, J., Lecucq, O., & Madec, J. Y. (2010). *Le principe du contradictoire dans le procès administratif*. L'Harmattan.

Holo, T. (2009). Émergence de la justice constitutionnelle. *Pouvoirs*, (129), pp. 101–114. Le Seuil.

Holo, T. (2025). Avant-propos. In S. N. Tall, *Droit du contentieux constitutionnel dans les États d'Afrique subsaharienne francophone : Bénin, Burkina Faso, Cameroun, Congo, Côte d'Ivoire, Gabon, Guinée, Madagascar, Mali, Niger, Sénégal et Togo*. L'Harmattan.

Jean, P. (2010). *Le procès constitutionnel*. LGDJ.

Jeuland, E. (2022). *Droit processuel général* (5e éd., 936 p.). LGDJ.

Kamall, M. (2018). *Le Conseil constitutionnel et le temps* (Thèse de doctorat, Université de Montpellier).

Kamto, M., & Matringe, J. (2024). *Droit constitutionnel des États africains*. Pédone.

Kante, B. (2008). Les juridictions constitutionnelles et la régulation du système politique. In *Constitutions et pouvoirs. Mélanges en l'honneur de J. Gicquel* (p. 267). Montchrestien.

Kelsen, H. (1928). La garantie juridictionnelle de la Constitution : la justice constitutionnelle. *Revue du droit public*, *45*, 197–257.

Kelsen, H. (2006). Qui doit être le gardien de la Constitution ? Michel Houdiard Éditeur, 88-90.

Khiessie, Q. B. (2021). Le contradictoire devant la Cour africaine des droits de l'homme et des peuples. *Annuaire africain des droits de l'homme*, *2021*, 51–73.

Kokoroko, D. (2009). Les élections disputées : réussites et échecs. *Pouvoir*, (2), pp. 115-125.

Kpri, K. K. (2018). *Le Conseil constitutionnel ivoirien et la suprématie de la Constitution : étude à la lumière des décisions et avis* (Thèse, Université Bourgogne Franche-Comté).

Lath, Y. S. (2015). L'évolution des modalités du contrôle de constitutionnalité des lois dans les États d'Afrique francophone. In O. Narey (Dir.), *La justice constitutionnelle : Actes du colloque international de l'ANDC, Niamey 2015* (pp. 145–179).

Le règlement intérieur n° 001/2023 /CC/SG du 17 Janvier 2023 du Conseil constitutionnel.

Lecucq, O. (2010). Réflexion générale sur le respect du contradictoire dans les procédures d'urgence. In J. Gourou, O. Lecucq, & J.-Y. Madec (Eds.), *Le principe du contradictoire dans le procès administratif* (pp. 62–…). L'Harmattan.

Loi n °2022 -09 Juin 2022 portant loi organique sur le Conseil constitutionnel.

Loi organique 2016-23 du 14 juillet 2016 relative au Conseil Constitutionnel de la République du Sénégal, J.O.6946, pp. 927 à 930.

Loi organique 2022-222 du 25 Mars 2022 déterminant l'organisation et le fonctionnement du Conseil Constitutionnel de la République de Côte d'Ivoire.

Mascelet, J.-C. (2001). Contentieux électoral. In P. Perrineau, & D. Reynié, (Dir.), *Dictionnaire de vote*. PUF.

Massina, P. (2017). Le juge constitutionnel africain francophone entre politique et droit. *Revue française de droit constitutionnel*, (111), 641.

Mborantsuo, M.-M. (2007). *La contribution des cours constitutionnelles à l'État de droit en Afrique*. Economica.

Mede, N. (2008). La fonction de régulation des juridictions constitutionnelles en Afrique francophone. *Annuaire international de justice constitutionnelle*, 23-2007.

Meledje, D. F. (2009). Le contentieux électoral en Afrique. *Pouvoir*, (2).

Montesquieu. (1961). *De l'esprit des lois* (Tome IV, Livre XXIX, chap. I, p. 125). Paris : Société Les Belles Lettres.

Moutulsky, H. (1961). Le droit naturel dans la pratique jurisprudentielle : le respect des droits de la défense en procédure civile. In *Mélanges en l'honneur de Paul Roubier* (Tome II, n° 276, pp. 175–200). Sirey.

Narey, O. (2022). La saisine du juge constitutionnel. In I. M. Fall (Dir.), *Théorie et contentieux constitutionnel en Afrique : Mélanges en l'honneur du Professeur El Hadji Mbodji*. L'Harmattan.

Narey, O. (Dir.). (2015). *La justice constitutionnelle. Actes du colloque international de l'ANDC*. L'Harmattan.

Ndiaye, C. M. (2025). *Comprendre la fonction de régulation électorale du Conseil constitutionnel du Sénégal : Chronique jurisprudentielle des élections présidentielles du 24 mars 2024 et législatives anticipées du 17 novembre 2024*. L'Harmattan.

Ndiaye, I. Y. (2014). Le juge constitutionnel, un juge spécial. *Bulletin de l'ACCPUF*, (10), pp. 49–60.

Ndiaye, I. Y. (2021a). Présentation de la loi organique sur le Conseil constitutionnel. In A. A. D. Kébé, B. Ba & S. A. Ndiaye (Dirs.), *Les textes fondamentaux de la République du Sénégal* (p. 187). L'Harmattan.

Ndiaye, I. Y. (2021b). L'accès à la justice constitutionnelle au Sénégal. In N. D. Diouf (Dir.), *Le Conseil constitutionnel sénégalais dans le contexte d'intégration régionale : Passé, présent, devenir*. L'Harmattan.

Niang, Y. (2021, mars). *Les fonctions du juge constitutionnel africain en matière électorale*. Afrilex.

Nonnou, G. E. (2020). Les tiers et l'office du juge constitutionnel. In *L'amphithéâtre et le prétoire au service des droits de l'homme et de la démocratie. Mélanges en l'honneur du Président Robert Dossou* (pp. 304–326). L'Harmattan.

Renoux, T. (1990). L'exception, telle est la question. *Revue française de droit constitutionnel*, (4).

Rousseau, D. (2008). *Droit du contentieux constitutionnel* (8e éd.). Montchrestien/Lextenso.

Rousseau, D. (2011). Le procès constitutionnel. *Pouvoirs*, *137*(2), 47-55.

Sakho, P. A. (2018, novembre). *L'exemple du Conseil constitutionnel du Sénégal*. In ACCPUF, *L'organisation du contradictoire* (Bulletin n° 12).

Sanogo, M. (2024). La preuve devant le conseil constitutionnel ivoirien statuant en matière électorale. *Revue RAMRES*, *3*(1), 310–343.

Schoettl, J.-E. (2008). Jusqu'où formaliser la procédure suivie devant le Conseil constitutionnel ? In *Mélanges en l'honneur de Jean Gicquel, Constitutions et pouvoirs* (pp. 537–543).

Schrameck, O. (1995). Les aspects procéduraux des saisines. In J.-É. Schoettl (Dir.), *Vingt ans de saisine parlementaire du Conseil constitutionnel* (pp. 81 et suiv.). Paris : Economica.

Schrameck, O. (2008). Jusqu'où formaliser la procédure suivie devant le Conseil constitutionnel ? In *Mélanges en l'honneur de Jean Gicquel : Constitutions et pouvoirs* (pp. 537–543). Paris : Montchrestien.

Sobzé, S. F. (2020, décembre). L'obligation de motivation des décisions des juridictions constitutionnelles en Afrique. *Annales Africaines*, *2*(13), 95–144.

Soma, A. (2014). Le statut du juge constitutionnel en Afrique. In F. J. Aivo (Coord.), *La Constitution béninoise du 11 décembre 1990 : Un modèle pour l'Afrique. Mélanges à l'honneur de Maurice Ahanhanzo Glélé* (p. 451). L'Harmattan.

Tall, S. N. (2025). *Droit du contentieux constitutionnel dans les États d'Afrique subsaharienne francophone*. L'Harmattan.

Vedel, G. (1996). Réflexions sur les singularités de la procédure devant le Conseil constitutionnel. In *Nouveaux juges, nouveaux pouvoirs. Mélanges en l'honneur de Michel Perrot*. Dalloz.

Wodié, F. (2013). Le Conseil constitutionnel de Côte d'Ivoire. *Les nouveaux cahiers du Conseil constitutionnel*, (40), 140.

© RAW Material Company, 2025 – Photographie issue des archives visuelles de l’institution. Tous droits réservés.

Terre-Mère : trace discursive d'une émancipation écologique au Nord et au Sud ?

Karine Collette
Professeure agrégée, linguiste
Université Sherbrooke, Canada
Karine.Collette@usherbrooke.ca

Ibrahima Ba
Enseignant-chercheur, linguiste
Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal
ibrahima107.ba@ucad.edu.sn

How to cite this paper:
Collette, K., & Ba, I. (2025). Terre-Mère : trace discursive d'une émancipation écologique au Nord et au Sud ?. *Global Africa*, (10), pp. 308-320.
https://doi.org/10.57832/t0t5-bj29

Received: July 13 2024
Accepted: May 4 2025
Published: June 20, 2025

© 2025 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Résumé

À son paroxysme, le système occidental, basé sur une économie décomplexée, orchestrée par la technique et les injonctions pragmatiques d'efficience et de rentabilité, rompt avec les assises socioculturelles d'un humanisme, au moins théorique, enclin à soutenir une culture du vivant. Face à cet anéantissement culturel et écologique, des discours attribués à l'autochtonie et ceux de la pensée décoloniale semblent converger par un décentrement ou un détachement épistémique, et nourrir de concert l'émergence ou la ré-émergence de notions faisant office de résistance politique et discursive, voire de *bougés*, ici envisagés comme traces de réappropriation socioculturelle voire sociopolitique d'un sentiment écologique. Nous questionnons cette dynamique à partir du concept de Terre-Mère, envisagé dans une perspective anthropo-discursive essentiellement soutenue par les concepts de la théorie du discours social, et illustrant certaines variations et contiguïtés Nord-Sud.

Mots-clés

Terre-Mère, Afrique-Mère, décolonialité, approche anthropo-discursive, écologie, discours social

Introduction

Par le retour à l'écriture dans sa langue maternelle, l'écrivain kenyan Ngugi Wa Thiong'o (2011 [1986]) s'émancipe de l'emprise cognitive imposée par la culture coloniale. Il montre que la langue, le langage de nos origines, agit comme vecteur de réappropriation de notre culture, comme espace de

décolonisation de l'esprit et donc d'expression possible de notre rapport authentique au vivant, à la terre où nous habitons. C'est dans la langue que s'intègrent les arguments d'une pensée frontalière[1] culturelle et politique avec une vision décoloniale.

À l'image de l'écrivain, nous entendrons par « décolonisation des esprits », les traces perceptibles en acte et spécifiquement ancrées en discours, qui permettent et marquent l'émancipation de la pensée au regard des idéologies exercées contre une vision écologique du vivant, et culturellement exprimée.

De fait, les idéologies coercitives en question (capitalisme et néolibéralisme) se sont imposées par la destruction des

> (...) rapports sociaux indigènes et [d] les formes d'organisations sociales et culturelles qu'ils [les peuples colonisés] avaient engendrées. Ceux-ci et celles-ci sont, malgré une grande diversité de formes, centrés sur une logique communautaire agraire, pastorale ou encore forestière, dans laquelle prédomine la propriété collective du groupe familial et/ou de la tribu et/ou du clan, etc. Le critère central des choix sociaux est la reproduction du groupe, avec en conséquence une logique d'autosuffisance alimentaire et une cohérence avec les équilibres de l'écosystème naturel. C'est la nécessité de détruire entièrement cette réalité précoloniale, pour permettre la généralisation des rapports capitalistes, qui explique la violence coloniale. (Bouamama, 2019, p. 8)

Nous emprunterons à Felwine Sarr (2016) la notion d'extraversion[2] par laquelle il décrit la situation économique et culturelle des pays colonisés, et nous l'étendrons aux cultures économiques des pays occidentaux, lesquelles ne représentent pas, à notre sens, un système moins « extraversé » des conditions socio-culturelles de leur épistémè[3]. En effet, le capitalisme et le néolibéralisme, en tant que machines de production bâties sur une logique nihiliste et décomplexée, rompent avec les assises socio-culturelles d'un humanisme, au moins théorique, n'en retiennent que le caractère techno-scientifique ayant accouché des injonctions pragmatiques d'efficience et de rentabilité, et produisent *in fine* les conditions idéologiques de notre extinction. Les maux des pays colonisateurs atteignent désormais des sommets malgré leurs positions économiques, matérielles et politiques historiquement considérées comme enviables : le constat de la baisse de l'espérance de vie, des écarts de richesse qui se creusent, la dégradation de l'environnement, du tissu social, le surendettement, la destruction des biens communs, l'explosion des maladies mentales, les épidémies, les guerres… laissent entrevoir que les systèmes socio-économiques des dominants nuisent à une part grandissante de leur population, et que nous ne savons même plus ramener l'ordre démocratique nécessaire au débat sur les priorités du vivant dans nos contextes dits de crises, à répétition.

L'impérialisme économique a arraché aux pays colonisés par le capitalisme leurs capacités à entretenir leurs traditions, leurs appartenances sociales, leurs modes anciens de gouvernance et de protection contre une vision à sens unique qui piétine en même temps les frontières physiques des territoires culturels. Pour Bruno Latour, « être moderne, par définition, c'est projeter partout sur les autres le conflit du Local contre le Global, de l'archaïque contre le futur, dont les modernes, cela va de soi, n'ont que faire » (2017, p. 42). Ainsi, le lieu d'atterrissage (c'est-à-dire l'orientation politique) serait représenté par « l'attracteur terrestre », considérant la terre, comme un acteur à part entière de la réflexion politique, où les « luttes de classes sociales », désormais « luttes géo-sociales » ont besoin de redéfinir leurs intérêts communs. Cette vision politique questionne la survie des écosystèmes écologiques et des cultures dans un cadre global soumis à l'influence du capitalisme qui dirige le monde par une obsession développementiste fondée sur des hégémonies communicationnelle

1 « La pensée frontalière est une manière d'être, de penser et de faire de la société politique globale. » (Mignolo, 2015, p. 190). « La pensée frontalière […] n'implique pas une négation de la modernité/colonialité qui, somme toute, ne peut qu'être constatée ; au contraire, elle assume la modernité/colonialité, mais se positionne depuis la différence coloniale pour la critiquer. En d'autres termes, elle cherche à montrer l'existence de différents modes de pensées, de différentes épistémologies, qui peuvent coexister dans un même espace et dans un même sujet, et, du même coup, à critiquer et désarticuler le discours hégémonique universalisant occidental. » (Beauclair, 2016, p. 30).

2 L'extraversion est une aliénation résultant d'une imitation servile de modèles politiques élaborés selon des impératifs qui ne tiennent nullement compte des cultures locales (Voir Sarr, 2016, p. 131).

3 Par épistémè, Foucault désigne en réalité un ensemble de rapports liant différents types de discours et correspondant à une époque historique donnée : « Ce sont tous ces phénomènes de rapports entre les sciences ou entre les différents discours scientifiques qui constituent ce que j'appelle épistémè d'une époque » (Revel, 2008, p. 45).

(Dean, 2009), attentionnelle (Citton, 2014), mentale (Franck, 2013), cybernétique (Ouellet, 2009) et de surveillance (Zuboff, 2022). Ces hégémonies de la standardisation du monde déconstruisent les spécificités sociopolitiques, économiques et culturelles des pays colonisés par le capitalisme, et les poussent à penser en termes de différence, d'infériorité et de supériorité dans une langue étrangère qui assimile et aliène. Des thèses contre l'impérialisme cognitif eurocentrique ont été développées comme la géopolitique de la connaissance et l'inscription de lieux d'énonciation différents (Mignolo, 2001). Ces tendances se multiplient dans les pays colonisés, tout comme on se familiarise au Nord à la mobilisation face à l'urgence sociale et climatique ainsi qu'avec des modes de vie alternatifs (du moins du point de vue de l'information circulant et d'expériences communautaires).

Nous posons donc que les luttes au Nord et au Sud, qui défendent une représentation holistique du vivant, à savoir une écologie politique culturellement ancrée, se heurtent à une emprise idéologique diffuse, sous les formes palpables du capitalisme et/ou du néolibéralisme, et qu'ainsi, nos dynamiques d'oppositions ou de résistances discursives mériteraient d'être observées de concert afin de mieux documenter l'actualisation géo-sociale des luttes contre le capitalisme et ses dérives.

Pour ce faire, nous adoptons une disposition anthropo-discursive, à l'écoute de saillances et de (ré) émergences d'éléments discursifs marqués par leurs raisonnances (raisonnements, gnoséologies[4]) et résonances aux discours du vivant : des formes interdiscursives[5], des idéologèmes[6], des composantes doxiques, des styles, des topiques, des univers de discours potentiellement déjà relevés dans des pratiques et rituels documentés par l'ethnographie et permettant de considérer des bougés[7] (Angenot, 2006) dans le discours dominant ; des traces discursives présentées ou interprétées comme des signes de réappropriation socioculturelle voire sociopolitique d'un sentiment écologique.

Ainsi, nous illustrerons la saillance discursive Terre-Mère qui, en Afrique et au Québec, manifeste la reprise, en territoire discursif, d'une perspective endogène d'écologie politique au sens large (touchant les domaines de la santé, de l'environnement, la spiritualité, la socialité). Ses traces soutiennent à nos yeux un double rapport, de dissociation au regard de l'idéologie dominante d'une part, et d'association à des sources culturellement légitimées (autochtones ou étrangères) d'autre part. D'un côté, la dissociation implicite ou explicite de l'idéologie capitaliste et néolibérale dominante, notamment par le détachement épistémique opéré par le mouvement décolonial ou par l'évocation d'intentions, d'objectifs, de valeurs et de manières de faire et de voir le monde, radicalement distincts, voire opposés aux logiques capitalistes et néolibérales ; d'un autre côté, le retissage historique et social au local, aux cultures ethniques ou autochtones.

4 « (…) un ensemble de règles fondamentales qui décident de la fonction cognitive des discours, qui modèlent les discours comme opérations cognitives. Cette gnoséologie correspond aux manières dont le « monde » peut être schématisé sur un support langagier (manières dont le fond est la « logique naturelle »), ces schématisations formant la précondition des jugements (de valeur, de choix). Cette gnoséologie que nous posons comme un fait de discours, indissociable de la topique, correspond à ce qui s'est appelé parfois les « structures mentales » de telle classe ou de telle époque, ou encore de façon plus floue des « pensées » (pensée sauvage, pensée animiste, pensée mythico-analogique…). » (Angenot, 2006, p. 68)

5 « Je retiens toutefois de Bakhtine l'idée d'une interaction généralisée, d'une interdiscursivité globale. Les ensembles individués, les genres et les discours ne forment pas des complexes imperméables les uns aux autres. Les énoncés ne sont pas à traiter comme des monades, mais comme des « maillons » de chaînes dialogiques ; ils ne se suffisent pas à eux-mêmes, ils sont les reflets les uns des autres, ils sont pleins d'échos et de rappels, pénétrés des visions du monde, tendances et théories de l'époque. » (Angenot, 2006, p. 16).

6 « J'ai rebricolé dans cette perspective les notions d'intertextualité (comme circulation et transformation d'idéologèmes, de petites unités signifiantes dotées d'acceptabilité diffuse dans une doxa donnée) et d'interdiscursivité (comme interaction et influences réciproques des axiomatiques de discours). Ces notions appellent la recherche de règles ou de tendances, elles-mêmes aucunement universelles, mais susceptibles d'identifier un état donné du discours social. Elles invitent à voir comment, par exemple, certains idéologèmes prédominants en un moment donné reçoivent leur acceptabilité d'une grande capacité de mutation et de relance passant de la presse d'actualité au roman, au discours médical ou scientifique, à l'essai de « philosophie sociale » etc. » (Angenot, 2006, p. 17).

7 « Dans le discours social, il y a aussi à percevoir (en un second temps si vous voulez) du « bougé », de l'aporétique, des déstabilisations, des incompatibilités superficielles ou bien plus radicales. Autrement dit, la contemporanéité des discours sociaux doit être perçue comme une réalité confuse et partiellement hétérogène, où s'inscrit l'histoire même des discours particuliers, leur relative autonomie, leurs traditions propres et leur rythme d'évolution. » (Angenot, 2006, p. 92).

La décolonialité pensée par des Africains : du détachement épistémique à l'Afrotopos

Le concept de décolonialité est officiellement né avec la conférence de Bandung en 1955. À partir de cette date, vingt-neuf pays africains et asiatiques se liguent pour se libérer du capitalisme et du communisme, mais des écrivains engagés, comme Frantz Fanon (1952 ; 1961) et Stanislas Spero Adotevi (1972) avaient préparé le terrain pour libérer le nègre du complexe d'infériorité à l'égard du blanc, tout en fustigeant l'injustice que représente la colonisation.

Frantz Fanon, dans *Peau noire masques blancs* (1952) et *Les Damnés de la terre* (1961), développe même une épistémologie frontalière, la sociogenèse[8] d'un être qui existe où il pense, dans un environnement pluriversel, qui fixe une politique de la connaissance ancrée dans le corps et les histoires locales (Mignolo, 2015). Fanon lutte contre l'aliénation et le racisme en appelant les peuples noirs (haïtiens, martiniquais…) à la valorisation de leur ethnie et de leur culture. Stanislas Spero Adotevi (1972), dans la même veine, appelle à une rupture avec le capitalisme et le néocolonialisme.

Ngugi Wa Thiong'o (2011 [1986]), conçoit la décolonialité de la pensée nègre comme une lutte contre l'impérialisme cognitif de l'Occident qui, en vulgarisant sa langue, impose son idéologie culturelle, économique et politique. Pour lui, « contrôler la culture d'un peuple, c'est contrôler la représentation qu'il se fait de lui-même et de son rapport aux autres » (1986, p. 38). Inversement, il définit la décolonialité comme une déprise de l'assimilation face à l'interdit de la race, de la langue, et face à la supériorité. Comme Wa Thiongo d'ailleurs, Enrique Dussel (1999) perçoit dans la décolonialité une émancipation intellectuelle qui s'oppose à l'impérialisme cognitif eurocentrique. Mignolo (2015) définit cette émancipation intellectuelle comme un détachement épistémique[9] ou la qualifie de désobéissance épistémique.

Cette nouvelle génération de penseurs africains décoloniaux va s'imposer vers les années 1990, offrant une vision plus ouverte et plus reluisante de l'Afrique. Achille Mbembé (2005), Felwine Sarr (2015), Alain Mabanckou (2017) s'attellent à construire l'Afrique comme le continent où se joue le devenir du monde par la culture, l'économie et l'écologie. Pour Achille Mbembe (2005), la décolonialité doit être perçue sous l'angle de l'*afropolitanisme* : une sensibilité culturelle, historique et esthétique qui vient de l'ici et de l'ailleurs, la présence dans l'ici et vice-versa. Mbembé s'oriente vers une vision écologique du vivant et du terrestre. Felwine Sarr (2016) « déthéorise » et « rethéorise » la décolonialité comme une utopie africaine qui augure un monde où le vivant et le terrestre s'échappent de l'apocalypse. Il nomme « afrotopos » cette utopie du monde envisagée par des possibles plus vastes que ne le laisse entrevoir le réel. *L'afrotopia* est une « utopie active [qui] se donne pour tâche de débusquer dans le réel africain les vastes espaces du possible et de les féconder » (Boukari-Yabara, 2016, p. 150). À l'instar de Dussel (1999), Felwine Sarr (2015) développe la thèse de l'interaction économique et culturelle, où les fondements culturels des choix économiques sont essentiels pour apprécier la « valeur » des choses. Les ressources permettant de reconstruire la vérité à travers et par les territoires colonisés passent par la reconstruction des traces de la décolonialité à travers l'oralité des traditions africaines qui touchent aux problèmes de l'heure comme l'écologie, la santé, l'économie, l'éducation, la religion, le patrimoine culturel exproprié.

8 La sociogenèse est un concept introduit par Frantz Fanon qui incorpore tout : la déprise, la pensée frontalière et la désobéissance épistémologique ; la déliaison des options phylogénétiques et ontogénétiques, la dichotomie de la pensée territoriale et moderne […] La sociogenèse est contemporaine à la conscience d'être « nègre », non en raison de sa couleur de peau, mais de l'imaginaire raciste du monde colonial moderne (Mignolo, 2015, p. 186).

9 La pensée frontalière est à la base de la désoccidentalisation et de la décolonisation (Mignolo, 2015, p. 189). La pensée frontalière, comme il a été évoqué, n'implique pas une négation de la modernité/colonialité qui, somme toute, ne peut qu'être constatée ; au contraire, la pensée frontalière assume la modernité/colonialité, mais se positionne depuis la différence coloniale pour la critiquer. En d'autres termes, elle cherche à montrer l'existence de différents modes de pensées, de différentes épistémologies qui peuvent coexister dans un même espace et dans un même sujet, et, du même coup, à critiquer et désarticuler le discours hégémonique universalisant occidental (Beauclair, 2016, p. 37).

La Terre-Mère, une saillance du contre-discours écologiste aux résonances autochtones

Tout comme l'Afrotopos guide la réhabilitation des fondements culturels africains, nous observons la notion de Terre-Mère comme une topique autochtone réémergente en occident, un symbole discursif d'une rupture épistémique à l'œuvre ou du moins une trace de concurrence discursive (Collette, 2007) engagée contre une idéologie rompue au fétichisme du matériel. Elle apparaît également comme trace d'un *bougé* discursif inscrit dans une quête de spiritualité tournée vers des croyances et des pratiques à connotations primitives.

> Pour l'Amérindien, la première mère, c'est la Terre. Procréatrice de la vie, source de toutes les formes de vie, la Terre-Mère incarne la fertilité, la fécondité, effet d'une union avec le Ciel-Père. C'est elle qui provoque dans le ventre des femmes l'éclosion des fœtus. (Rodolphe Gagnon, *lettres amérindiennes* cité *in* Languirand & Proulx, 2009, p. 27)

Concept issu des représentations autochtones de la terre féconde, nourricière, généreuse, accueillante, protectrice, curative, hospitalière, abritant les multiples espèces végétales et animales, la Terre-Mère comporte une dimension spirituelle en ce qu'elle incarne la puissance d'être au monde et l'esthétique inestimable des éléments terrestres, tels les dons de nourriture, de plantes médicinales, l'eau, etc.

Nécessaire à la vie même des peuples, la Terre-Mère est constitutive de notre subjectivité et, comme telle, ne peut nous appartenir : ce sont inversement les humains qui lui appartiennent et acquièrent, en ce sens, la responsabilité d'en prendre soin. Étendard de la représentation holistique du monde par les peuples autochtones, notamment dans leurs discours de défense et de protection des territoires, la Terre-Mère a aussi plus largement pénétré le langage commun, comme assise conceptuelle associée à la culture et aux revendications écologistes autochtones, dans la presse standard.

La Terre-Mère, résonances multiples dans la dynamique formulaire

Nous observerons brièvement les horizons interprétatifs proposés par cette formule, entendue comme « ensemble de formulations qui, du fait de leurs emplois à un moment donné et dans un espace public donné, cristallisent des enjeux politiques et sociaux que ces expressions contribuent dans le même temps à construire » (Krieg-Planque, 2009, p. 7).

Tout d'abord, la popularité de l'expression et la lutte environnementale (« lutte aux changements climatiques » dans le langage commun) semblent coïncider, tant dans les discours publics autochtones, dans ceux qui les rapportent mais encore dans les discours d'intellectuels voire les discours officiels (ONU). Le concept de Terre-Mère dépasse largement l'univers de discours d'où il est issu : il surgit même, par exemple, comme toponyme, Terre-Mère matérialisée et délimitée physiquement, bien en-deçà, voire contrairement à ses traits sémantiques originels (notamment en termes de propriété privée). Plus éloigné encore, le lemme Terre-Mère se voit aussi repris comme marque de produits dits durables, comme intitulé de séminaire de retraite ou de formation, etc., ce qui signifie que les effets de mode, même contradictoires aux héritages discursifs, ne sont pas négligeables, en particulier dans leur rapport à l'avènement des mouvements New Age[10] et de conscientisation des limites de l'anthropocène[11].

10 Le New Age (Nouvelle âge) est un courant spirituel occidental des xx^e^ et xxi^e^ siècles caractérisé par une approche individuelle et éclectique de la spiritualité.

11 En août 2016, le Congrès international de géologie qui se tenait au Cap en Afrique du Sud a ainsi reçu la recommandation de prendre officiellement acte du commencement d'une nouvelle période géologique : l'Anthropocène. L'Anthropocène, caractérisée par l'impact majeur de l'homme sur le système terrestre, climatique, y compris les humains qui sont devenus la principale force de changement de la planète, surpassant les forces géophysiques. En d'autres termes, l'Anthropocène peut être décrit comme l'âge des humains. Dans son acception traditionnelle, il marque une rupture dans la relation unissant les hommes à la Terre, qui oblige à penser une nouvelle ère géopolitique, de la Terre, dépassant de ce fait le champ de la géologie pour entrer dans celui des sciences sociales (Gemenne, 2015, p. 233).

La formule, au sens de Krieg-Planque (2009), fonctionne dans un événement discursif comme un passage obligé, l'impossibilité de ne pas en parler (notion constitutive du sentiment d'écologie dans la *lutte aux changements climatiques*), tout comme elle peut receler des éléments de sens contradictoires (désigner un lieu circonscrit, une propriété, faire l'objet de transactions commerciales), selon les emplois et les formations discursives, ou encore apparaître dans des formulations variables. Il semble également raisonnable d'associer la formule Terre-Mère au surgissement déjà documenté de la dénommée Gaïa dans les discours francophones occidentaux. Gaïa, d'abord promue par les mouvements New Age, est devenue une hypothèse, puis une théorie scientifique défendant l'interdépendance des composantes du système Terre dans une perspective d'équilibre, d'homéostasie, et impliquant, selon certaines croyances, une sacralité de toute forme de vie (Chartier, 2016). Les qualités associées à Gaïa recouvrent celles attribuées à la Terre-Mère, tout comme les égards à son endroit : sacralité vouée au vivant, imposant respect et gratitude. Il nous semble ainsi également raisonnable de considérer la proximité sémantique de Terre-Mère et Gaïa au titre de sèmes interchangeables, mais les occurrences observées nous inciteraient à privilégier Terre-Mère au Québec, en contexte sociopolitique, corrélée à l'usage consenti dans le discours (traduit) des peuples autochtones d'ici, alors que Gaïa semble plutôt relever de pratiques spirituelles héritées du New Age.

La Terre-Mère : héritage culturel socio-économiquement reconstruit ?

> Des entités conceptuelles ont vu le jour, dotées d'une grande puissance idéologique par-delà les différences tribales : ainsi, Mother Earth, la Terre Mère, n'est plus l'apanage des sociétés d'agriculteurs soucieuses de vénérer une divinité féminine matricielle, source de la fertilité agraire. Ce concept connaît aujourd'hui une diffusion incontrôlable et s'est même installé jusque dans les tribus où la terre n'a jamais fait l'objet d'une vénération particulière. Ainsi, à travers les variantes actuelles du Nouvel Âge - selon l'expression en cours aujourd'hui au Québec -, chez des chasseurs algonquins, qui sont avant tout « des gens du bois » … (Galinier & Molinié, 2006, p. 23)

La prudence à l'égard d'une conception essentialisante nous invite ici à considérer certaines connaissances anthropologiques de la mémoire et de la revivification des pratiques spirituelles autochtones influentes. La quête de spiritualité des Nord-Américains rencontre ainsi, au Sud, l'émergence d'un groupe culturellement marqué par la réinvention de ses propres racines, croyances et rituels, les néo-Indiens, prenant parfois les atours de « marchands de tradition », ou encore considérés comme trichant avec la réécriture de scénarios de rituels étudiés scientifiquement. Il existe donc une culture de la réinvention des traditions, mêlant des logiques identitaires contradictoires qui embrassent le destin de la totalité du monde dans un élan de reconstruction de passés glorieux, revendiquant des identités perdues tout en recourant aux technologies et à l'inscription de promesses d'harmonie et d'un avenir radieux, dans les logiques de marché (notamment touristiques).

> Les néo-Indiens adorent une Terre Mère cosmique et bienveillante, fort différente de la divinité avide de sacrifices humains que vénèrent les Indiens de l'Altiplano andin ou du Mexique, et extensible même aux peuples de chasseurs-cueilleurs qui ne sauraient pratiquer un culte agraire. C'est ainsi qu'une ethnogenèse bouillonnante et débordante de vitalité est en train de faire irruption, sur les décombres de la colonisation. Derrière le chœur pathétique des enfants meurtris de l'histoire indienne commence la joyeuse sarabande des néo-Indiens. Dans les rencontres institutionnelles entre « les deux mondes », les néo-Indiens font irruption, brouillant les pistes des nations du Nord qui entendaient dialoguer avec celles du Sud et qui trouvent souvent à leur place des transnationales de l'indianité. Celles-ci s'expriment dans la langue de leurs tribus et constituent des nouvelles ethnies fondées sur les réseaux d'internet. (Galinier & Molinié, 2006, p. 10)

Poussée par le désir de reconnaissance identitaire et culturelle, « (…) L'exacerbation du local, de l'authentique, de l'autochtonie a pour autre face la recherche frénétique d'affinités électives avec tous ces mouvements mettant en avant des thèmes tels que l'harmonie du monde et des concepts

comme celui d'énergie cosmique ». C'est dire qu'à défaut de filiation originelle, ou en tension avec les prétendues sources, les mouvances valorisant l'expression du local, de l'autochtonie, comme valeurs d'authenticité spirituelle, voire de vérité, et affichant des apparences de détachement du fétichisme matériel occidental construisent des espaces de convergence idéologique via l'emploi formulaire de concepts tel que Terre-Mère. Ainsi le voit-on poindre dans une topographie inattendue (en raison de ses arrangements et de sa transversalité inter-doxiques, de ses ajustements à la modernité, etc.), par rapport aux affiliations représentationnelles qui le liaient préférentiellement aux origines ethniques. À l'inverse du « phénomène de la fausse nouveauté » Angenot (1984, p. 41), le concept Terre-Mère est ici plutôt remis en jeu sur le marché des discours comme phénomène recyclé et exagérément (voire faussement) attribué à l'historicité.

La Terre-Mère : portée politique dans l'univers idéologique dominant

En dernière instance, mais non la moindre, il convient d'aborder la dimension politique du lemme, qui rapproche, cette fois-ci, la Terre-Mère de l'acception politique de la Pachamama sud-américaine. En effet, dans les années 2000, le mouvement des autochtones mexicains, boliviens, etc. réussit à faire entendre et reprendre leur conception culturelle de la défense des territoires dans les discours du représentant de l'ONU, au point que fut déclarée le 22 avril journée internationale de la Terre-Mère, aujourd'hui célébrée par de grands rassemblements annuels. Reste que le titre communément véhiculé de ces célébrations est « Journée internationale de la terre », comme si les sèmes du maternel, de l'originel et du spirituel, inhérents à la conception du rapport à la Terre porté par les peuples autochtones, peinaient à traverser les frontières d'un rassemblement interculturel et politique. Du reste, il convient de rappeler que, dans les années 2010, après la reconnaissance des droits des peuples autochtones par l'ONU, une initiative a été lancée pour établir une Déclaration universelle des droits de la Terre-Mère. Si elle fut effectivement votée en Bolivie en 2011, elle n'aboutit pas dans l'enceinte de l'ONU (Morin, 2013).

On observe alors assez clairement ici une limite, résolument politique, du passage d'une formation discursive à une autre, et de l'acceptation transculturelle de la notion (considérée) autochtone Terre-Mère. L'égalité prônée entre toutes les composantes de l'écosystème induit en effet un changement de paradigme fondamental dans la culture capitaliste coloniale puisqu'il s'agit de rompre avec l'idée même de nature opposée à la culture et disponible pour l'extraction, l'exploitation de ses ressources (Descola, 2011). Rompre donc avec l'idée de suprématie des humains sur toutes les autres composantes du système interdépendant. Autant dire que la remise en question du système de production-consommation se heurte autant à ses propres valeurs qu'à l'inertie et à la complexité du système. La volonté politique de transformation est manifestement en cause et transparaît dans cette résistance à la pénétration interdiscursive du sème spirituel politisé. D'ailleurs, les revendications des Autochtones concernant la protection du territoire sont rarement entendues ; les exemples sont légion au Québec, où les gouvernements passent outre l'obligation de concerter les peuples autochtones et de prendre en considération leurs avis préalablement à l'exploitation de ressources sur leurs territoires. Leurs droits politiques et légaux sont régulièrement bafoués, comme si la portée politique des conceptions culturellement ancrées de notre rapport au monde n'était pas prise au sérieux, voire comme si ces conceptions étaient reléguées dans le champ anthropologique des croyances et du folklore. Outre les conséquences majeures sur nos chances de survie en lien avec notre capacité à changer de paradigme socio-économique, la dérive de folklorisation du discours autochtone semble attenante à la crédibilité politique qui lui est refusée. Et de fait, à une échelle plus populaire, l'idée de Terre-Mère, nous l'avons vu, circule sans résistance dans le champ de la spiritualité : au contraire même, on la retrouve évoquée, gratifiée, invoquée dans les discours liés aux pratiques de méditation et de soins inspirés des croyances New Age, des cultures autochtones ou autres pratiques plus éloignées culturellement.

La contribution conceptuelle des peuples autochtones à la reconnaissance et à la protection de la Terre-Mère, dans une perspective de justice sociale et environnementale, permet d'instiller l'idée d'une possibilité de transformation sociétale (disruption), par l'instauration d'une politique du vivant. En revanche, la résistance opérée à la réception de ce concept, via le réductionnisme sémantique

(croyances, folklorisation) et par conséquent, la neutralisation de ses implications dans le champ du politique, indique une coupure cognitive (Angenot, 2006) dommageable : l'incompréhension ou le refus de la portée sémantique spirituelle et politique (associées) du concept de Terre-Mère enraye le processus démocratique concernant le virage paradigmatique à entreprendre. Il apparaît donc qu'en dépit de sa contribution intellectuelle, l'épistémè culturelle locale n'est pas discursivement considérée parmi les projections politiques sur les avenirs possibles. À l'encontre de l'écologie politique – voire des principes mêmes de la démocratie –, cette posture discursive confine (encore), en substance, au (néo-)colonialisme épistémique.

Les imaginaires africains sources de quelques concepts identitaires et écologistes

Nous cherchons à rendre compte de la dynamique de construction et d'évolution du sens des concepts Terre-Mère, Afrique-Mère, et Afrique-Monde dans un contexte d'altérité discursive entre l'occident impérialiste et l'Afrique en éveil civilisationnel, économique et écologique. Ces concepts représentent des traces discursives qui participent de la déconstruction de « l'insularité épistémique » occidentale. Nous verrons d'abord comment les concepts Afrique-Mère et Terre-Mère, relevant des imaginaires socioculturels africains, contribuent à un décentrement épistémique de l'espace originel de l'homme, de la reconsidération de la civilisation africaine et de sa localisation. Nous montrerons ensuite en quoi le concept Afrique-Monde suscite dans les discours écologiques des réflexions sur le devenir de l'humain et de la terre qui interpellent le monde humain dans sa globalité.

Interrelation Terre-Mère et Afrique-Mère pour une renaissance africaine

Par une approche internaliste qui cherche à reconstruire l'histoire de l'Afrique, la métaphore du « berceau » dans « l'Afrique berceau de l'humanité » indique un début de complicité entre l'Homme et la Terre sur la terre africaine mais également la dénégation de la thèse impérialiste car tous les continents sont des Terres-Mères, mais l'Afrique est présentée comme le « berceau de l'humanité ». En effet, la première humanité, c'est-à-dire les tous premiers Homo sapiens étaient des « négroïdes » (Diop, 1967). Cette découverte scientifique a créé des bougés notoires dans les espaces scientifiques et politiques africains et noirs de la diaspora. Ainsi une nouvelle vision bâtie sur un discours existentialiste et essentialiste sur l'Afrique apparaît : la Renaissance africaine. Cette nouvelle vision fonctionne par une écriture africaine et afrodiasporique avec comme thèmes le retour en soi, les sources identitaires en Afrique, par l'Afrique et pour l'Afrique, l'appel à la sublimation de la « race » noire. Le tout se construira grâce à des discours marquants une histoire, un psychique et une géographie unique sur l'Afrique.

> L'afrocentricité est un paradigme philosophique qui met l'accent sur la centralité et la capacité de l'Africain à prendre le contrôle de son histoire et de sa culture. C'est ainsi que les afrocentristes expriment clairement une vision anti-hégémonique. Cette vision questionne les idées épistémologiques profondément enracinées dans l'expérience culturelle européenne, qu'on applique aux Africains ou à d'autres peuples, comme s'il s'agissait de principes universels. (Asante, 2013, p. 7)

Ainsi, la Renaissance africaine constitue un commun vouloir de vivre par la race et dans l'espace autre que celui qu'on impose aux noirs et cela passe par un changement de paradigme discursif, par un nouveau narratif épistémique et culturel qui ne saurait être dissocié du concept Afrique-Mère dont la résonance a valeur de slogan. Ce concept n'est en fait qu'une sorte de réappropriation du concept de Terre-Mère par un effet de glissement géographique et culturel. Elle a une valeur focalisante et valorisante tant elle détermine l'espace de représentation des preuves et des sources de la Renaissance africaine, c'est-à-dire l'Afrique comme espace originel de vie humaine. Afrique-Mère a vu son champ sémantique s'élargir : pays natal (Césaire, 1956**)**, royaume d'enfance (Senghor, 1945), Our Land (Langston, 1926), etc. Ce concept est devenu un cri de guerre contre le racisme,

la xénophobie, la domination coloniale et l'oubli lucide de la première civilisation. Langston Hugues (1926), figure de proue de la Renaissance nègre aux États-Unis, présente de façon allusive et dépréciative la civilisation occidentale et soutient la fierté du Nègre pour un retour aux sources. Dans ce même ordre, Frantz Fanon, dans *Peau noire masques blancs* (1952) et *Les Damnés de la terre* (1961), lutte contre l'humiliation, l'aliénation ou le complexe d'infériorité des noirs au profit de la fierté de la race. Afrique-Mère est aussi un slogan politique, pareil à un chant à l'unisson, à une invite des gouvernements africains à une réflexion sur l'avenir politique de l'Afrique dans un cadre communautaire établi sur les frontières de l'Afrique qui tient compte de la diaspora noire baptisée par les chefs d'État comme la 6e région du continent. Elle est aussi un cri de révolte contre la démarche opportuniste et spoliatrice des ressources du continent : « Nous sommes africains, et nos territoires ne sauraient être une partie de la France » (Dia, 2015, p. 114). L'Afrique refuse d'être jugée sous le regard et les discours paternalistes de l'Occident, et elle défend son statut de continent épris de valeurs de civilisation.

Cette bataille idéelle se joue également sur son territoire, le concept Terre-Mère est aussi très usité dans les discours écologiques des mouvements sociaux au Sénégal, source d'une multiplication de slogans dans les « masses vertes », tels « la terre ne se vend pas, elle ne se loue pas elle est prêtée ou donnée gratuitement », « la terre est un legs des ancêtres », « la terre ne se dispute pas ». Ces revendications écodéveloppementales se lisent dans les slogans des nouveaux défenseurs de la terre au Sénégal : « *Aar luň bokk* » (protégeons ce que nous avons en commun). On note également une revendication, un principe du Front pour une révolution anti-impérialiste, populaire et panafricaine (FRAPP) : « *Doomi reew moy tabax reew* » (le développement d'un pays doit être l'œuvre de son peuple souverain). Selon nous, la jeunesse s'inspire de plus en plus du modèle d'écodéveloppement de la confrérie mouride « ňak Jariiñoo » (c'est la sueur qui paie) et « *Jëf Jël* » (on récolte ce que l'on sème).

La Terre-Mère, facteur de détachement épistémique pour l'Afrique

Les écrits des anthropologues et des ethnologues en phase avec l'universalisme de surplomb (Mbembe, 2023) ont fait table rase de la civilisation africaine en déportant l'origine de l'homme vers d'autres terres et d'autres races. Cependant des contre-discours en faveur de la civilisation africaine originelle occupent l'espace scientifique et politique. Le discours scientifique phare qui remet en question la thèse impérialiste d'une Afrique absente de la scène civilisationnelle est prononcé par Cheikh Anta Diop dans *Nations nègres et culture* (1954). Il dévoile la visée implicite et scénique de l'Occident qui n'est autre que de dominer l'Afrique culturellement et économiquement. La Terre-Mère, telle qu'il la théorise, augure une reconstruction du monde par l'Afrique et à travers l'Afrique par des pensées philosophiques et anthropologiques car « selon toute vraisemblance, les peuples africains ne sont nullement des envahisseurs venus d'un autre continent, ils sont des autochtones » (1974, p. 11). Dans les pensées de Cheikh Anta Diop, la Terre-Mère est l'Afrique, lieu originel de l'apparition de l'Homme, première terre de vie et source nourricière et féconde. La terre est réceptive, donc féminine et maternelle (Bâ 1972, p. 128). Dans les discours autochtones, la conception impérialiste de la terre appropriable se heurte à une pensée mystique de non appropriation de la terre. Pour les autochtones, il y a une fusion Terre-Homme, Animal-Homme et Terre-Ancêtre. Les discours autochtones et intellectuels africains reconfigurent les limites de la Terre-Mère. Celle-ci ne représente pas la terre physique dans sa globalité, mais réduite aux frontières physiques et imaginaires du continent africain. Son existence est liée à celle de la civilisation de l'Égypte ancienne. La Terre-Mère se définit alors comme un sème spécifique et non un sème générique car ne couvrant pas la terre dans son entièreté superposable au monde mais une partie du monde considérée comme premier laboratoire d'étude de la genèse (de l'homo sapiens), de l'évolution et des phénomènes migratoires de l'homme. L'Afrique est « un vaste continent dont des morceaux de chair sont dispersés aux quatre coins du globe » (Mbembe, 2023, p. 57).

La Terre-Mère ou une alchimie culturelle et écologique

La Terre-Mère est également une réflexion endogène et exogène qui intéresse la survie des écosystèmes, dans la perspective d'une « éco-culture[12] » dont les fondements se trouvent dans les discours de sagesse écologique ancrés dans les sociétés secrètes africaines[13], dans les pratiques langagières des castes (pêcheurs, forgerons, griots, tisserands, éleveurs, agriculteurs). Pour ces groupes communautaires, la Terre-Mère signifie l'ordre, le spirituel, la célébration des ancêtres. Cette signifiance, d'ordre mystique et spirituelle, est conservée dans des discours herméneutiques endogènes fondés sur des codes sociaux ou/et culturels. Dans les cosmologies africaines, Nature-Homme-Ancêtre sont en interaction et en parfaite harmonie. Pour les Nuer du Soudan, la terre est la mère de tous les êtres vivants, c'est l'espace écologique où se nouent les liens entre l'homme et son espace de vie. Chez les Dogons, le mythe de la création est lié à celui de la révélation de la parole aux hommes. Amma, le Dieu créateur, « père » des créatures, veut s'unir à la Terre-Mère, figurée par l'œuf du monde composé d'un double placenta, pour engendrer des êtres destinés à promouvoir sa création. D'après la mythologie Dogon, le placenta d'Amma (Dieu) est la terre cultivée. Il y a en fait un principe de consubstantialité entre la terre et la personne humaine. Pour Achille Mbembe (2023) il y a un rapport quasi existentiel d'échange dans la mesure où la matière qu'est la Terre s'imprime en nous en même temps qu'elle accueille nos empreintes, notre mémoire et nos traces, les restes matériels de corps disparus, les corps de tous ceux et celles qui, nés de la terre, y sont retournés.

• La Terre-Mère dans sa forme cultuelle et écologique

Nous nous intéressons ici à l'espace cultuel comme lieu de contact entre le vivant et les ancêtres, mais également de représentation des discours verticaux ou mythiques qui échappent aux non-initiés, pour appréhender une fois de plus le concept Terre-Mère. Les libations ou les offrandes et les sacrifices constituent des canaux d'activation des conversations secrètes entre les esprits et les vivants. La Terre constitue l'espace de rencontre des forces du vivant et du non vivant qui entrent en interaction. Chez les Diolas[14], au sud du Sénégal, la forêt a une valeur sacrée. C'est l'espace cultuel où interagissent mystiquement les devins, les ancêtres, les hommes initiés, lieu de représentation des épopées mythiques. Il en est de même chez les Sérères[15] où le discours symbolique et cultuel relève du pouvoir des *pangool* (fétiches, devins…). Le *xooy*, pour les *pangool* et les *saltigui* (les gardiens des savoirs sacrés ou mystiques), est l'espace de représentation des discours mystiques écologiques liés à la météorologie pour une meilleure préparation de la saison agricole avec de meilleurs rendements. Chez les Peuls, l'épopée pastorale ou agraire est l'espace de fusion de la nature, de l'homme et des forces du cosmos.

• La Terre-Mère sous l'angle littéraire

Sur le plan littéraire, dans *Weep Not, Child* (1964) ou *A Grain of Wheat* (1967), Ngugi wa Thiong'o (1986) décrypte les liens écologiques entre les personnages et leur environnement en mettant en intrigue des pratiques de vie qui s'éprouvent à l'insu des discours impériaux. Pour Ngugi Wa Thiong'o (1986), la fusion des forces du cosmos prononcée dans une langue autochtone est un acte d'éco-poétique, un genre discursif qui développe un lien affectif entre l'autochtone et la terre, facteur de cohésion et de stabilité sociales en Afrique. Soulignons que, sur le plan politique, en Afrique du Sud, les Afrikaners accaparaient la terre. Mais depuis 1994, la création des aires de conservations transfrontalières (Belaïdi, 2016, p. 2019) a ouvert des espaces pour (re)penser les relations entre ces États et leurs populations. La création d'aires protégées, étant conçue comme un mode de gestion des marges territoriales, transcrit les prescriptions internationales en matière de durabilité et de

12 L'écoculture se veut adaptée aux productions vivrières et à l'élevage, pratiquée essentiellement à la main, sur de petites surfaces cultivées de manière très intense ; elle reprend et adapte des pratiques millénaires des paysans du Sud et du Nord.
13 Les sociétés secrètes africaines sont, dans les monarchies traditionnelles africaines, des assemblées divinatoires neutres qui jouent le rôle d'intermédiaire entre les génies tutélaires et les humains. Elles représentent les gardiennes des lois, du culte et des interdits.
14 Les Diolas représentent une communauté vivant dans le sud du Sénégal entre la Gambie et la Guinée-Bissau.
15 Les Sérères vivent au centre du Sénégal dans les régions de Fatick et de Kaolack.

participation des populations locales, tout en restant du domaine d'intervention de l'État (Mbembe, 2000). Pour Belaïdi (2020), les espaces frontaliers sont un outil de justice environnementale, un objet de cohésion sociale et la preuve d'un objectif commun.

L'Afrique constitue dès lors le point de fuite de la lutte pour l'avenir de l'humanité. Achille Mbembe (2020 ; 2023), Felwine Sarr (2016), Pierre Mabanckou (2018), construisent un paradigme discursif où elle apparaît comme l'espace de la mise en spectacle de nouvelles utopies pour l'Afrique et pour le monde.

L'Afrique-Monde : reconsidération épistémique par l'Afrique et pour le Monde

Dans cette même veine, le concept Afrique-Monde initié par Mbembe et Sarr (2017, p. 63) positionne l'Afrique comme la base de la réflexion sur l'unité du monde. L'Afrique-Monde c'est penser et écrire l'Afrique et le monde. Ainsi, l'Afrique n'est pas une idée mais un nœud de réalités : c'est d'abord un visage de basalte, qui, à l'occident extrême, s'ouvre à toutes les mers, à tous les vents du monde. À la place d'un narratif de distanciation et de quête de rupture entre l'Afrique et l'Europe constaté dans la conception des Africains sur les dénominations Terre-Mère et Afrique-Mère, la forme Afrique-Monde installe un nouveau paradigme de discours écologique qui s'appuie sur les langues étrangères et africaines et sur les traditions orales. Pour Souleymane Bachir Diagne, Afrique-Monde, c'est d'abord « Penser l'Afrique, penser en Afrique, c'est penser en traduction dans les langues africaines et les langues d'Afrique que sont aussi le portugais, le français ou l'anglais. C'est penser dans le va-et-vient, c'est penser de langue à langue » (Dibakana, 2018, p. 3). Il s'agit en fait de valoriser les langues africaines afin qu'elles deviennent des ressources africaines, puis de les faire connaître par le moyen de la traduction. En effet, l'histoire vraie de l'Afrique ne peut être faite qu'à partir de la tradition orale où le conte, le chant et la parole constituent un enseignement en sus du divertissement (Bâ, 1972). Il s'agit de réactualiser les héritages africains dans un contexte de modernité, afin de lutter contre la solastalgie (Morizot, 2019), un « mal du pays sans exil » causé par les mutations de la nature, qui font que l'on ne se retrouve plus dans le paysage ou l'environnement de son enfance, car on en est complètement dépossédé.

Conclusion

Le concept à l'étude jalonne l'évolution des discours décoloniaux en Afrique et dans la diaspora noire. Terre-Mère marque la phase première, de remise en question des thèses impérialistes sur l'Afrique anhistorique. Désormais considéré comme ayant accueilli la première civilisation du monde, le continent Afrique-Mère délimite le champ de la civilisation originelle, redonne au Noir son histoire et sa dignité. Terre-Mère et Afrique-Mère marquent un repli sur soi, le retour à un enracinement dans une terre géographiquement localisée, une civilisation contestée puis réhabilitée via une nouvelle vision décoloniale, stimulant la Renaissance africaine.

Quant au concept Afrique-Monde, il replace l'Afrique au centre de toutes les préoccupations, en particulier écologiques, qui secouent le monde. C'est un appel à une valorisation des bibliothèques traditionnelles africaines, qui conservent les secrets de la cohésion entre l'homme, la terre et les ancêtres sur laquelle reposent les moyens de préservation des écosystèmes. Certes, l'Afrique s'ouvre au monde mais elle reste au centre de toutes les solutions possibles pour sauver le vivant et le terrestre malgré les discours paternalistes qui ont pendant des siècles dénaturé son image.

La saillance du concept de Terre-Mère s'inscrit donc intimement dans la dynamique décolonialiste du retour de l'Afrique à elle-même, impulsée et marquée par la libération des langues-cultures endogènes. Cette émancipation revendiquée jusqu'à l'essentialisation de l'Afrique-Monde montre un bougé éminemment politique, aux résonances non moins spirituelles. Au Nord, la portée politique du concept de Terre-Mère résonne cependant peu, hormis dans le spectre discursif des revendications territoriales autochtones, comme si l'hégémonie discursive lui autorisait presque exclusivement

d'occuper la topique de la spiritualité, champ presque libre depuis notre détournement des religions séculaires. Faut-il alors supposer que les tensions idéologiques à l'œuvre confinent le concept à des espaces discursifs patrimoniaux ou optionnels, qu'elles tendent peut-être aussi à dissoudre les savoirs autochtones liés à la Terre-Mère dans les cadres capitalistes et néolibéraux dominants, à l'image des tendances néo-indiennes ? Les saillances africaines du concept de Terre-Mère, relevées dans les champs géopolitique, culturel, linguistique et de la spiritualité, semblent opposer une conception globale, gnoséologique, à l'esprit colonialiste et néolibéral. Le champ politique du concept de Terre-Mère trouve tout de même une proposition dans la culture dominante au Nord, sous la forme Terre-Patrie (Morin, 1993), dont le rappel resurgit aujourd'hui, prudemment assorti des considérations de genre (Pena-Vega, 2021). L'appel formulé par Morin pointe précisément l'émancipation des cadres idéologiques qui gouvernent nos sociétés (restructuration, transformation), comme passage radical mais tout aussi nécessaire à la considération pleine et entière du problème écologique et social.

> Ses écrits relèvent d'une autre relation entre les humains et la nature. Il s'agit d'une lecture « multidimensionnelle » où l'histoire, l'anthropologie, l'écologie, la philosophie politique s'insèrent dans une vision plus globale, où la politique intègre l'écologie qui intègre à son tour la politique. Le concept de « terre-patrie », car il s'agit bien d'un concept, suggère de l'interdépendant, en englobant les phénomènes globaux les uns dans les autres et en abattant les barrières fictives. (Pena-Vega, 2021, p. 223)

Nous serions alors tentés d'assortir au caractère générique, plastique, sémantiquement englobant, et historiquement indéterminé du concept de Terre-Mère, ni vraiment ancien, ni vraiment nouveau, un fort potentiel de contribution aux utopies dans les discours d'à venir, autrement-dit quelque chose du *novum*[16] (Angenot, 2006).

Bibliographie

Adotévie, S. (1972). *Négritude et Négrologue*. UGE 10/18.

Angenot, M. (1984). Le discours social : problématique d'ensemble. *Cahiers de recherche sociologique*, *2*(1), 19–44.

Angenot, M. (2006). Théorie du discours social. Notions de topographie des discours et de coupures cognitives. *Contextes*, (1). https://doi.org/10.4000/contextes.51

Asante, M-K. (2013). L'*Afrocentricité et l'idéologie de la renaissance africaine.* Menaibuc.

Bâ. A-H. (1972). *Aspects de la civilisation africaine*. Présence Africaine.

Beauclair N. (2016). Vecteurs identitaires des discours autochtones : affirmation d'une ontologie politique. *Cahiers echinox,* (30).

Belaïdi, N. (2016). Écologie & Réconciliation. Étude à partir des initiatives d'éducation à l'environnement sur Table Mountain National Park, Cape Town. Dans *Afrique du Sud, 20 ans de démocratie contrastée : Actes du colloque international*, Dijon, 25-26 septembre 2014 (pp. 305–328).

Belaïdi, N. (2019). Émancipation politique et justice environnementale. Perspective critique à partir de l'expérience sud-africaine de l'éducation à l'environnement. *Droit et Cultures*, 78(2), 169–180.

Belaïdi, N. (2020). Observer l'Afrique (du Sud) pour penser le droit (de l'environnement) : La relation homme-nature entre démocratisation et décolonialité. *Afrique contemporaine*, *271-272*(1), 65–82. https://doi.org/10.3917/afco.271.0065

Bouamama, S. (2019). De l'esclavage à la coopération : chronique de la dépendance. *Ballast*, (8), 134–135.

Boukari-Yabara, A. (2016). Felwine Sarr. *Afrotopia*. *Afrique contemporaine*, *257*(1), 150-153.

Césaire, A. (1956). *Cahier d'un retour au pays Natal*. Présence Africaine.

Chartier, D. (2016). Gaïa : hypothèse scientifique, vénération néopaïenne et intrusion. *Géoconfluences*. http://geoconfluences.ens-lyon.fr/informations-scientifiques/dossiers-thematiques/fait-religieux-et-construction-de-l-espace/corpus-documentaire/gaia-hypothese-scientifique-veneration-neopaienne-et-intrusion

Citton, Y. (2014). L'économie de l'attention. Nouvel horizon du capitalisme ? Dans *Sciences humaines.* La Découverte.

Collette, K. (2007). La concurrence discursive : analyse des logiques de discours dans la communication épistolaire administrative adressée aux usagers. *Communication*, *25*(2), 107-130.

16 « (…) distinguer l'émergence occasionnelle d'un *novum* authentique, d'actes indiscutables de rupture, du processus courant décrit ci-dessus par lequel les « débats » publics s'acharnent en confirmant par la bande une topique, des valeurs, des intérêts, des tactiques discursives communs aux antagonistes ; par lequel l'originalité, cognitive, exégétique ou stylistique, ne se pose et ne prend de valeur que par l'hommage implicite qu'elle rend aux manières de voir et aux manières de dire qui sont déjà imposées. » (Angenot, 2006, p. 88)

Dean, J. (2009). *Democracy and Other Neoliberal Fantasies: Communicative Capitalism and left politics*. Duke University Press. https://doi.org/10.1515/9780822390923

Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Gallimard.

Dia, M-M. (2015). L'administration coloniale française et la consolidation de l'Islam confrérique au Sénégal. *Histoire, monde et cultures religieuses*, (36), 107–11.

Dibakana, J-A. (2018). Mabanckou, Alain (dir.). — Penser et écrire l'Afrique aujourd'hui. *Cahiers d'études africaines,* (229), 215–258.

Diop, C-A. (1954). *Nations nègres et culture. De l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui.* Présence Africaine.

Diop, C-A. (1974). *Les fondements économiques et culturels d'un État fédéral d'Afrique noire* (Éd. orig. 1960). Présence africaine.

Diop, C-A. (1990). Quand pourra-t-on parler d'une renaissance africaine? Dans *Alerte sous les tropiques. Articles 1946-1960* (pp. 34–44)*. Culture et Développement en Afrique noire*. Présence africaine. (Ouvrage original publié en 1948)

Dussel, E. (1999). Sensibility and otherness in Emmanuel Lévinas. *Philosophy Today*, *43*(2), 126–134.

Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Seuil.

Fanon, F. (1961). *Les Damnés de la terre*. Maspero.

Franck, G. (2013). Capitalisme mental. *Multitudes*, (54), 199–213.

Galinier, J., & Molinié A. (2006). *Les néo-Indiens. Une religion du IIIe millénaire*. Odile Jacob.

Gemenne, F. (2015). L'Anthropocène et ses victimes : une réflexion terminologique. Dans F. Gemenne (Dir.), *L'Enjeu mondial : L'environnement* (pp. 233–240). Presses de Sciences Po. https://doi.org/10.3917/scpo.gemen.2015.01.0233

Krieg-Planque, A. (2009). *La notion de « formule » en analyse du discours. Cadre théorique et méthodologique*. Presses universitaires de Franche-Comté, coll. Annales littéraires.

Languirand, J., & Proulx J. (2009). *L'héritage spirituel amérindien. Le grand mystère.* Le Jour éditeur.

Langston, H. (1926). Our land. In *The Weary Blues*. Alfred A. Knoff.

Mbembe, A. (2000). À propos des écritures africaines de soi. *Politique africaine*, (77), 16–43.

Mbembe, A. (2023). *La communauté terrestre* [Avant-propos]. La découverte.

Mbembe, A., & Sarr F. (Éds). (2017). Écrire l'Afrique-Monde. Philippe Rey/Jimsaan.

Mignolo, W. D. (2001). Géopolitique de la connaissance, colonialité du pouvoir et différence coloniale. *Multitudes*, *3*(6), 56–71.

Mignolo, W. D. (2015). *La désobéissance épistémique. Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité*. Peter Lang.

Morin, F. (2013). Les droits de la Terre-Mère et le bien vivre, ou les apports des peuples autochtones face à la détérioration de la planète. *Revue du MAUSS*, *42*(2), 321–338.

Ouellet, M. (2009). Crise économique globale ou crise des fondements symboliques du capitalisme ? Une critique marxienne de l'imaginaire de la modernité capitaliste. *Revue du MAUSS*, *34*(2), 115–139. https://doi.org/10.3917/rdm.034.0115

Pena-Vega, A. (2021). Pour une utopie réaliste de Terre-Patrie. *Diogène*, *273-274*(1), 222–233.

Revel, J. (2008). *Dictionnaire Foucault*. Éditions Ellipses.

Sarr, F. (2016). *Afrotopia*. Éditions Philippe Rey.

Senghor, L.-S. (1945). *Chants d'Ombre*. Seuil.

Senghor, L.-S. (1990). Ethiopiques. Dans Œuvre Poétique (pp. 67–71). Seuil. (Œuvre originale publiée 1964)

Sofack, N. (2022). Géographicité de l'être et accaparement des terres agricoles : une problématique de la consubstantialité de la géographie et de l'ontologie. *Transversalités*, (160), 95–108.

Wa Thiong'o, N. (1964). *Weep not, child*. Heinemann.

Wa Thiong'o, N. (1967). *A Grain of Wheat*. Heinemann.

Wa Thiong'o, N. (2011). *Décoloniser l'esprit (*Éd. orig. 1986). La fabrique éditions.

Zuboff, S. (2022). Les entreprises vendent à notre insu des prédictions de nos comportements. *L'Économie politique*, (94), 8–22.

Mother Earth: Discursive Trace of Ecological Emancipation in North and South?

Karine Collette
Professor, linguist
Université Sherbrooke
Karine.Collette@usherbrooke.ca

Ibrahima Ba
Lecturer, linguist
Université Cheikh Anta Diop de Dakar
ibrahima107.ba@ucad.edu.sn

How to cite this paper:
Collette, K., & Ba, I. (2025). Terre-Mère : trace discursive d'une émancipation écologique au Nord et au Sud ?
Global Africa, (10), pp. 321-333.
https://doi.org/10.57832/me2w-q702

Received: July 13 2024
Accepted: May 4 2025
Published: June 20, 2025

© 2025 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Abstract

At its most extreme, the Western system, based on a no-holds-barred economy orchestrated by technology and the pragmatic injunctions of efficiency and profitability, breaks with the socio-cultural foundations of a humanism, at least theoretical, inclined to support a living culture. In the face of this cultural and ecological annihilation, discourses attributed to autochthony and those of decolonial thought seem to converge through a decentering or epistemic detachment, and to nurture in concert the emergence or re-emergence of notions acting as political and discursive resistance, or even movements, here envisaged as traces of socio-cultural or even socio-political re-appropriation of an ecological sentiment. We question this dynamic using the concept of Mother Earth, considered from an anthropo-discursive perspective essentially supported by concepts from social discourse theory, and illustrating certain North-South variations and contiguities.

Keywords

Mother Earth, Mother Africa, decoloniality, anthropo-discursive approach, ecology, social discourse

Introduction

By returning to writing in his mother tongue, Kenyan writer Ngugi Wa Thiong'o (2011 [1986]) emancipates himself from the cognitive hold imposed by colonial culture. He shows that language, the language of our origins, acts as a vector for the reappropriation of our culture, as a space for the decolonization of

the mind, and thus as a possible expression of our authentic relationship to the living, to the land we inhabit. It is in language that the arguments of a cultural and political border thinking[1] with a decolonial vision are integrated.

Like the writer, by "decolonization of minds" we mean the traces perceptible in action and specifically anchored in discourse, which enable and mark the emancipation of thought from the ideologies exercised against an ecological vision of living things, and culturally expressed.

In fact, the coercive ideologies in question (capitalism and neoliberalism) were imposed through the destruction of

> (...) indigenous social relations and [d] the forms of social and cultural organization they [colonized peoples] had generated. Despite the great diversity of their forms, they are centered on an agrarian, pastoral or forestry community logic, in which collective ownership by the family group and/or tribe and/or clan, etc., predominates. The central criterion of social choices is the reproduction of the group, with a consequent logic of food self-sufficiency and coherence with the balance of the natural ecosystem. It is the need to completely destroy this pre-colonial reality, to enable the generalization of capitalist relations, that explains colonial violence. (Bouamama, 2019, p. 8)

We will borrow from Felwine Sarr (2016) the notion of extraversion[2] with which he describes the economic and cultural situation of colonized countries, and we will extend it to the economic cultures of Western countries, which do not, in our view, represent a less "extraverted" system of the socio-cultural conditions of their episteme[3]. Indeed, capitalism and neoliberalism, as production machines built on a nihilistic and uncomplicated logic, break with the socio-cultural foundations of a humanism that is at least theoretical, retaining only the techno-scientific character that has given birth to the pragmatic injunctions of efficiency and profitability, and ultimately produce the ideological conditions of our extinction. Despite their historically enviable economic, material and political positions, the ills of colonizing countries are now reaching fever pitch: declining life expectancy, widening wealth gaps, environmental and social degradation, excessive debt, destruction of the commons, the explosion of mental illness, epidemics, wars... all point to the fact that the socio-economic systems of the dominant powers are harming a growing proportion of their populations, and that we no longer even know how to restore the democratic order necessary for debate on the priorities of living beings in our so-called crisis contexts.

Economic imperialism has stripped the countries colonized by capitalism of their ability to maintain their traditions, their social allegiances, their ancient modes of governance and protection against a one-way vision that at the same time tramples on the physical boundaries of cultural territories. For Bruno Latour, "to be modern, by definition, is to project everywhere onto others the conflict of the Local against the Global, of the archaic against the future, of which moderns, it goes without saying, have no use" (2017, p. 42). Thus, the landing place (i.e., political orientation) would be represented by the "terrestrial attractor", considering the earth, as a full-fledged actor in political reflection, where "social class struggles", now "geo-social struggles" need to redefine their common interests. This political vision questions the survival of ecological ecosystems and cultures in a global framework under the influence of capitalism, which rules the world through a developmental obsession based on communicational (Dean, 2009), attentional (Citton, 2014), mental (Franck, 2013), cybernetic (Ouellet, 2009) and surveillance (Zuboff, 2022) hegemonies. These hegemonies of world standardization deconstruct the socio-political, economic and cultural specificities of countries colonized by capitalism, and force them to think in terms of difference, inferiority and superiority in

1 "Border thinking is a way of being, thinking and doing of global political society." (Mignolo, 2015, p. 190) "Border thinking [...] does not imply a negation of modernity/coloniality, which, all in all, can only be observed; on the contrary, it assumes modernity/coloniality, but positions itself from colonial difference to criticize it. In other words, it seeks to show the existence of different modes of thought, different epistemologies, that can coexist in the same space and subject, and, at the same time, to criticize and disarticulate the Western universalizing hegemonic discourse." (Beauclair, 2016, p. 30).

2 Extroversion is alienation resulting from slavish imitation of political models developed according to imperatives that take no account of local cultures (See Sarr, 2016, p. 131).

3 By episteme, Foucault actually means a set of relationships linking different types of discourse and corresponding to a given historical epoch: "It is all these phenomena of relationships between sciences or between different scientific discourses that constitute what I call the episteme of an epoch" (Revel, 2008, p. 45).

a foreign language that assimilates and alienates. Theses against Eurocentric cognitive imperialism have been developed, such as the geopolitics of knowledge and the inscription of different places of enunciation (Mignolo, 2001). These trends are multiplying in colonized countries, just as people in the North are becoming familiar with mobilization in the face of social and climate emergencies, and with alternative lifestyles (at least from the point of view of circulating information and community experiences).

We therefore posit that struggles in the North and South, which defend a holistic representation of the living, *i.e.* a culturally-rooted political ecology, come up against a diffuse ideological hold, in the palpable forms of capitalism and/or neoliberalism, and that thus, our dynamics of opposition or discursive resistance deserve to be observed in concert in order to better document the geo-social actualization of struggles against capitalism and its excesses.

To this end, we adopt an anthropo-discursive stance, listening for the salience and (re)emergence of discursive elements marked by their reasoning (rationale, gnoseology[4]) and resonance with the discourse of the living: interdiscursive forms[5], ideologemes[6], doxic components, styles, topics, universes of discourse potentially already identified in ethnographically-documented practices and rituals, making it possible to consider shifts[7] (Angenot, 2006) in the dominant discourse; discursive traces presented or interpreted as signs of socio-cultural or even socio-political re-appropriation of an ecological sentiment.

In this way, we'll illustrate the discursive salience of Mother Earth, which in Africa and Quebec manifests the revival, in discursive territory, of an endogenous perspective of political ecology in the broadest sense (touching on the fields of health, the environment, spirituality and sociality). In our view, its traces support a dual relationship of dissociation from the dominant ideology on the one hand, and association with culturally legitimized sources (indigenous or foreign) on the other. On the one hand, the implicit or explicit dissociation from the dominant capitalist and neoliberal ideology, notably through the epistemic detachment operated by the decolonial movement or through the evocation of intentions, objectives, values and ways of doing and seeing the world, radically distinct from, or even opposed to, capitalist and neoliberal logics; on the other hand, the historical and social reweaving of the local, ethnic or indigenous cultures.

Decoloniality thought by Africans: from epistemic detachment to Afrotopos

The concept of decoloniality was officially born at the Bandung Conference in 1955. Twenty-nine African and Asian countries joined forces to liberate themselves from capitalism and communism, but committed writers such as Frantz Fanon (1952; 1961) and Stanislas Spero Adotevi (1972) had paved the way to liberate the Negro from his inferiority complex towards the white man, while castigating the injustice of colonization.

4 "(...) a set of fundamental rules that decide the cognitive function of discourses, that model discourses as cognitive operations. This gnoseology corresponds to the ways in which the "world" can be schematized on a linguistic support (ways whose background is "natural logic"), these schematizations forming the precondition of judgments (of value, of choice). This gnoseology, which we posit as a fact of discourse, indissociable from the topical, corresponds to what has sometimes been called the 'mental structures' of a given class or era, or even more loosely, 'thoughts' (wild thought, animistic thought, mythico-analogical thought...)." (Angenot, 2006, p. 68)

5 "However, I retain from Bakhtin the idea of a generalized interaction, a global interdiscursivity. Individual sets, genres and discourses do not form complexes that are impermeable to one another. Statements are not to be treated as monads, but as 'links' in dialogic chains; they are not self-sufficient, but are reflections of one another, full of echoes and reminders, permeated by the worldviews, trends and theories of the time." (Angenot, 2006, p. 16).

6 "With this in mind, I've reworked the notions of intertextuality (as the circulation and transformation of ideologemes, small signifying units endowed with diffuse acceptability within a given doxa) and interdiscursivity (as the interaction and reciprocal influences of discourse axiomatics). These notions call for a search for rules or tendencies, which themselves are by no means universal, but are capable of identifying a given state of social discourse. They invite us to see how, for example, certain predominant ideologies at a given moment receive their acceptability from a great capacity for mutation and revival, moving from the news press to the novel, to medical or scientific discourse, to the 'social philosophy' essay, etc." (Angenot, 2006, p. 17).

7 "In social discourse, we must also perceive (in a second stage, if you like) "movement", aporetics, destabilizations, superficial or even more radical incompatibilities. In other words, the contemporaneity of social discourses must be perceived as a confused and partially heterogeneous reality, in which the very history of particular discourses, their relative autonomy, their own traditions and pace of evolution are inscribed." (Angenot, 2006, p. 92).

Frantz Fanon, in *Peau noire masques blancs* (1952) and *Les Damnés de la terre* (1961), even develops a frontier epistemology, the sociogenesis[8] of a being that exists where it thinks, in a pluri-verbal environment, which sets a politics of knowledge anchored in the body and local histories (Mignolo, 2015). Fanon fights alienation and racism by calling on black peoples (Haitians, Martinicans...) to value their ethnicity and culture. Stanislas Spero Adotevi (1972), in the same vein, calls for a break with capitalism and neo-colonialism.

Ngugi Wa Thiong'o (2011 [1986]), sees the decoloniality of Negro thought as a struggle against the cognitive imperialism of the West, which, by popularizing its language, imposes its cultural, economic and political ideology. For him, "to control the culture of a people is to control the representation it makes of itself and its relationship to others" (1986, p. 38). Conversely, he defines decoloniality as a rejection of assimilation in the face of the prohibition of race, language and superiority. Like Wa Thiong'o, Enrique Dussel (1999) sees decoloniality as intellectual emancipation in opposition to Eurocentric cognitive imperialism. Mignolo (2015) defines this intellectual emancipation as epistemic detachment[9], or epistemic disobedience.

This new generation of decolonial African thinkers came to the fore in the 1990s, offering a more open and enlightened vision of Africa. Achille Mbembé (2005), Felwine Sarr (2015) and Alain Mabanckou (2017) set about constructing Africa as the continent where the future of the world is played out through culture, economics and ecology. For Achille Mbembe (2005), decoloniality must be seen in terms of Afropolitanism: a cultural, historical and aesthetic sensibility that comes from here and elsewhere, presence in the here and vice versa. Mbembé is oriented towards an ecological vision of the living and the earth. Felwine Sarr (2016) "de-theorizes" and "re-theorizes" decoloniality as an African utopia that augurs a world where the living and the earthly escape apocalypse. He calls "afrotopos" this utopia of the world envisioned by possibilities larger than reality allows. Afrotopia is an "active utopia [that] sets itself the task of flushing out the vast spaces of possibility in African reality and fertilizing them" (Boukari-Yabara, 2016, p. 150). Like Dussel (1999), Felwine Sarr (2015) develops the thesis of economic and cultural interaction, in which the cultural foundations of economic choices are essential to appreciating the "value" of things. The resources for reconstructing the truth through and by colonized territories involve rebuilding the traces of decoloniality through the orality of African traditions that touch on current issues such as ecology, health, the economy, education, religion and expropriated cultural heritage.

Mother Earth, a salient feature of environmentalist counter-discourse with indigenous resonances

Just as Afrotopos guides the rehabilitation of African cultural foundations, we observe the notion of Mother Earth as an indigenous topical re-emerging in the West, a discursive symbol of an epistemic rupture at work, or at least a trace of discursive competition (Collette, 2007) engaged against an ideology broken by the fetishism of the material. It also appears as a trace of a discursive movement in a quest for spirituality turned towards beliefs and practices with primitive connotations.

> For the Amerindian, the first mother is the Earth. Procreator of life, source of all life forms, Mother Earth embodies fertility and fecundity, the result of a union with Father Sky. It is Mother Earth that causes fetuses to hatch in women's wombs (Rodolphe Gagnon, lettres amérindiennes quoted in Languirand & Proulx, 2009, p. 27).

8 Sociogenesis is a concept introduced by Frantz Fanon that incorporates everything: déprise, border thinking and epistemological disobedience; the unbinding of phylogenetic and ontogenetic options, the dichotomy of territorial and modern thinking [...] Sociogenesis is contemporary with the consciousness of being "negro", not because of one's skin color, but because of the racist imaginary of the modern colonial world (Mignolo, 2015, p. 186).

9 Border thinking is at the root of de-Westernization and decolonization (Mignolo, 2015, p. 189). Border thinking, as mentioned, does not imply a negation of modernity/coloniality, which, all in all, can only be observed; on the contrary, border thinking assumes modernity/coloniality, but positions itself from colonial difference in order to critique it. In other words, it seeks to show the existence of different modes of thought, different epistemologies that can coexist in the same space and subject, and, at the same time, to criticize and disarticulate the universalizing Western hegemonic discourse (Beauclair, 2016, p. 37).

A concept derived from native representations of the earth as fertile, nurturing, generous, welcoming, protective, healing and hospitable, and home to a multitude of plant and animal species, Mother Earth has a spiritual dimension in that it embodies the power of being in the world and the priceless aesthetics of the earth's elements such as the gifts of food, medicinal plants, water and so on.

Necessary to the very life of peoples, Mother Earth is constitutive of our subjectivity and, as such, cannot belong to us: conversely, it is humans who belong to it and, in this sense, acquire the responsibility of caring for it. Mother Earth is the standard for the holistic representation of the world by indigenous peoples, particularly in their discourse on the defense and protection of their territories. It has also more widely penetrated common language, as a conceptual foundation associated with indigenous culture and environmentalist claims, in the mainstream press.

Mother Earth, multiple resonances in the form dynamic

We'll take a brief look at the interpretative horizons offered by this formula, understood as "a set of formulations which, by virtue of their use at a given time and in a given public space, crystallize the political and social issues that these expressions at the same time help to construct" (Krieg-Planque, 2009, p. 7).

First of all, the popularity of the expression and the environmental struggle ("the fight against climate change" in common parlance) seem to coincide, both in indigenous public discourse and in that of intellectuals and even official discourse (UN). The concept of Mother Earth far exceeds the universe of discourse from which it originates: it even emerges, for example, as a toponym, Mother Earth materialized and physically delimited, well below, or even contrary to, its original semantic traits (notably in terms of private property). Even further afield, the lemma Mother Earth is also used as a brand name for so-called sustainable products, as the title of a retreat or training seminar, etc., which means that fashion effects, even if contradictory to discursive legacies, are not negligible, particularly in their relationship to the advent of New Age movements[10] and awareness of the limits of the Anthropocene[11].

The formula, in Krieg-Planque's (2009) sense, functions in a discursive event as an obligatory passage, the impossibility of not talking about it (a constitutive notion of the sense of ecology in the fight against climate change), just as it can conceal contradictory elements of meaning (designating a circumscribed place, a property, being the object of commercial transactions), depending on uses and discursive formations, or appear in variable formulations. It also seems reasonable to associate the Terre-Mère formula with the already-documented emergence of the name Gaïa in Western francophone discourse. Initially promoted by New Age movements, Gaia became a hypothesis, then a scientific theory defending the interdependence of the Earth system's components in a perspective of balance and homeostasis, and implying, according to certain beliefs, the sacredness of all forms of life (Chartier, 2016). The qualities associated with Gaia are the same as those attributed to Mother Earth, as are the ways in which she is regarded: a sacredness devoted to living things, commanding respect and gratitude. It also seems reasonable to consider the semantic proximity of Terre-Mère and Gaïa as interchangeable semes, but the observed occurrences would lead us to favor Terre-Mère in Quebec, in a socio-political context, correlated with the usage agreed upon in the (translated) discourse of the native peoples here, whereas Gaïa seems more to do with spiritual practices inherited from the New Age.

10 The New Age is a Western spiritual movement of the 20th and 21st centuries characterized by an individual and eclectic approach to spirituality.

11 In August 2016, the International Congress of Geology held in Cape Town, South Africa, thus received the recommendation to officially acknowledge the beginning of a new geological period: the Anthropocene. The Anthropocene, characterized by the major impact of man on the earth system, climate, including humans who have become the main force of change on the planet, surpassing geophysical forces. In other words, the Anthropocene can be described as the age of humans. In its traditional sense, it marks a break in the relationship between humans and the Earth, forcing us to think of a new geopolitical era, of the Earth, thus going beyond the field of geology to enter that of the social sciences (Gemenne, 2015, p. 233).

Mother Earth: a socio-economically reconstructed cultural heritage?

> Conceptual entities have emerged, with ideological power that transcends tribal differences: Mother Earth, for example, is no longer the exclusive preserve of farming societies intent on worshipping a matricial female divinity, the source of agrarian fertility. Today, this concept is spreading uncontrollably, and has even found its way into tribes where the land has never been the object of particular veneration. Thus, through current variants of the New Age - according to the current expression in Quebec - among Algonquin hunters, who are above all "people of the woods"... (Galinier & Molinié, 2006, p. 23)

Caution with an essentializing conception invites us here to consider certain anthropological insights into the memory and revival of influential indigenous spiritual practices. In the South, the quest for spirituality by North Americans meets the emergence of a group culturally marked by the reinvention of their own roots, beliefs and rituals, the neo-Indians, who sometimes take on the guise of "tradition merchants", or are seen as cheating by rewriting scientifically studied ritual scenarios. So there's a culture of reinventing traditions, blending contradictory logics of identity that embrace the destiny of the world as a whole in a drive to rebuild glorious pasts, claiming lost identities while resorting to technologies and inscribing promises of harmony and a radiant future, in market logics (notably tourism). "Neo-Indians worship a cosmic, benevolent Mother Earth, very different from the divinity eager for human sacrifice worshipped by the Indians of the Andean Altiplano or Mexico, and extendable even to hunter-gatherer peoples who cannot practice an agrarian cult. In this way, an ethnogenesis bubbling over with vitality is bursting forth from the rubble of colonization. Behind the pathetic chorus of the bruised children of Indian history, begins the joyful saraband of the neo-Indians. In institutional encounters between "the two worlds", neo-Indians are bursting onto the scene, blurring the lines of the nations of the North who intended to dialogue with those of the South, and who often find in their place transnationals of Indianness. They express themselves in the language of their tribes, and form new ethnic groups based on Internet networks". (Galinier & Molinié, 2006, p. 10)

Driven by the desire for identity and cultural recognition, "(...) The exacerbation of the local, the authentic, the autochthonous has as its other facet the frenetic search for elective affinities with all those movements putting forward themes such as the harmony of the world and concepts such as cosmic energy". In other words, in the absence of original filiation, or in tension with their alleged sources, movements that value the expression of the local, of autochthony, as values of spiritual authenticity or even truth, and that display an appearance of detachment from Western material fetishism, are building spaces of ideological convergence through the formal use of concepts such as Mother Earth. Thus, we see it emerging in an unexpected topography (due to its inter-doxical arrangements and transversality, its adjustments to modernity, etc.), compared to the representational affiliations that preferentially linked it to ethnic origins. In contrast to Angenot's (1984, p. 41) "phenomenon of false novelty", the Mother Earth concept is here put back into play on the discourse market as a recycled phenomenon exaggeratedly (or even falsely) attributed to historicity.

Mother Earth: political significance in the dominant ideological universe

Last but not least, there's the political dimension of the lemma, which this time brings Mother Earth closer to the political meaning of the South American Pachamama. Indeed, in the 2000s, the indigenous movement in Mexico, Bolivia and elsewhere succeeded in getting their cultural conception of the defense of territories heard and taken up in the speeches of the UN representative, to such an extent that April 22 was declared International Mother Earth Day, now celebrated by large annual gatherings. However, the common title of these celebrations is "International Earth Day", as if the maternal, original and spiritual semes inherent in indigenous peoples' conception of their relationship with the Earth were struggling to cross the boundaries of an intercultural and political gathering. It's also worth remembering that in the 2010s, following the UN's recognition of

the rights of indigenous peoples, an initiative was launched to establish a Universal Declaration of the Rights of Mother Earth. Although it was voted on in Bolivia in 2011, it was not adopted by the UN (Morin, 2013).

Here, we can clearly observe a resolutely political limit to the passage from one discursive formation to another, and to the transcultural acceptance of the (considered) indigenous notion of Mother Earth. The equality advocated between all the components of the ecosystem in fact induces a fundamental paradigm shift in colonial capitalist culture, since it involves breaking with the very idea of nature as opposed to culture and available for the extraction and exploitation of its resources (Descola, 2011).

This means breaking with the idea of human supremacy over all other components of the interdependent system. In other words, questioning the production-consumption system comes up against its own values, as well as the inertia and complexity of the system itself. The political will to transform the system is clearly at stake, and is reflected in this resistance to the inter-discursive penetration of the politicized spiritual theme. Moreover, aboriginal claims to land protection are rarely heeded; examples are legion in Quebec, where governments disregard the obligation to consult aboriginal peoples and take their opinions into consideration prior to exploiting resources on their territories. Their political and legal rights are regularly flouted, as if the political significance of culturally-rooted conceptions of our relationship with the world were not taken seriously, or even as if these conceptions were relegated to the anthropological field of belief and folklore. In addition to the major consequences for our chances of survival, in terms of our ability to change our socio-economic paradigm, the drift towards folklorization of indigenous discourse seems tantamount to denying it political credibility. And indeed, on a more popular scale, the idea of Mother Earth, as we've seen, circulates without resistance in the field of spirituality: on the contrary, we find it evoked, gratified and invoked in discourses linked to meditation and healing practices inspired by New Age beliefs, indigenous cultures or other more culturally distant practices.

The conceptual contribution of indigenous peoples to the recognition and protection of Mother Earth, in a perspective of social and environmental justice, instills the idea of the possibility of societal transformation (disruption), through the establishment of a politics of the living. On the other hand, resistance to the reception of this concept, via semantic reductionism (beliefs, folklorization) and consequent neutralization of its implications in the field of politics, indicates a damaging cognitive disconnect (Angenot, 2006): misunderstanding or denial of the spiritual and political (associated) semantic significance of the concept of Mother Earth stalls the democratic process concerning the paradigmatic shift to be undertaken. So it seems that, despite its intellectual contribution, local cultural episteme is not discursively considered among political projections of possible futures. Contrary to political ecology - or even the very principles of democracy - this discursive stance (still) borders, in essence, on epistemic (neo) colonialism.

African imaginaries as sources of some concepts of identity and ecology

We seek to account for the dynamics of the construction and evolution of the meaning of the concepts Mother Earth, Mother Africa, and Africa-World in a context of discursive otherness between the imperialist West and Africa in civilizational, economic and ecological awakening. These concepts represent discursive traces that contribute to the deconstruction of Western "epistemic insularity". First, we'll look at how the concepts of Mother Africa and Mother Earth in African socio-cultural imaginaries contribute to an epistemic decentering of man's original space, a reconsideration of African civilization and its localization. We will then show how the concept of Africa-World, in ecological discourse, gives rise to reflections on the future of mankind and the earth, which challenge the human world as a whole.

Mother Earth and Mother Africa interrelation for an African renaissance

Through an internalist approach that seeks to reconstruct the history of Africa, the metaphor of the "cradle" in "l'Afrique berceau de l'humanité" indicates the beginning of complicity between Man and Earth on African soil, but also the denial of the imperialist thesis, since all continents are Mother Earths, but Africa is presented as the "cradle of humanity". Indeed, the very first Homo sapiens were "negroids" (Diop, 1967). This scientific discovery led to significant changes in scientific and political circles in Africa and the black diaspora. A new vision based on an existentialist and essentialist discourse on Africa has emerged: the African Renaissance. This new vision functions through African and Afrodiasporic writing, with themes such as the return to the self, the sources of identity in Africa, by Africa and for Africa, and the call for the sublimation of the black "race". All of this is built around discourses that mark a unique history, psyche and geography of Africa.

> Afrocentricity is a philosophical paradigm that emphasizes the centrality and capacity of Africans to take control of their own history and culture. In this way, Afrocentrists clearly express an anti-hegemonic vision. This vision questions epistemological ideas deeply rooted in European cultural experience, which are applied to Africans or other peoples, as if they were universal principles (Asante, 2013, p. 7).

The African Renaissance thus represents a shared desire to live through race and in a space other than the one imposed on black people, and this requires a change of discursive paradigm, a new epistemic and cultural narrative that cannot be dissociated from the concept of Africa-Mother, whose resonance has the value of a slogan. In fact, this concept is nothing more than a kind of reappropriation of the concept of Mother Earth, through a geographical and cultural shift. It has a focusing and valorizing value, as it determines the space of representation of the evidence and sources of the African Renaissance, *i.e.* Africa as the original space of human life. *Afrique-Mère* has seen its semantic field widen: pays natal (Césaire, 1956), royaume d'enfance (Senghor, 1945), Our Land (Langston, 1926), and so on. The concept has become a battle cry against racism, xenophobia, colonial domination and the lucid oblivion of the first civilization. Langston Hughes (1926), figurehead of the Negro Renaissance in the United States, allusively and disparagingly presents Western civilization and supports the pride of the Negro for a return to his roots. In the same vein, Frantz Fanon, in *Peau noire masques blancs* (1952) and *Les Damnés de la terre* (1961), fights against the humiliation, alienation and inferiority complex of black people in favor of racial pride. *Afrique-Mère* is also a political slogan, a kind of unison song, an invitation to African governments to reflect on Africa's political future within a community framework established on Africa's borders, taking into account the black diaspora baptized by heads of states as the continent's 6th region. It is also a cry of revolt against the opportunistic and despoiling approach to the continent's resources: "We are Africans, and our territories cannot be a part of France" (Dia, 2015, p. 114). Africa refuses to be judged under the paternalistic gaze and rhetoric of the West, and defends its status as a continent enamored of civilizational values.

This battle of ideas is also being waged on its own territory, the concept of Mother Earth is also widely used in the ecological discourse of Senegal's social movements, leading to a proliferation of slogans in the "green masses", such as "land can't be sold, it can't be rented, it's lent or given away for free", "land is a legacy from the ancestors", "land can't be fought over". These eco-developmental claims are reflected in the slogans of Senegal's new land defenders: "Aar luň bokk" (Let's protect what we have in common). The "Front pour une révolution anti-impérialiste, populaire et panafricaine" (FRAPP) also makes a claim: "Doomi reew moy tabax reew" (the development of a country must be the work of its sovereign people). We believe that young people are increasingly inspired by the Mouride brotherhood's model of eco-development: "ňak Jariiñoo" (sweat pays) and "Jëf Jël" (you reap what you sow).

Mother Earth, a factor of epistemic detachment for Africa

The writings of anthropologists and ethnologists in line with an overhanging universalism (Mbembe, 2023) have wiped the slate clean of African civilization by deporting man's origins to other lands and races. However, counter-discourses in favor of the original African civilization occupy scientific and political space. Cheikh Anta Diop's *Nations Nègres et Culture* (1954) was the leading scientific discourse challenging the imperialist thesis that Africa was absent from the civilizational scene. He reveals the implicit and scenic aim of the West, which is none other than to dominate Africa culturally and economically. Mother Earth, as he theorizes it, augurs a reconstruction of the world by and through Africa through philosophical and anthropological thought, for "in all likelihood, African peoples are in no way invaders from another continent, they are natives" (1974, p. 11). In Cheikh Anta Diop's thinking, Mother Earth is Africa, the original place where man first appeared, the first land of life and the source of nourishment and fertility. The earth is receptive, therefore feminine and maternal (Bâ 1972, p. 128). In native discourse, the imperialist conception of appropriable land clashes with mystical thinking about the non-appropriation of land. For natives, there is a fusion of Earth-Man, Animal-Man and Earth-Ancestor. Native and African intellectual discourse reconfigures the limits of Mother Earth. Mother Earth does not represent the physical earth in its entirety, but is reduced to the physical and imaginary boundaries of the African continent. Its existence is linked to that of the ancient Egyptian civilization. Mother Earth is thus defined as a specific rather than a generic seme, as it does not cover the entire earth that can be superimposed on the world, but rather a part of the world considered as the first laboratory for the study of the genesis (of homo sapiens), evolution and migratory phenomena of mankind. Africa is "a vast continent with bits of flesh scattered all over the globe" (Mbembe, 2023, p. 57).

Mother Earth: a cultural and ecological alchemy

Mother Earth is also an endogenous and exogenous reflection that concerns the survival of ecosystems, from the perspective of an "eco-culture"[12] whose foundations are to be found in the ecological wisdom discourses rooted in African secret societies[13], in the language practices of castes (fishermen, blacksmiths, griots, weavers, breeders, farmers). For these community groups, Mother Earth signifies order, spirituality and the celebration of ancestors. This mystical and spiritual significance is preserved in endogenous hermeneutic discourses based on social and/or cultural codes. In African cosmologies, Nature-Man-Ancestor interact in perfect harmony. For the Nuer of Sudan, the earth is the mother of all living beings, the ecological space where the links between man and his living space are forged. Among the Dogon, the myth of creation is linked to that of the revelation of the Word to mankind. Amma, the Creator God, "father" of creatures, wants to unite with Mother Earth, represented by the world's egg made up of a double placenta, to engender beings destined to promote his creation. According to the Dogon mythology, Amma's (God's) placenta is the cultivated earth. There is, in fact, a principle of consubstantiality between the earth and the human person. For Achille Mbembe (2023), there is a quasi-existential relationship of exchange insofar as the matter that is the earth is imprinted in us at the same time as it takes in our imprints, our memory and our traces, the material remains of bodies that have disappeared, the bodies of all those who, born of the earth, have returned to it.

- **Mother Earth in its cultic and ecological form**

We're interested here in the space of worship as a place of contact between the living and the ancestors, but also of representation of vertical or mythical discourses that escape the uninitiated, to grasp once again the concept of Mother Earth. Libations or offerings and sacrifices are channels for activating secret conversations between spirits and the living. The Earth is the meeting place where

12 Eco-culture is adapted to food production and livestock breeding, and is essentially practised by hand on small, intensively cultivated areas. It takes up and adapts age-old practices of farmers in the South and North.

13 In traditional African monarchies, secret societies are neutral divinatory assemblies that act as intermediaries between guardian genies and humans. They are the guardians of laws, worship and prohibitions.

living and non-living forces interact. Among the Diolas[14] of southern Senegal, the forest has a sacred value. It is a place of worship where diviners, ancestors and initiated men interact mystically, and where mythical epics are performed. The same is true of the Serer[15], where symbolic and cultic discourse is the province of the *pangool* (fetishes, diviners, etc.). The *xooy*, for the *pangool* and the *saltigui* (guardians of sacred or mystical knowledge), is the space for the representation of ecological mystical discourses linked to meteorology for better preparation of the agricultural season with better yields. Among the Fulani, the pastoral or agrarian epic is a space for the fusion of nature, man and the forces of the cosmos.

- **Mother Earth from a literary perspective**

On a literary level, in *Weep Not, Child* (1964) or *A Grain of Wheat* (1967), Ngugi wa Thiong'o (1986) deciphers the ecological links between characters and their environment, by intriguing life practices that are experienced without the knowledge of imperial discourses. For Ngugi Wa Thiong'o (1986), the fusion of the forces of the cosmos spoken in an indigenous language is an act of eco-poetics, a discursive genre that develops an affective bond between the native and the land, a factor of cohesion and social stability in Africa. It's worth noting that, politically speaking, in South Africa, the Afrikaners monopolized the land. But since 1994, the creation of transboundary conservation areas (Belaïdi, 2016, p. 2019) has opened up spaces for (re)thinking the relationships between these states and their populations. The creation of protected areas, conceived as a means of managing territorial margins, transcribes international prescriptions in terms of sustainability and the participation of local populations, while remaining within the realm of state intervention (Mbembe, 2000). For Belaïdi (2020), border areas are a tool for environmental justice, an object of social cohesion and proof of a common goal.

Africa is therefore the vanishing point of the struggle for humanity's future. Achille Mbembé (2020; 2023), Felwine Sarr (2016), Pierre Mabanckou (2018), build a discursive paradigm in which Africa appears as a space for the staging of new utopias for Africa and the world.

Africa-World: epistemic reconsideration by Africa and for the World

In the same vein, the "Afrique-Monde" (the Africa-World**)** concept initiated by Mbembé and Sarr (2017, p. 63) positions Africa as the basis for thinking about world unity. Afrique-Monde means thinking and writing about Africa and the world. Thus, Africa is not an idea but a knot of realities: it is first and foremost a face of basalt, which, in the extreme West, opens up to all the seas and winds of the world. In place of a narrative of distancing and a quest for rupture between Africa and Europe, found in the African conception of the denominations Mother Earth and Mother Africa, the Africa-World form installs a new paradigm of ecological discourse that draws on foreign and African languages and oral traditions. For Souleymane Bachir Diagne, Afrique-Monde is first and foremost "Thinking Africa, thinking in Africa, is thinking in translation in African languages and the languages of Africa that are also Portuguese, French or English. It means thinking back and forth, from language to language" (Dibakana, 2018, p. 3). In fact, it's a question of enhancing African languages so that they become African resources, and then making them known through translation. Indeed, the true history of Africa can only be made from the oral tradition, where storytelling, song and the spoken word constitute teaching as well as entertainment (Bâ, 1972). The aim is to update African heritages in a modern context in order to combat solasology (Morizot, 2019), a "homesickness without exile" caused by the mutations of nature that mean that we can no longer find ourselves in the landscape or environment of our childhood, as we are outright dispossessed of it.

14 The Diolas are a community living in southern Senegal between The Gambia and Guinea-Bissau.
15 The Sérères live in central Senegal, in the Fatick and Kaolack regions.

Conclusion

The concept under study marks the evolution of decolonial discourse in Africa and the Black diaspora. Mother Earth marks the first phase, challenging imperialist theories of anhistorical Africa. Now considered to be the home of the world's first civilization, the continent of Mother Africa delimits the field of original civilization, giving black people back their history and dignity. Mother Earth and Mother Africa mark a withdrawal into oneself, a return to roots in a geographically localized land, a civilization contested then rehabilitated via a new decolonial vision, stimulating the African Renaissance.

As for the "Afrique-Monde" concept, it places Africa at the center of all the concerns, particularly ecological, that are shaking the world. It's a call to enhance the value of traditional African libraries, which preserve the secrets of the cohesion between man, the earth and the ancestors, cohesion on which the means of preserving ecosystems are based. Africa may be opening up to the world, but it remains at the heart of all possible solutions for saving life and the earth, despite the paternalistic rhetoric that has distorted its image for centuries.

The salience of the concept of Mother Earth is therefore intimately linked to the decolonialist dynamic of Africa's return to itself, driven and marked by the liberation of endogenous languages and cultures. This emancipation, which has been asserted to the point of essentializing the Africa-World, shows an eminently political movement, with no less spiritual resonances. In the North, however, the political scope of the concept of Mother Earth has little resonance, except in the discursive spectrum of indigenous territorial claims, as if discursive hegemony authorized it almost exclusively to occupy the topicality of spirituality, a field that has been almost free since we turned our backs on secular religions. Should we then assume that the ideological tensions at work confine the concept to patrimonial or optional discursive spaces, that they perhaps also tend to dissolve indigenous knowledge linked to Mother Earth within dominant capitalist and neoliberal frameworks, in the image of neo-Indian trends? The geopolitical, cultural, linguistic and spiritual dimensions of the concept of Mother Earth in Africa seem to oppose the colonialist and neoliberal spirit with a global, gnoseological conception.

> His writings are about a different relationship between humans and nature. It's a "multidimensional" reading, in which history, anthropology, ecology and political philosophy are part of a more global vision, in which politics integrates ecology, which in turn, integrates politics. The concept of "earth as homeland" - for it is indeed a concept - suggests interdependence, encompassing global phenomena within each other and breaking down fictitious barriers. (Pena-Vega, 2021, p. 223)

We would then be tempted to associate the generic, plastic, semantically encompassing and historically indeterminate character of the concept of Mother Earth, neither really old nor really new, with a strong potential contribution to utopias in future discourses, in other words, something of the *novum*[16] (Angenot, 2006).

Bibliography

Adotévie, S. (1972). *Négritude et Négrologue*. UGE 10/18.

Angenot, M. (1984). Le discours social : problématique d'ensemble. *Cahiers de recherche sociologique*, *2*(1), 19–44.

Angenot, M. (2006). Théorie du discours social. Notions de topographie des discours et de coupures cognitives. *Contextes*, (1). https://doi.org/10.4000/contextes.51

Asante, M-K. (2013). L'*Afrocentricité et l'idéologie de la renaissance africaine.* Menaibuc.

Bâ. A-H. (1972). *Aspects de la civilisation africaine*. Présence Africaine.

16 -"(...) distinguish the occasional emergence of an authentic novum, of indisputable acts of rupture, from the common process described above by which public "debates" persist in confirming by the tape a topique, values, interests, discursive tactics common to the antagonists; by which originality, cognitive, exegetical or stylistic, arises and takes on value only through the implicit homage it pays to ways of seeing and ways of saying that are already imposed." (Angenot, 2006, p. 88)

Beauclair N. (2016). Vecteurs identitaires des discours autochtones : affirmation d'une ontologie politique. *Cahiers echinox,* (30).

Belaïdi, N. (2016). Écologie & Réconciliation. Étude à partir des initiatives d'éducation à l'environnement sur Table Mountain National Park, Cape Town. In *Afrique du Sud, 20 ans de démocratie contrastée : Actes du colloque international*, Dijon, 25-26 septembre 2014 (pp. 305–328).

Belaïdi, N. (2019). Émancipation politique et justice environnementale. Perspective critique à partir de l'expérience sud-africaine de l'éducation à l'environnement. *Droit et Cultures*, *78*(2), 169–180.

Belaïdi, N. (2020). Observer l'Afrique (du Sud) pour penser le droit (de l'environnement) : La relation homme-nature entre démocratisation et décolonialité. *Afrique contemporaine*, *271-272*(1), 65–82. https://doi.org/10.3917/afco.271.0065

Bouamama, S. (2019). De l'esclavage à la coopération : chronique de la dépendance. *Ballast*, (8), 134–135.

Boukari-Yabara, A. (2016). Felwine Sarr. *Afrotopia*. *Afrique contemporaine*, *257*(1), 150-153.

Césaire, A. (1956). *Cahier d'un retour au pays Natal*. Présence Africaine.

Chartier, D. (2016). Gaïa : hypothèse scientifique, vénération néopaïenne et intrusion. *Géoconfluences*. http://geoconfluences.ens-lyon.fr/informations-scientifiques/dossiers-thematiques/fait-religieux-et-construction-de-l-espace/corpus-documentaire/gaia-hypothese-scientifique-veneration-neopaienne-et-intrusion

Citton, Y. (2014). L'économie de l'attention. Nouvel horizon du capitalisme ? In *Sciences humaines.* La Découverte.

Collette, K. (2007). La concurrence discursive : analyse des logiques de discours dans la communication épistolaire administrative adressée aux usagers. *Communication*, *25*(2), 107-130.

Dean, J. (2009). *Democracy and Other Neoliberal Fantasies: Communicative Capitalism and left politics*. Duke University Press. https://doi.org/10.1515/9780822390923

Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Gallimard.

Dia, M-M. (2015). L'administration coloniale française et la consolidation de l'Islam confrérique au Sénégal. *Histoire, monde et cultures religieuses*, (36), 107–11.

Dibakana, J-A. (2018). Mabanckou, Alain (dir.). — Penser et écrire l'Afrique aujourd'hui. *Cahiers d'études africaines,* (229), 215–258.

Diop, C-A. (1954). *Nations nègres et culture. De l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui.* Présence Africaine.

Diop, C-A. (1974). *Les fondements économiques et culturels d'un État fédéral d'Afrique noire* (Éd. orig. 1960). Présence africaine.

Diop, C-A. (1990). Quand pourra-t-on parler d'une renaissance africaine ? In *Alerte sous les tropiques. Articles 1946-1960* (pp. 34–44)*. Culture et Développement en Afrique noire*. Présence africaine. (Ouvrage original publié en 1948)

Dussel, E. (1999). Sensibility and otherness in Emmanuel Lévinas. *Philosophy Today*, *43*(2), 126–134.

Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Seuil.

Fanon, F. (1961). *Les Damnés de la terre*. Maspero.

Franck, G. (2013). Capitalisme mental. *Multitudes*, (54), 199–213.

Galinier, J., & Molinié A. (2006). *Les néo-Indiens. Une religion du IIIe millénaire*. Odile Jacob.

Gemenne, F. (2015). L'Anthropocène et ses victimes : une réflexion terminologique. In F. Gemenne (Dir.), *L'Enjeu mondial : L'environnement* (pp. 233–240). Presses de Sciences Po. https://doi.org/10.3917/scpo.gemen.2015.01.0233

Krieg-Planque, A. (2009). *La notion de « formule » en analyse du discours. Cadre théorique et méthodologique*. Presses universitaires de Franche-Comté, coll. Annales littéraires.

Languirand, J., & Proulx J. (2009). *L'héritage spirituel amérindien. Le grand mystère.* Le Jour éditeur.

Langston, H. (1926). Our land. In *The Weary Blues*. Alfred A. Knoff.

Mbembe, A. (2000). À propos des écritures africaines de soi. *Politique africaine*, (77), 16–43.

Mbembe, A. (2023). *La communauté terrestre* [Avant-propos]. La découverte.

Mbembe, A., & Sarr F. (Éds). (2017). *Écrire l'Afrique-Monde*. Philippe Rey/Jimsaan.

Mignolo, W. D. (2001). Géopolitique de la connaissance, colonialité du pouvoir et différence coloniale. *Multitudes*, *3*(6), 56–71.

Mignolo, W. D. (2015). *La désobéissance épistémique. Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité*. Peter Lang.

Morin, F. (2013). Les droits de la Terre-Mère et le bien vivre, ou les apports des peuples autochtones face à la détérioration de la planète. *Revue du MAUSS*, *42*(2), 321–338.

Ouellet, M. (2009). Crise économique globale ou crise des fondements symboliques du capitalisme ? Une critique marxienne de l'imaginaire de la modernité capitaliste. *Revue du MAUSS*, *34*(2), 115–139. https://doi.org/10.3917/rdm.034.0115

Pena-Vega, A. (2021). Pour une utopie réaliste de Terre-Patrie. *Diogène*, *273-274*(1), 222–233.

Revel, J. (2008). *Dictionnaire Foucault*. Éditions Ellipses.

Sarr, F. (2016). *Afrotopia*. Éditions Philippe Rey.

Senghor, L.-S. (1945). *Chants d'Ombre*. Seuil.

Senghor, L.-S. (1990). Ethiopiques. In *Œuvre Poétique* (pp. 67–71). Seuil. (Œuvre originale publiée 1964)

Sofack, N. (2022). Géographicité de l'être et accaparement des terres agricoles : une problématique de la consubstantialité de la géographie et de l'ontologie. *Transversalités*, (160), 95–108.

Wa Thiong'o, N. (1964). *Weep not, child*. Heinemann.

Wa Thiong'o, N. (1967). *A Grain of Wheat*. Heinemann.

Wa Thiong'o, N. (2011). *Décoloniser l'esprit (*Éd. orig. 1986). La fabrique éditions.

Zuboff, S. (2022). Les entreprises vendent à notre insu des prédictions de nos comportements. *L'Économie politique*, (94), 8–22.

© Djibril Dramé (Gadaay), photographie prise lors de la célébration en hommage à Koyo Kouoh organisée par RAW Material Company le 14 juin 2025

© RAW Material Company, 2025 – Photographies issues des archives visuelles de l'institution. Tous droits réservés.

GLOBAL AFRICA

www.globalafricasciences.org

Indexée sur /Indexed on

AJOL DOAJ Scopus

LASPAD
LABORATOIRE D'ANALYSE DES SOCIETES ET POUVOIRS / AFRIQUE - DIASPORAS

IRD Institut de Recherche pour le Développement FRANCE

LASDEL
Laboratoire d'Etudes et de Recherches sur les Dynamiques Sociales et le Développement Local

UR