

Deuxième Partie

Diversité culturelle : métissage ou translation?

Métissage culturel et communication

Claude PAIRAULT

Université Catholique d'Afrique Centrale, Yaoundé

Appliquée à des domaines qui excèdent celui de la biologie, l'analogie du *métissage* ne date pas d'hier. Dans son *Histoire de la révolution française* parue au milieu du XIX^e siècle, Jules Michelet parle du «parti métis» à propos de la «classe moyenne» représentée dans le Tiers état¹. S'exprimer en termes de métissage culturel est aujourd'hui devenu fréquent: on traite de «logiques métisses»², de «pensée métisse»³, pour situer croyances et identités africaines par rapport à ce qu'il est convenu d'appeler la rationalité occidentale. Telle que proposée par J.-L. AMSELLE (1990: 10) la «notion de logique métisse pourrait présenter cet intérêt qu'elle résout le faux dilemme dans lequel nous sommes actuellement empêtrés: celui qui oppose l'universalisme des droits de l'homme au relativisme culturel.» À ce titre, en effet, pareille notion mérite d'être retenue dans la mesure où elle conduit à la reconnaissance de polarités, non à une série de catégories binaires figées en dualismes du type société-à-État/société-sans-État, autosuffisance/marché, paganisme/islam, nomadisme/sédentarité, et finalement: eux/nous.

Pourtant, comparaison n'est pas raison. À proprement parler, un métissage s'opère selon des lois génétiques dont le jeu est prévisible. Or, en fait de contacts

¹ Voir *Histoire de la révolution française*, livre IV, ch. 10 (édition La Pléiade, p. 554).

² J.-L. AMSELLE, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot, 1990, 262 p.

³ CAHIERS DE L'IUED, *La pensée métisse. Croyances africaines et rationalité occidentale en questions*, Paris (PUF) et Genève (IUED), 1990, 266 p.

culturels, c'est d'un autre processus qu'il s'agit, car la rencontre de partenaires individuels ou de corps sociaux ne s'agence pas en combinaisons causant l'apparition d'un produit déterminé, lui-même assujéti à des lois constantes. Le jeu naturel des lois est ici doublé et relayé par celui des règles. Etant donné la variété de celles qui prévalent dans la vie des personnes et des sociétés humaines, est-il possible de repérer une sorte de règle des règles ou de concordat en vertu de quoi des sociétés auraient le moyen de *communiquer* entre elles pacifiquement, plutôt que de s'ignorer ou se détruire? Les ensembles de règles particulières – qui caractérisent autant de cultures différentes – sont-ils si divers qu'aucune convergence ne soit envisageable entre groupes humains, sinon en dépendance de la force ou de la domination?

Les langues du monde sont multiples; toutes cependant, y compris les plus disparates, ressortissent à une linguistique générale qui, loin de les confondre ou d'en réduire la complexité, les maintient individuellement appréciables, alors même que sont mises en évidence leurs caractéristiques communes. Dans un esprit semblable, je chercherai ici à repérer quelle sorte de cheminement, au travers des diversités culturelles, est capable de mener vers la *communication*, cette propriété du langage apte à ouvrir et consolider tout rapport humain, – et, par conséquent, les rapports interculturels. Chaque langage ou famille de langages témoigne d'un modèle à la fois intégratif et approprié (ce sera ma première partie); chaque langage est capable de traduction (c'est ce que j'essaierai de montrer dans ma deuxième partie). C'est dans le mouvement continu des traductions que peut s'effectuer une communication réalisable en dialogue, c'est-à-dire en «métissage culturel» non seulement admissible, mais souhaitable (ceci constituera ma troisième partie).

Langage et langages

Encore plus que l'Europe, l'Afrique se signale dans le monde actuel par la multiplicité des idiomes en usage. Pour ne parler que d'Afrique centrale et d'Afrique de l'Ouest, on les compte par centaines dans chacune de ces deux régions, et même dans certains États (vg Cameroun, Tchad). Or, c'est par ces langues et dans les messages quotidiens où elles s'expriment que se développe l'histoire culturelle des sociétés qui en sont les auteurs. À la fois *produit*, *partie* et *condition* de la culture particulière où il a pris corps, tout langage est en effet cette «triade», non seulement dans sa structure¹ mais dans les contenus qu'il déploie. Et c'est à dessein que j'emploie ici le pluriel du mot «contenus», car, dans ce qui suit, il ne s'agira pas seulement de langage articulé par la bouche et transférable en

¹ C'est de ce point de vue que le rapport entre linguistique et anthropologie est interrogé par C. Lévi-Strauss dans le chapitre IV de son *Anthropologie structurale* (LÉVI-STRAUSS 1958: 77-91).

écriture, mais aussi de gestes ou actes corporels eux aussi capables d'exprimer et de signifier, c'est-à-dire d'entrer comme composants dans un mouvement de communication.

Sans m'arrêter ici à des questions de structures linguistiques, je vais recourir à quatre exemples pour insister sur certaines spécificités de contenu qui peuvent nous donner à réfléchir.

Premier exemple. En janvier 1962, au sud de la République du Tchad, on a voulu lancer à partir de la préfecture qui s'appelait alors Fort-Archambault (toponyme actuel: Sarh), une «Coopérative des pêcheurs du Moyen-Chari et du Salamat» dénommée Socopêche. Cette initiative donna lieu, bien entendu, à la confection de statuts rédigés en français, seule langue officielle de l'époque. Voici le libellé de leur article premier: «Il est formé entre les souscripteurs des parts sociales constituant le capital initial et tous ceux qui seront admis ultérieurement, une Société Coopérative de production et de transformation placée sous le régime du décret N° 166/AGRI/IC du 30 septembre 1961 et qui prend forme de Société civile particulière de personnes, à capital et personnels variables.» Dans les campagnes du Moyen-Chari et du Salamat, zones aussi riches en poissons qu'en diversités langagières, le français est fort peu pratiqué; il l'était encore moins il y a trente-cinq ans. Le texte que je viens de citer était donc parfaitement incompréhensible pour ceux qu'il entendait concerner. Le plus regrettable est qu'il le resta, faute d'avoir fait l'objet d'un effort de communication qui l'aurait rendu intelligible, et par conséquent intéressant pour des populations dans lesquelles la pêche constituait une activité coutumière apte à devenir source d'apport financier. Revenu moi-même dans ce pays en 1992, j'ai constaté sans grand étonnement que la Socopêche avait fait long feu. Ce genre d'histoire n'a hélas rien d'exceptionnel: ceux qui ont trempé dans des organisations ou institutions de «développement» en ont connu beaucoup d'analogues.

Autre exemple: les traitements de la santé¹. Dans ce domaine, on peut noter la fréquence générale des quiproquos ou chevauchements de sens qui, même dans l'usage d'une langue apparemment commune aux interlocuteurs, parsèment *et* la formation des modernes agents de la santé, *et* les séances de consultation où soignants et patients dans un hôpital ou un dispensaire africain se trouvent de fait juxtaposés sans vraiment se rencontrer, *et* de multiples lieux, publics ou privés, que leur destination voue en principe à servir une «éducation pour la santé». De tels chevauchements sont à la fois sources et preuves d'incompréhension; ils manifestent que, de part et d'autre, le recours à une même *langue* ne suffit pas à établir la communication visée. Au lieu d'être compris pour ce qu'ils expriment et signifient, les propos échangés se croisent sans communiquer. Ainsi, pendant que d'un côté l'on discourt sur la vertu nutritive de l'œuf, riche en protéines, ou bien sur l'efficacité d'un recours à telle technique de prévention, l'autre côté conçoit

¹ Voir, à ce sujet, C. PAIRAULT 1991: 343-354 et 1994 : 283-296.

d'abord l'entretien de sa santé en termes de conduites sociales dont une coutume donnée impose tout simplement le respect.

Au reste, si l'entretien ou l'amélioration de la santé postule la mise en œuvre de communications verbales, il ne faut pas oublier que l'être humain n'articule pas seulement le sens avec sa voix, mais avec les gestes et les actes de son corps. Tout de même que les mots d'un énoncé sont porteurs de dénotations et de connotations, le langage des gestes (la gestualité) possède une signifiante complexe, que tout travail de communication se doit de prendre en compte. Un geste ne dit pas, mais il montre et indique, d'où le fait qu'il peut se rapporter à du dit et à du non-dit¹. Ainsi, dans une région bambaraphone du Mali, le mot *gankèkòndimi* semble dénoter un trouble de la menstruation, mais le geste même d'une consultation sollicitée à ce propos indique l'anxiété d'une femme craignant d'être stérile: «celle-ci masque dans sa parole une plainte saisissable au travers de la démarche qu'elle tente auprès du médecin»².

Passons à un troisième exemple en ouvrant le livre récent d'un anthropologue camerounais, Séverin Cécile ABÉGA. Intitulé *Contes d'initiation sexuelle*³, son ouvrage introduit, rapporte et commente plus d'une quarantaine de contes provenant du Cameroun, et principalement de deux aires culturelles de ce pays: l'extrême nord (vers la frontière de la savane tchadienne) et la zone forestière (bordant l'ensemble bantou). Diversifiés en parlers distincts, ces espaces sociaux possèdent, pour ainsi dire, un langage fédératif, celui des contes.

Au travers des contes rassemblés par l'auteur se découvre, en effet, un genre homogène, dont la logique – connotative à celle des mythes – assure d'emblée une communication profonde entre adultes et enfants, hommes et femmes, au sein d'un ensemble de cultures que leurs différences linguistiques ne maintiennent pas étanches. C'est que là où prévaut une logique commune du *symbole*, celle-ci peut réaliser dans plusieurs parlers une même œuvre de formation et de communication, alors que dans l'univers moderne de la techno-science, où prévaut une logique du *signe*⁴ caractérisant des sociétés d'information et de consommation⁵, la conversion générale à une seule langue, l'anglo-américain en passe de devenir *koinè* mondiale, «paraît illustrer le meilleur rapport entre coût et profit» (HAGÈGE 1992: 43), rapport techniciste qui gouverne désormais les activités de formation et communication à l'intérieur des sociétés dites occidentales.

¹ Pour approfondir une telle remarque, jetée ici en passant, se reporter à Julia KRISTEVA (1969: 93-100): «Avant et derrière la *voix* et la *graphie* il y a l'*anaphore* : le geste qui *indique*, instaure des relations» (p. 96).

² Cité par C. PAIRAULT (1994: 292-293).

³ Yaoundé, Éditions Clé, 1995, 228 p.

⁴ L'opposition entre signe et symbole est très clairement présentée par J-P. VERNANT (1981: 228-229). Sur le passage du symbole au signe, cf. J. KRISTEVA 1969 : 116-119, 244.

⁵ Sociétés dans lesquelles sont déjà construites et progressent les «autoroutes de l'information»...

Que les récits rapportés et présentés par Abéga l'aient été tous en français ou qu'on édite un jour son texte en anglo-américain, cela ne saurait altérer sensiblement la puissance de communication dont il nous les montre capables, même aplatis en graphie (et par conséquent privés des ritournelles chantées, ainsi que de la gestualité habituelle à tout conteur), même émigrés de l'espace social où ils sont nés, même sortis du temps de la journée qui, selon la coutume, convient à leur narration. Il en ressort que, paradoxalement, l'apparent écran du symbole fonctionne en réalité comme élément de transparence, transmettant immédiatement à la mémoire commune des images paradigmatiques: celles-ci informent d'elles-mêmes la conscience sur ses conditions de vie, et la forment à un agir humain empreint de communication unanime. «Nos récits, conclut Abéga (p. 224), imprègnent de sexualité la nourriture, la science et le savoir, la pêche, et on peut y ajouter la métallurgie, les mathématiques¹, etc. Ces matières et d'autres pourraient donc offrir un support à l'éducation sexuelle des jeunes et des moins jeunes, la rendant moins agressive. Cela permettrait d'en parler, non plus au chapitre du sexe, toujours parfumé de soufre, mais comme composante ordinaire de la vie, ce qu'elle est.»

En quatrième lieu, j'évoquerai un fait de grande importance qui affecte désormais l'histoire de l'humanité: ce n'est pas seulement l'avènement moderne d'une ère *scientifique* ouverte en Occident par le XVIII^e siècle – le «siècle des Lumières» –, mais la modification devenue aujourd'hui manifeste des rapports entre science et technique, ainsi que l'extension mondiale de ces rapports. Initialement fondées sur la parole des mythes (d'où une pratique alors associée à des opérations rituelles), les techniques avaient pénétré l'existence sociale depuis de nombreux millénaires et permis l'amélioration des modes de vie, bien avant que se développe la rationalité d'une science expérimentale. Ce qui est neuf et tend aujourd'hui à se généraliser, c'est que, même réduite à des informations simples, voire simplistes, la science apparaît publiquement comme l'unique et féconde génératrice de la technique: convoités et incessants, les progrès techniques sont reconnus comme solidaires d'une avancée scientifique continue. Un «système science-technique» s'est bel et bien mis en place, pendant que se diffuse, en même temps, une idéologie technocratique capable d'englober, à la limite, une planification rationnelle de l'existence humaine². Dans la mesure où ce mouvement s'étend à la planète entière, il conduit vers une sorte

¹ A. KIENZT (1993: 13-41), qui a longtemps séjourné dans le nord de la Côte-d'Ivoire, intitule sa présentation d'un conte sénoufo (où la narration en langue locale intègre des mots dioula): «Les bons contes font les bons amis, ou: Comment, en comptant de un à dix, déclarer son amour sans passer aux aveux». L'article commence par cette remarque: «Conter c'est aussi compter. Compter: *zählen* ; conter: *erzählen*. L'orthographe masque en français la parenté, patente en allemand, entre «compter» et «conter», issus tous deux du même verbe latin *computare* (compter).»

² Dès lors, on parlerait de la «gestion» de l'existence comme s'il s'agissait de la gestion d'une entreprise... (cf. Ph. d'TRIBARNE 1989: 259-261).

d'aliénation planifiée, puisque, pris dans un tel système, «les hommes feraient bien leur histoire volontairement mais non pas consciemment» (cf. HABERMAS 1978, 66-69). L'omniprésence d'un *système* l'emporterait sur les tâtonnements du *monde vécu*.

Cette remarque de Jürgen HABERMAS intéresse notre propos par la distinction mise en évidence entre «système» et «monde vécu», car pareille distinction recoupe largement celle que l'exemple précédent nous a donné l'occasion de noter entre «signe» et «symbole». D'un langage spécifique à un autre, l'agir communicationnel¹ suppose toujours un effort approprié, mais, lorsqu'il s'agit de langages aussi distants que celui du «système» et celui du «monde vécu», la difficulté paraît insurmontable. L'est-elle en réalité? C'est une question dont, par la suite, il nous faudra tout au moins tenter d'apercevoir le contour.

Comprendre et traduire

Re-parcourir maintenant la série des quatre exemples orientera utilement notre recherche d'un cheminement qui mène à la communication, laquelle – répétons-le – conditionne l'existence d'un métissage proprement «culturel».

Animé des meilleures intentions, l'inventeur français de la Socopêche souhaitait certainement que la coopérative conçue par lui à l'intention des pêcheurs du Moyen-Chari et du Salamat devienne leur propriété. Mais il ne connaissait sans doute pas cette remarque de HEGEL (dans son *Histoire de la philosophie*²): «Quelque chose n'est *ma propriété* qu'à partir du moment où elle est exprimée dans ma langue maternelle». Pour que le texte juridique fondateur de la Socopêche ait pu faire l'objet de communication utile aux intéressés, il aurait fallu qu'il soit rendu compréhensible par une *traduction appropriée*. Pareille condition, apparemment aussi évidente qu'une vérité de La Palice, n'est pas si simple à remplir, parce que la traduction dont il s'agit doit se présenter comme «reformulation interprétative»³. En l'occurrence, des expressions telles que «souscripteurs de parts sociales» ou «société civile particulière de personnes, à capital et personnels variables» défient toute recherche d'équivalents lexicaux dans les parlars autochtones du Moyen-Chari et du Salamat. C'est à partir des coutumes de pêche individuelle ou communautaire, des engins jusqu'alors utilisés

¹ En m'exprimant ainsi, je renvoie implicitement à une œuvre de HABERMAS (1981), dont l'ampleur excède le cadre anthropologique retenu pour mon exposé. Sur cette œuvre, cf. en particulier J.M. FERRY 1987.

² B. BAUER (1972: 186) cite cette proposition pour la critiquer.

³ «La reformulation dit la reprise d'un même sens à accomplir par soi dans le monde réel, c'est-à-dire dans des circonstances et un contexte différents. Elle n'est pas une pure démarche cognitive, qui met en parallèle des systèmes d'énoncés.» (EBOUSSI BOULAGA 1977: 164)

pour prendre le poisson, des règles locales de travail et de partage, que le texte du message initial, dans une traduction ainsi reformulée, aurait eu chance d'être accueilli par le milieu que ce message entendait atteindre.

En outre, pour lancer une coopérative dont les modalités d'organisation et de fonctionnement sont nouvelles (association non familiale, gestion financière, etc.), la reformulation à opérer ne saurait être purement verbale: un vrai passage dans la «langue maternelle» inclut que soient en même temps reformulés des comportements habituels dont cette langue porte l'expression et la signification. Autrement dit, la communication n'implique pas seulement, de part et d'autre, le recours à des paroles compréhensibles, mais une conduite du communicateur qui elle-même devienne pertinente pour son partenaire, de manière visible et sensible. Faute de quoi l'initiative verbalement annoncée risque fort de rester lettre morte, au lieu de prendre corps en pratique.

Nous rejoignons ainsi ce qui a déjà été dit à propos du traitement de la santé, choisi comme deuxième exemple. Dans ce domaine aussi, les traductions à opérer par un docteur, un infirmier ou une sage-femme n'aboutissent à établir une réelle communication que si, à partir de ses connaissances bio-médicales, le soignant ou la soignante parvient à reformuler son discours dans un langage accessible au patient ou à la patiente. En même temps, les actes que pose le soignant se doublent d'une efficacité symbolique capable, par rapport à la clientèle, soit de renforcer, soit de contrarier les effets attendus. Il en va de même pour la qualité de l'accueil, la manière de se conduire pendant une consultation. Et, s'il ne s'agit pas de consultation, mais de séances d'éducation sanitaire, l'ordre dans lequel seront conviés des groupes de statut différent (notables, hommes, femmes, jeunes...), le lieu, le temps et le rythme des réunions, les modalités d'un exposé portent autant de signification que les propos tenus.

Venons-en à l'exemple suivant, celui des contes camerounais édités par Séverin C. Abéga. Écrit en langue française, son livre peut atteindre une large palette de lecteurs européens, auxquels il présente une thématique originale d'initiation sexuelle. Or, en Europe comme en Afrique et dans le reste du monde, pareil sujet ne saurait laisser indifférents des parents «obligés aujourd'hui d'aborder ce problème avec les jeunes pour les armer contre les dangers d'une sexualité désordonnée, et ceux du sida en particulier» (p. 223)¹. D'emblée est donc assuré un terrain de communication qui n'a rien de conventionnel ni de facultatif. Ensuite, sur ce terrain, l'effort accompli par l'auteur s'opère, me semble-t-il, en deux moments qui saisissent ses lecteurs francophones comme le ferait une tenaille.

¹ Les contes constituent «un matériau souvent négligé dans les recherches visant une application immédiate de leurs résultats. La nôtre en est. Il s'agit de lutter contre le Sida, de participer à la prévention de la maladie» (p. 5).

Le premier moment (l'une des branches de la tenaille) est celui de la *traduction*: sans elle, aucun des lecteurs n'aurait eu accès à un si riche ensemble de récits en provenance de contrées dont les langues diffèrent entre elles: tikar, bedzang, maka, mundang, eton, massa, musgum... Se livrer à un tel exercice suppose savoir-faire et patience, car une traduction pertinente postule le respect du sens porté par le langage d'origine, et un égal respect pour le sens du langage pratiqué par le destinataire: saisi par le traducteur, le premier langage doit devenir compréhensible au destinataire dans sa propre langue. Traduire engage ainsi sur un chemin de crête entre les trahisons possibles envers le premier langage et les trahisons possibles du second, parce que, sur chaque versant, les sentiers adjacents abondent où le traducteur risque toujours de se fourvoyer, inconsciemment ou non. Attentives de part et d'autre, les traductions d'Abéga ont abouti à un texte lisible et fiable.

Le deuxième moment (l'autre branche de la tenaille) est celui de la *description*. Quand il s'agit de textes symboliques – mythes, contes¹, chansons, dictons...–, le commentaire descriptif devient indispensable à leur compréhension parce qu'aucune «reformulation interprétative» ne saurait affecter, à l'intérieur même de la traduction, les supports de la pensée imageante que sont des termes symboliques. Il m'est arrivé, par exemple, de recueillir dans un village du Tchad un proverbe dont la traduction est la suivante: «Le petit calao dit que, quand la route est longue, les gens ne se hâtent pas». Je souhaitais, bien entendu, que le sens de ce proverbe soit compris ailleurs que dans la zone tropicale où vit l'oiseau appelé «petit calao». Mais pour cela, il ne suffisait pas que je renvoie au dictionnaire Larousse, qui en donne pourtant une définition illustrée, – ou que je trahisse dans ma traduction la brièveté du texte original. Je ne pouvais que lui adjoindre un commentaire de ce genre: «Le petit calao gris (*Lophoceros nasutus*) a un vol caractéristique: après avoir battu des ailes quelque temps, il plane, reprend le battement d'ailes, plane, etc., si bien que son vol peut durer sans fatigue excessive». – Une leçon analogue s'exprime en français à partir d'une autre image: «Qui veut voyager loin ménage sa monture.» De même, chez Abéga, la communication entre les conteurs et des lecteurs étrangers s'opère, grâce à lui, par une alternance de fidèles traductions et de commentaires introductifs ou consécutifs permettant l'intelligence des images, des noms et des actes symbolisants qui alimentent chaque récit. Ces commentaires ne se substituent pas à la traduction; ils tendent, au contraire, à la rendre elle-même accessible. Ainsi, par ce qu'ils me décrivent je puis comprendre la portée d'idionymes empruntés au monde végétal (p. 16) ou celle d'autres noms propres ayant valeur d'emblème (p. 37); je perçois que la forge n'est pas seulement un atelier artisanal (*ibid.*), que

¹ Du reste, où se situe la frontière entre mythes et contes? Cf. cette belle formule de M. MAUSS (que je cite approximativement): «Le conte est ombre portée du mythe».

sexe et nourriture se relie analogiquement (p. 119-123), que la transformation d'une belle jeune fille en guenon a un sens (p. 169), etc.

Ces quelques réflexions nous conduisent à la question cruciale déjà évoquée: comment un métissage culturel peut-il s'opérer – autrement que par la violence – entre gens du *signe* et gens du *symbole*, ou (pour reprendre la terminologie de Habermas) entre «système» et «monde vécu»?

À présent, nous nous sommes rendu compte que la tâche d'un traducteur désireux de servir la communication ne se limite pas à un exercice de transposition verbale, mais consiste à reformuler en paroles et souvent aussi en actes le message ou le discours dont il se fait l'intermédiaire. Nous avons ensuite constaté que, pour communiquer à un lecteur étranger le contenu d'un conte camerounais, la traduction pure et simple ne peut à elle seule mener à bien l'entreprise de reformulation du sens: une description *pertinente* doit la compléter. Peut-être tenons-nous alors un modèle de procès adéquat quand il s'agit de mettre en communication les paroles ou les œuvres du «système» et celles du «monde vécu». Accompagnant ses traductions de commentaires significatifs, Abéga nous a montré, en effet, comment réaliser le passage du récit symbolique au discours argumenté; si le passage doit s'effectuer en sens inverse, c'est-à-dire d'un message conceptualisé vers une pensée imageante, il faut que la traduction puisse, directement ou à l'aide d'ajouts *pertinents*, se formuler en texte symbolique.

Je prendrai un seul exemple de communication effectuée de cette manière. L'histoire se passe à Bamako. Une troupe de jeunes acteurs, secondée par un homme de métier, a décidé de «jouer» des messages de prévention du sida, messages que la biomédecine est plutôt incapable d'exporter en dehors de cercles «intellectuels». Il faut savoir qu'en pays bambara du Mali, existe depuis longtemps dans les villages un genre théâtral appelé *kòtèba*; il se pratique traditionnellement en plein air sur une place dont le centre est réservé aux acteurs, et le pourtour à la participation du peuple. C'est dans ces conditions que la jeune troupe s'est mise à «jouer», dans des lieux divers, les méfaits du sida et les précautions à prendre pour éviter d'en devenir la victime. On devine aisément que de telles séances, pleines de rire et de sérieux, assurent une communication autrement plus efficace que l'affichage de slogans insipides ou d'indécents illustrations. Or, que font ces séances théâtrales sinon déployer, traduits en jeu symbolique, un certain nombre d'énoncés dont la formulation scientifique, c'est-à-dire signifiée dans une logique argumentaire, resterait largement incompréhensible au «monde vécu» de Bamako. Cet exemple vient en contrepoint de la tentative poursuivie par Abéga: par ses indispensables commentaires, celui-ci parvient à signifier discursivement des textes symboliques, cependant que le *kòtèba* des jeunes acteurs permet à des discours de s'exposer sous forme symbolique.

Le métissage culturel : une action à mener

J'ai rencontré naguère à Abidjan une superbe jeune fille, née d'un Ivoirien qui avait épousé une Française. On m'a rapporté qu'elle avait dit un jour à ses parents: «Vous aviez le droit de vous marier, mais vous n'aviez pas le droit de me mettre au monde.» Cette jeune fille, quoique parfaitement noire d'apparence, se considérait sans doute comme ni noire ni blanche, c'est-à-dire *ni africaine ni européenne*. Elle ne se situait nulle part. C'était son malheur, un malheur qui, à des degrés plus ou moins élevés, affecte trop souvent la vie des métis.

Il ne saurait en aller de même en fait de métissage culturel, quand on cherche à y contribuer dans l'«ardente patience» d'une communication dont j'ai marqué quelques repères sur le chemin conduisant à *dialoguer*: dialogue entre individus ou entre groupes sociaux («ethnies», nations, ensembles multinationaux) dont les traditions, les langages, les modes de penser diffèrent, mais entre lesquels un échange n'est voué à l'échec que dans la mesure où l'on refuse, consciemment ou non, d'en prendre les moyens. Un tel échange, cependant, n'a rien de facultatif ou de superflu à partir du moment où l'on veut bien admettre qu'«aucune culture ne reste dans son ipséité sans se perdre»¹. Cette remarque est d'importance capitale, et pour ma gouverne personnelle, et pour ce qui peut orienter ou interdire tout rapport humain, notamment entre l'univers du «système» (celui du signe, triomphal instrument de la monosémie techno-scientifique) et le «monde vécu» (celui des symboles, de la polysémie existentielle)². La polysémie des symboles n'équivaut certes pas à une pure et simple valorisation de l'incertain, sinon pour une mentalité définitivement enfoncée dans le formalisme des signes; quant à la monosémie, support indispensable de l'*argumentation* techno-scientifique, pourquoi ne pas essayer, dans les paysages du monde vécu, de commencer par la traduire – ou tout au moins de la commenter – en *réci*, de manière que la communication (et non la violence) devienne mère du métissage culturel?

A Bamako, je connais un ami qui, à ses moments perdus (il n'en a d'ailleurs guère!), a décidé de se transformer en romancier. Le roman débute dans un village proche de Bamako; il met en scène deux enfants jumeaux d'une mère africaine, Lassana et Fusseyini. Ils sont venus au monde dans une famille pauvre et déjà nombreuse. Avec le plein accord des parents, Lassana est adopté, dès son jeune âge, par l'ambassadeur de France, qui, rappelé à Paris, l'emmène là-bas et

¹ J.-G. BIDIMA 1995: 107.

² À propos de la «novo-langue» imaginée par G. Orwell dans *1984*, S. ABOU (1995a: 148-151) en vient à parler de «perversion sémantique», et son analyse en distingue deux degrés. Au premier degré, «les mots et les expressions sont frappés d'une univocité stricte qui vise à imposer une vision partielle et partielle de la réalité. Or la perversion va plus loin, lorsque le discours devient indifférent à toute référence réelle et que cette chute de référentiels entraîne l'élimination de la tension entre monosémie et polysémie caractéristique de la langue: le discours tombe alors dans l'asémie, les mots ne veulent pratiquement plus rien dire.»

prend en charge son éducation. Mais, au lieu de lui offrir une sorte d'exil doré, cet ambassadeur garde le contact avec les parents de Lassana, et veille à ce que les jumeaux se retrouvent ensemble régulièrement, soit chez lui en France, soit dans leur pays d'origine. Pendant les années d'enfance et de jeunesse, ils entretiennent ainsi une fraternelle conversation, si bien qu'à l'âge adulte Lassana se sent chez lui *et* en Europe *et* en Afrique. Grâce à un dialogue longtemps pratiqué, il sait parler et se conduire comme un villageois au village de son père, quand il a l'occasion de s'y rendre. L'une et l'autre culture sont intégralement retenues et intériorisées par lui dans chacun des deux milieux où il évolue.

Il en va de ce métis culturel comme d'un bon locuteur bilingue: ce n'est pas en mélangeant deux parlars que ce locuteur a acquis sa compétence, mais en ayant pu devenir capable de traduire, et par conséquent de faire se communiquer deux langages distincts.

Je ne sais pas, à vrai dire, si le roman de mon ami dépassera le stade du projet, mais l'histoire que je viens de rapporter vaut ici métaphore ou parabole. Au lieu d'apparaître peut-être comme un produit plus ou moins utopique et quelque peu hybride, le métissage culturel est œuvre réalisable, que doit investir une action intelligente. Et, dans un monde partout tissé désormais de tant de heurts et de rencontres, il ne tient qu'à nous de prendre, là où nous sommes, les moyens de mener cette action.

Conclusion

Avant de clore cet exposé, on me permettra de quitter l'Afrique pour évoquer l'exemple des Indiens Guaranís, dont le territoire est maintenant morcelé entre Brésil, Argentine et Paraguay. L'histoire de leur métissage, telle que résumée par Sélim ABOU dans les dernières pages d'un livre somptueux (1995b: 136-150), met en relief trois faits qui méritent de retenir notre attention.

(1) Le «métissage physique n'est pas une condition nécessaire du métissage culturel. Il est certain que le processus d'acculturation qui découle du contact continu entre deux cultures différentes, peut être favorisé par l'union entre partenaires relevant chacun d'une des cultures en présence, mais il en est le plus souvent indépendant. Il est essentiellement véhiculé par les relations interethniques qui s'établissent dans les domaines diversifiés du travail et des activités sociales» (*ibid.*, p. 138).

(2) Le métissage culturel correspond à un processus de réciprocité: «les Argentins, les Paraguayens et les Brésiliens de souche européenne, au contact de l'espace américain et de la population autochtone, s'étaient inconsciemment forgé des modèles de comportement, de pensée et de sensibilité qui ne coïncidaient plus

tout à fait avec ceux de leurs ancêtres. [...] C'est donc une culture européenne métamorphosée qui entre en contact avec la culture, elle aussi transformée, des Guaranís des Missions, lorsque ceux-ci quittent leurs Réductions pour se disperser aux quatre vents» (*ibid.*, p. 139).

(3) Un métissage culturel n'est pas simple affaire de conjoncture. Il se fait toujours *histoire*. Celle des Indiens Guaranís et de leurs actuels concitoyens d'origine ibérique date déjà de quatre siècles, et elle se poursuit aujourd'hui. Entre le XVI^e et le XVIII^e siècles, ce fut le métissage d'une violence provisoirement contrecarrée par la «République» jésuite des Guaranís; avec les actions en cours à Fracrán et à Perutí (voir Sélim ABOU, 1993), c'est un métissage pacifique qui définitivement (espérons-le!) s'est instauré, modèle vivant de ce que ma «communication» dans le présent colloque a tenté de comprendre et de traduire à votre intention.

Bibliographie

- ABÉGA, S.C. 1995: *Contes d'initiation sexuelle*, Yaoundé, Éditions Clé, 1995.
- ABOU, S. 1993: *Retour au Paraná. Chronique de deux villages guaranís*, Paris, Hachette/Pluriel.
– 1995a: *L'identité culturelle*, Paris, Hachette/Pluriel (première édition: 1981).
– 1995b: *La «République» jésuite des Guaranís (1609-1768) et son héritage*, Paris, Librairie académique Perrin/UNESCO.
- AMSELLE, J.-L. 1986: *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot.
- BAUER, B. 1972: *La trompette du jugement dernier contre Hegel, l'athée et l'antéchrist. Un ultimatum. (1841)*, texte traduit et présenté par H.-A. Baatsch, Paris, Aubier-Montaigne.
- BIDIMA, J.-G. 1995: *La philosophie négro-africaine*, Paris, PUF, coll. Que sais-je ?
- CAHIERS DE L'IUED 1990: *La pensée métisse. Croyances africaines et rationalité occidentale en questions*, Paris (PUF) et Genève (IUED).
- EBOUSSI BOULAGA, F. 1977: *La crise du Muntu*, Paris, Présence africaine.
- FERRY, J.-M. 1987: *Habermas. L'éthique de la communication*, Paris, PUF.
- HABERMAS, J. 1978: *La technique et la science comme idéologie*, préface et traduction de l'allemand par J.-R. Ladmiral, Paris, Denoël/Gonthier, bibliothèque Médiations (édition originale: *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt, 1968).
– 1981: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (traduction: *Théorie de l'agir communicationnel*, 2 tomes, Paris, Fayard).
- HAGÈGE, C. 1992: *Le souffle de la langue*, Paris, Éditions Odile Jacob.
- IRIBARNE, Ph. d' 1989: *La logique de l'honneur. Gestion des entreprises et traditions nationales*, Paris, Éditions du Seuil.

- KIENTZ, A.: «Les bons contes font les bons amis», dans J.-P. CAPRILE (éditeur), *Aspects de la communication en Afrique*, Louvain - Paris, Peeters Press (SELAF n° 137), pp. 13-41.
- KRISTEVA, J. 1969: *Σημειωτική. Recherches pour une sémanalyse. Essais*, Paris, Seuil.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1958 & 1974: *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- PAIRAULT, C. 1991: «Les langages d'une éducation pour la santé», *Cahiers de sciences humaines*, 27 (3-4), Paris, ORSTOM, pp. 343-354.
- 1994: «Langue seconde et acculturation médicale au sud du Sahara», dans S. ABOU et K. HADDAD (sous la direction de), *Une francophonie différentielle*, Paris, L'Harmattan, pp. 283-297.
- VERNANT, J.-P. 1981: *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, F. Maspero (FM/Fondations).

La diversité dans l'unité : la gestion pragmatique du pluralisme dans les sociétés créoles

Jean BENOIST et Jean-Luc BONNIOL

Université d'Aix-Marseille III

La gestion du pluralisme socio-culturel peut-elle être informée par certaines expériences historiques? Nous nous proposons d'envisager ici les rencontres de populations et de cultures qui ont affecté les «vieilles colonies» des Nouveaux Mondes. Le terme de *créole* s'est imposé pour définir les types humains, les langues, et plus récemment les cultures, nés de ces contacts, et celui, dérivé, de *créolisation* pour désigner les processus généraux à l'œuvre, issus de ces confrontations. Quelle peut être en matière de pluralisme la leçon des sociétés créoles? Peuvent-elles être qualifiées d'exemplaires, dans la mesure où semblent s'y combiner l'unité et la diversité, la coexistence de diverses traditions culturelles et la liberté des individus? Rappelons que ces sociétés offrent de surcroît une diversité interne suffisante pour permettre une approche comparée, concernant notamment l'influence de la tradition politique du colonisateur, en l'occurrence français, ibérique ou britannique (certaines de ces sociétés, comme Maurice, ayant connu la succession de plusieurs dominations).

Pluralisme culturel et société globale

Le pluralisme socio-culturel implique la coexistence, dans une société donnée, de coalescences d'individus autour de traditions culturelles diverses. Le fait

sociologique significatif est que s'interpose un niveau intermédiaire, d'appartenance culturelle, entre l'individu et la société globale. Niveau particulièrement signifiant puisqu'il oriente le comportement des individus. De ce fait, se pose le problème de l'intégration de l'individu dans la société globale, ou de son allégeance à un État national.

Une telle confrontation de cultures, *dans le cadre d'une même société*, peut tenir à diverses déterminations :

– une histoire complexe, au terme de laquelle des communautés anciennes se trouvent englobées, malgré leurs différences, dans une même formation étatique;

– une immigration, qui dépose divers sédiments de populations venues chacune avec sa spécificité culturelle, et qui s'opposent par là entre elles et avec la population originelle. Tel fut souvent le lot des contextes coloniaux; là s'ancre le concept de pluralisme social, proposé par un économiste, FURNIVALL, à la fin des années 40, pour rendre compte de la coexistence de sous-ensembles sociaux et économiques, situations courantes dans l'Asie coloniale du sud-est; les entités ethniques étaient pour les individus les seules unités pertinentes de référence, la société globale ne les coordonnant que par l'emprise fédératrice du colonisateur. Ce schéma, édifié à partir de la Malaisie, a été ensuite assez largement appliqué aux sociétés de plantation (Trinidad, Maurice, Fiji entre autres). L'évolution postérieure aux indépendances montre cependant combien il sous-estimait la cohésion sociétale par-delà les failles qui subdivisaient l'ensemble.

Dans ces situations d'hétérogénéité, deux types d'évolution semblent possibles:

– la *distinction* : il se peut que se maintienne au long cours une association entre une différence marquant les origines, et une partition sociale, surtout lorsque le pluralisme social et économique s'accompagne d'un contraste physique dans l'apparence des membres de chacun des groupes en présence. La *visibilité* de la différence conforte une représentation « raciale » des rapports sociaux, qui rend elle-même plus durables les partitions. Cohabitent alors des groupes dont la langue, la religion, les valeurs fondamentales, mais aussi l'apparence physique peuvent différer. Il est coutume, depuis quelques décennies, de qualifier d'« ethnicité » cette *conjonction d'altérités culturelles en un même lieu*, et la diversité des appartenances qui s'impose alors aux individus. L'Europe de l'Est, le Proche-Orient, avec leurs cristallisations étatiques tardives ou fluctuantes, offrent de bons exemples du phénomène, avec leur foisonnement de groupes linguistiques ou religieux.

Un choix politique extrême peut alors résider dans la séparation absolue (plus radicalement en cas de distinction physique): statuts différents pour les individus selon leur appartenance (discrimination) et imposition d'une barrière aussi étanche que possible entre les groupes (ségrégation, *apartheid*).

– *le mélange*, qu'il soit culturel ou biologique. Ce dernier, le *métissage*, a souvent valeur paradigmatique pour désigner l'ensemble des mélanges, qui requièrent généralement la longue durée, au travers de laquelle se mêlent, de manière inextricable, les apports des nouveaux venus avec l'héritage des premiers installés. On pourrait multiplier les exemples de ce type d'évolution. Pensons à celle de l'Angleterre suite à la conquête normande: la tendance évolutive aboutit à un état unifié et à une nation commune.

La configuration sociale peut être celle d'une pyramide au sein de laquelle les groupes se hiérarchisent sous le contrôle d'un pouvoir fort identifié à l'un des groupes, tandis que les autres se voient assigner des places et des statuts que ce pouvoir veille à ne pas laisser contester. Il existe dans ce cas des réseaux de communication, d'échange ou de coopération entre les groupes, mais un critère a valeur absolue, c'est l'endogamie du groupe dominant, qui vient en quelque sorte pérenniser l'ordre du social en l'incarnant dans la filiation.

La pratique démocratique, à aspiration égalitaire, n'empêche pas elle-même deux conceptions opposées de la gestion de la pluralité, qui répondent à ces deux orientations, car il existe une conception démocratique du mélange et une conception démocratique de la séparation. Tout en demeurant très schématique, on peut relever le contraste entre ces deux pôles selon:

- un modèle «anglo-saxon», si respectueux de l'identité des groupes qu'il accepte que les groupes aient une identité légale, soient dotés en tant que tels de fonctions dans la société globale. La promotion légale des droits individuels passe par des mesures qui réfèrent à ces groupes, du type «quotas» ou *affirmative action*. On entretient la diversité au risque de pérenniser la discrimination ou de favoriser le séparatisme, et ceci au détriment de la liberté de l'individu, à qui est imposée une appartenance obligatoire.

- un modèle «français», qui s'attache si fort aux droits et à la liberté de la personne qu'il se refuse à reconnaître aux groupes tout statut en tant que niveaux intermédiaires entre l'État et l'individu. L'esprit «républicain» l'anime, soucieux d'égalité et donc d'intégration, au risque de l'assimilation forcée et de l'érosion des particularités culturelles.

D'un côté la ségrégation et le ghetto; de l'autre le nivellement et la négation des communautés... Dans le modèle anglo-saxon s'enracine l'idéologie du *multiculturalisme*: à chacun «sa» communauté, définie culturellement, sorte de «petite civilisation» articulée par l'État à d'autres entités de même type. On n'échappe pas à son groupe; en contrepartie on peut s'appuyer sur lui pour progresser, ou accéder à des biens rares: une vision instrumentale des identités en fait des groupes d'intérêt. La démocratie à l'américaine se conçoit comme une gestion rationalisée de ces divergences. Mais du maintien de socles identitaires durcis par la loi peuvent naître, dans des contextes de crise, affrontements raciaux ou guerres ethniques. L'idéologie du multiculturalisme

oscille alors entre le respect, le «dialogue» des cultures, et les aspirations conflictuelles à l'affirmation des identités...

Les paradoxes historiques de la créolisation

Nous nous centrerons sur le cas particulier des îles ayant connu à un certain moment de leur histoire la colonisation française (Antilles, Océan Indien), qui offrent l'avantage de cumuler un certain nombre de critères qui ont poussé à son maximum le mouvement de *créolisation* :

- absence (Océan Indien) ou disparition d'une population autochtone (Antilles);

- dominance d'une économie de plantation esclavagiste, puis post-esclavagiste, générant un important flux d'immigration forcée en provenance d'Afrique puis d'Asie, avec une invasion impérieuse de tout l'espace social par la Plantation;

- confrontation, dès l'époque de la fondation, de traits culturels essentiellement d'origine européenne et africaine avec un apport asiatique plus tardif;

- confrontation, sur la même base, de populations d'aspect physique contrasté, aboutissant à l'irruption du critère racial dans les pratiques sociales;

- émergence d'une langue de contact entièrement nouvelle.

Pourquoi parler de paradoxes? C'est que de formidables handicaps, avec l'inégalité suprême de l'esclavage et le préjugé de couleur qui en découle, semblent peser sur l'histoire de ces sociétés. Le préjugé a survécu à l'institution qui lui a donné naissance, et les appartenances imposées aux individus en fonction du type physique ou de l'ascendance ont persisté. Les identités semblent donc prisonnières d'une tyrannie des apparences, d'une aliénation fondamentale, sous le signe de la «race» qui, de simple épiphénomène, s'est transformée en une nécessité idéologique, utilisée pour aider à maintenir une hiérarchie qui risque de se déliter: ainsi le groupe des maîtres blancs s'enferme derrière une «ligne de couleur» surveillée avec constance, alors que se met en place chez les gens de couleur toute une gradation en fonction des degrés de mélange. Malgré les avancées légales (notamment celle de 1848), la distinction des couleurs est restée un opérateur cognitif partagé par toutes les catégories socio-raciales, alimentant les conflits éventuels... Une hiérarchie des traits culturels, en fonction de leur origine, répond d'autre part à la hiérarchie des traits physiques.

Les sociétés antillaises semblent ainsi traditionnellement marquées et cloisonnées par une pensée généalogique, attentive à l'origine «raciale» des individus. Tout un discours populaire en découle, émaillé de généalogies familiales, où l'on s'enorgueillit par exemple d'ancêtres caraïbes... Même le

discours politique des années récentes fait volontiers référence aux anciennes provenances, qui n'en finissent pas de fractionner la société, génération après génération. Le débat politico-culturel antillais, tel qu'il s'est présenté durant les dernières décennies, a été caractérisé par une constante référence à un esclavage qui, laissant une trace visible dans l'apparence des descendants de ses victimes, est censé continuer, à travers ce lien généalogique inscrit sur l'enveloppe des corps, à organiser la société: les individus apparaissent comme surdéterminés par une ascendance qui fixe aujourd'hui leur place dans un combat. Ainsi, certains tracts ou articles des années 70 faisaient clairement mention des «ancêtres esclaves», et la nation guadeloupéenne paraissait réservée aux seuls descendants d'esclaves... De même, dans les années 80, lors de commémorations à la Guadeloupe d'anciennes répressions des esclaves en révolte, il a été fait allusion à des «blessures qui nous brûlent encore»... L'inscription dans une lignée définie implicitement par les liens du sang semble donc essentielle.

Comment donc, malgré cette dualité originelle, la créolisation a-t-elle pu progresser, faite de mélanges et d'innovations? Comment le métissage a-t-il pu se développer? Deux séries de forces semblent s'exercer en sens inverse, tant en ce qui concerne l'évolution des populations que celle des cultures:

- forces qui, jusqu'à ce jour, ont agi pour maintenir barrières et hiérarchies;
- dynamiques qui poussent au contraire au mélange, à l'intégration. Ces dynamiques tiennent d'abord à des raisons structurelles liées à la formation économique et sociale particulière qu'a représentée la Plantation. La dualité de départ a vite concerné davantage des traits culturels que des cultures globales permettant la naissance, à partir des divers apports, d'un édifice culturel composite en partie commun aux différentes composantes de la société.

Ces faits concernent toutes ces sociétés que Roger BASTIDE regroupait sous le terme d'«*Amériques noires*», et on peut reprendre en la matière une bonne part de son argumentation. Avec l'installation d'une nouvelle formation économique et sociale dans les marges du capitalisme occidental, des infrastructures ont été brutalement mises sur pied, tandis que le reste de l'édifice culturel demeurait inachevé. Sur ces infrastructures «périphériques» sont venues se superposer des superstructures forgées à partir des apports de tous ceux qui se rencontraient sur ces rivages. Les plus nombreux étaient d'origine africaine, ils étaient sociologiquement minoritaires, formant le secteur dominé de la société. La Traite, qui arrachait des individus isolés à leur milieu d'origine, ne permettait pas que se transfèrent telles quelles des cultures africaines globales. A partir du moment où il mettait le pied sur le navire négrier, le futur esclave laissait à terre la culture africaine où il avait jusque là été inséré; jamais plus il ne retrouverait les bases écologiques, économiques et sociales qu'elle intégrait. A son arrivée aux Antilles, les pans de culture qu'il portait étaient pulvérisés: seuls pouvaient subsister certains éléments

immatériels auxquels l'individu, et la mémoire collective, avaient encore la possibilité de se raccrocher: gestuelle, rythmes, croyances, représentations et valeurs... Roger Bastide insistait d'ailleurs à juste titre sur le fait que la mémoire collective a été plus une «mémoire-motrice» qu'une «mémoire-image», qu'elle s'est davantage inscrite dans les gestes corporels ou les pas de danse que dans les souvenirs intellectualisés.

Ces superstructures importées se sont donc trouvées confrontées avec les puissantes infrastructures de l'économie de plantation: une bonne part de la dynamique de la créolisation procède de ce difficile ajustement. Ce que constatait déjà R. Bastide: «l'esclavage a opéré une scission (...) entre les supra et les infrastructures. Les structures sociales africaines ont été brisées...». Et, dans un autre de ses ouvrages, il insiste sur les discordances, l'absence de cohérence que l'on peut déceler entre les différents horizons culturels:

«Alors qu'en Afrique il y a liaison fonctionnelle entre les divers niveaux... et continuité depuis la strate écologique jusqu'à celle des valeurs ou de la conscience collective, il y a (dans les Amériques noires) opposition entre le déterminisme du milieu et les exigences de la mémoire collective. Sans doute une dialectique subtile tente de rapprocher ce qui est séparé, d'accrocher les réalités techniques et matérielles aux cadres de la mémoire collective... Il n'y a cependant pas de règles générales, de modèle constant de ces "raccrochages" qui varient suivant les lieux et les temps...»

Ces «raccrochages», même au prix de l'incohérence, ont permis la construction d'un édifice culturel dont certaines parties sont communes, ce qui a contribué à une *dissociation entre cultures et groupes d'individus*, et par là à une *rupture des cohésions ethniques*. Les civilisations se sont en quelque sorte détachées des ethnies qui les portaient pour vivre d'une vie propre: on est donc en présence d'une diaspora double, celle des traits culturels africains et celle des populations africaines. Parfois les pans de civilisation qui survivent peuvent être intégrés en systèmes signifiants, comme en Haïti, où la pression de la Plantation s'est brutalement interrompue et où a pu se recréer un univers presqu'africain. Mais ils sont le plus souvent émiettés en éléments isolés et l'histoire des immigrants asiatiques ne fait que répéter à deux siècles d'intervalle celle des esclaves africains. De même, l'apport populaire européen se trouve en porte-à-faux par rapport aux infrastructures antillaises; quant à l'héritage amérindien, s'il est le seul à avoir perduré au niveau matériel, c'est de manière toute marginale.

Mais on n'était là qu'au commencement d'une nouvelle synthèse, car «disséquer les îles pour en faire autant de parts qu'il existe de sources aboutit à désintégrer tout ce qui s'est passé depuis leur peuplement» (J. BENOIST). Une sédimentation culturelle différenciée s'est produite, suivant l'ordre socio-racial et l'origine culturelle des protagonistes. Mais cette sédimentation portait en elle les germes de sa contestation, et finalement de la redistribution des traits culturels tout au long de la hiérarchie sociale:

– l'univers des normes a toujours été d'origine européenne: le système colonial les imposait au plus bas de l'échelle sociale. Il en va ainsi de la langue, du vêtement, de la hiérarchie des aliments, des choix religieux; la norme matrimoniale suit les valeurs européennes. Aussi les spécificités locales et les héritages culturels sont-ils souvent vécus *non comme un patrimoine mais comme un écart culpabilisé par rapport à une norme mal accessible*, ce qui crée une forte tension;

– il a toujours existé, en dépit de la dureté du système esclavagiste, un mouvement d'ascension sociale, tant à l'intérieur du monde servile qu'à sa marge, avec la «souple de sûreté» que constituaient les affranchissements. Ces canaux de mobilité verticale empruntaient, au plan des valeurs raciales, la voie du «blanchiment» au long des générations. Ils impliquaient, pour les individus concernés, une assimilation de la culture dominante: la constitution des classes moyennes de couleur, de ce qu'on a pu appeler la «bourgeoisie mulâtre», s'est ainsi fondée sur un puissant mouvement d'*assimilation*. Mais ce processus a aussi contribué à faire migrer des traits d'origine africaine vers des sphères sociales plus élevées;

– dès l'origine, en particulier au sein des habitations, les enfants des maîtres ont été confiés à des nourrices, qui ont transmis aux rejetons du groupe blanc de larges fragments de leurs propres traditions culturelles: parler, croyances, goûts, contes, proverbes, devinettes... Comme le notait Bastide, certains personnages qui peuplent l'univers de ces contes ont été «le grand instrument donné par l'Afrique pour la socialisation des petit Blancs...»

Ces «turbulences» ont affecté le cours de la sédimentation culturelle; des traits africains ont pu percoler vers le sommet alors que des traits européens se déposaient à la base... La réalité culturelle de ces sociétés a tendu vers un *continuum* qui englobe la diversité fluctuante de ses expressions. Le terme de culture «créole», par ses connotations, signale un certain degré d'intégration, mais aussi d'innovation. Bastide ne manquait pas d'insister sur l'importance de ce jaillissement culturel original, en réponse à de nouvelles circonstances de vie. Embrassant l'ensemble de la société, la culture créole peut donc être conçue comme une difficile convergence dans un univers de contradictions, comme le lieu où les éléments de diverses origines s'interpénètrent, alors que se produit un lent mouvement de dérive qui éloigne les îles de l'Ancien Monde, qu'il soit européen, africain ou asiatique, et les fait s'adapter de plus en plus à un nouveau milieu.

Ces mécanismes d'adaptation-création ont permis le développement d'une entité culturelle autochtone, qui s'oppose à ce qui est imposé de la métropole, bien symbolisée par la langue créole, spécifique de chaque île et commune à tous les secteurs sociaux.

Gérer et interpréter la diversité

Une telle dynamique culturelle, où les équilibres atteints peuvent toujours être remis en question, explique que les cultures propres à ces sociétés n'apparaissent pas comme des ensembles intégrés, mais plutôt comme le point de rencontre de deux systèmes contradictoires, à l'intérieur d'une même société globale. Les faits culturels y apparaissent manipulés par les contradictions à l'œuvre dans cet ensemble social, ce qui laisse aux individus la possibilité de déployer des jeux complexes (de transformations, d'équivalences...), face à la diversité qui leur est proposée. Plus qu'ailleurs les sociétés créoles sont des lieux où la culture est une négociation permanente au sein d'une stratégie et toute l'histoire antillaise semble faite de ces stratégies déployées par les individus pour jouer des coupures, voire pour les surmonter.

Ainsi, face à la volonté très nette de ces sociétés d'organiser une économie matrimoniale fondée sur l'assortiment des couleurs, qui aurait dû contribuer au maintien de barrières entre des groupes séparés, se sont nouées des situations aboutissant aux métissages. Certes, une barrière étanche semble entourer un segment social, mais elle n'est imperméable que dans un sens: on ne saurait en effet maîtriser tous les flux, et le métissage apparaît comme le reste obligé de toutes les stratégies de préservation, un métissage qui se tisse au travers des contradictions de race et de classe... La société impose un certain nombre de normes, de règles, mais les individus trouvent les moyens de «s'arranger». Cela ne veut cependant pas dire que les déterminations sociales s'abolissent: dans tous les cas ces jeux se déploient à l'intérieur de la société....

On a pu s'interroger sur la manière dont les individus vivent cet éclatement de leur univers culturel. Le plus souvent ces scissures semblent se passer à l'intérieur d'eux-mêmes: c'est ce que le grand spécialiste de l'Afro-Amérique, HERSKOVITS désignait sous le terme d'*ambivalence socialisée*.

«Cette ambivalence porte aussi en elle les structures inégalitaires de la société, inégalité qui empêche les synthèses durables que permettrait un autre contexte... A la différence de ce qui se produit dans les sociétés colonisées où les groupes s'opposent clairement, aux Antilles cette lutte entre deux sociétés se fait au sein même des individus : la ligne de partage passe au sein de chacun.» (J. BENOIST)

Cette hypothèse de l'ambivalence rend compte de phénomènes qui prennent leur racine au plus profond des sociétés antillaises et s'expriment à chaque moment de la vie quotidienne des individus. Le plus souvent, l'individu passe d'un registre culturel à un autre sans que son équilibre en soit affecté. R. Bastide avançait l'idée d'un «principe de coupure» établissant une cloison étanche entre les univers culturels fréquentés par l'individu, permettant par là d'éviter les «tensions propres aux chocs culturels et aux déchirements de l'âme».

Le fait remarquable réside donc dans cette liberté des individus de donner un sens global à ce qui peut apparaître à l'observateur extérieur comme un assemblage disparate de matériaux hétéroclites...

Si l'on s'attache au cas précis des Antilles de colonisation française, on se rend compte que l'on est à l'évidence en présence de sociétés segmentées. Mais cette segmentation raciale ne coïncide pas avec une coupure culturelle. Il existe un processus permanent d'évaluation des individus et des lignées, et un contrôle des alliances entre celles-ci, mais ces mouvements n'aboutissent pas à une juxtaposition de communautés conscientes d'elles-mêmes: il s'agit plus d'alignements d'individus que d'appartenances véritables. Les seuls groupes véritablement constitués sont les groupes blancs, dominants ou périphériques. Mais ceux-ci, même enfermés à l'intérieur de la ligne de couleur, s'inscrivent dans le même *continuum* culturel, bien symbolisé par la langue. Un patrimoine commun unit les différents secteurs de la société, même si peut persister une conscience de l'origine des différents traits; chacun, quelle que soit sa position, peut aller y puiser. Le pluralisme a été intériorisé, et les lignes de partage ne coupent pas les individus les uns des autres, mais sont autant d'alternatives offertes à chacun d'eux. Entre les pôles explicites de la culture et de la société, ces choix individuels ouverts se situent dans la société globale qui intègre comme ses multiples constituants ce qui peut être ailleurs vécu comme éléments allogènes ou forces de fragmentation.

De là la **fluidité** du monde créole, où les contradictions sociales ne s'ancrent pas dans des communautés culturelles closes et repliées sur elles-mêmes. La diversité, le pluralisme n'y sont pas ceux de groupes sociaux, mais ceux d'un répertoire de références identitaires fourni aux individus, qui peuvent y choisir en fonction de leur apparence physique, de leur âge, de leur trajectoire sociale, des circonstances particulières qu'ils traversent, de leurs choix idéologiques...

Car ces références s'inscrivent fatalement dans les luttes sociales et les affrontements idéologiques; elles donnent lieu à des mouvements de pensée fournisseurs de sens et à des interprétations divergentes de la réalité. La part de la «philosophie» politique de la métropole tient en la matière un rôle non négligeable. Pour les îles de colonisation française, l'idéal républicain installe une non-pertinence du critère racial dans les décisions de la puissance publique. C'est là un acquis ancien, mis en œuvre durant la période révolutionnaire pour les îles restées sous domination française et réaffirmé dans les années 1830. Le critère de couleur perd sa valeur juridique à partir de 1833, et toute mention officielle d'une quelconque appartenance de groupe est dès lors proscrite. L'évaluation raciale garde certes son efficacité dans le positionnement des individus, mais le fait important à noter est qu'elle devient impuissante à fonder officiellement de véritables groupes. Au-delà du décret émancipateur de 1848, il faut cependant attendre l'installation, puis la stabilité de la Troisième République pour constater la mise en place d'institutions

démocratiques qui permettent un début de dissociation entre la structure sociale et l'ordre racial, avec la montée d'une bourgeoisie de couleur: la réforme scolaire joue en la matière un rôle déterminant. Empêchée d'accéder à la richesse foncière par suite de l'accaparement des terres par la plantocratie blanche, cette bourgeoisie se concentre dans les fonctions administratives et les professions libérales, s'assurant, par sa congruence idéologique (sous le signe du républicanisme et d'une forte volonté assimilationniste) avec le pouvoir en place, le privilège presque exclusif de la représentation politique. Ce mouvement d'*assimilation* est d'abord politique, mais il a aussi une dimension culturelle globale, et une signification sociale: comme le terme même l'indique, il signifie au premier chef l'agrégation à un ensemble plus vaste, dans un cadre légal marqué par l'absence de segmentation. De là son caractère ambigu, puisqu'il renvoie à la fois à une non prise en compte du critère racial, mais aussi à un choix délibéré, dans une optique dualiste, de la racine européenne, au détriment des autres sources... Indispensable pour tous les individus en voie d'ascension, la volonté d'assimilation rend impensable toute velléité de particularisme de la part d'un groupe quelconque, et c'est dans cette droite ligne qu'il faut comprendre l'achèvement de l'assimilation politique que représente la départementalisation en 1946.

Ce mouvement au long cours, où s'opère la rencontre entre une volonté interne émanant d'un secteur social bien particulier et ce qui peut apparaître comme une imposition de valeurs de la part de la métropole, commence à être battu en brèche dans les années 30. Aux Antilles c'est le mouvement de la *négritude* qui, lui aussi, s'inscrit dans une interprétation dualiste (Noir/Blanc; Afrique/Europe...), mais inversée. Ce mouvement (d'abord uniquement culturel, puisque certains de ses promoteurs initiaux figurèrent parmi les principaux acteurs de l'assimilation politique en 1946...) a contribué à la reconquête d'une dignité sur le lieu même où elle avait été bafouée, en revalorisant l'objet historiquement déprécié: la couleur noire et l'origine africaine. Cependant les intellectuels qui avaient adopté cette manière de penser restaient dans un jeu racial qui avait commencé avant eux. En le retournant avec une certaine violence compensatoire, ils contribuaient à maintenir le jeu: le paradigme racial, avec sa fausse conscience, continuait son règne... Et on a pu interpréter le mouvement comme une tentative de réduction idéologique qui tranchait dans le vif des réalités antillaises... Comme le remarquait justement R. Bastide, l'Afrique mise en avant ne peut être qu'une simple «image flottant sur le vide, à moins qu'elle ne devienne... une forme subtile de trahison...».

De là l'importance, toujours aux Antilles, des mouvements qui ont suivi. Ils abandonnent l'optique dualiste pour une apologie de l'innovation et du mélange. Citons en premier lieu l'*antillanité*, d'Edouard GLISSANT, qui laisse de côté la métaphore coloriste, au profit d'une identification territoriale

antillaise, mettant à distance la négritude (mais aussi le racisme colonial classique). Il ne s'agit plus de «choisir» parmi les origines celle qui convient à son idéologie, comme certains épigones tardifs de la négritude qui privilégiaient de manière systématique les racines africaines. Glissant a une belle image, celle de l'identité-rhizome, se déployant à la manière de ces racines qui s'insinuent sous terre dans toutes les directions. Pour lui *l'identité antillaise doit justement tenir compte de toutes les racines dont elle est issue*: africaine, européenne, asiatique, amérindienne...

Le mouvement de la *créolité* dérive de l'antillanité. Le critère linguistique qu'il met en avant est très important, dans la mesure où on peut partager une langue. Quel que soit son type physique ou son origine, tout Antillais parle le créole: il y a donc là un domaine, dont dépend la nomination et la conception du monde, où tous les groupes constitutifs de la diversité antillaise peuvent se retrouver. La *créolité* met aussi l'accent sur les phénomènes de création culturelle, d'innovation, sur ces réalisations qui, à partir d'héritages divers, créent quelque chose de neuf, écartant le Nouveau Monde de l'Ancien... Cette manière de concevoir la diversité est en rupture avec les schèmes de pensée ayant jusque là prévalu aux Antilles, et elle débouche sur une proposition d'*aracialité*. Le paradigme de la race, qui a dominé l'histoire antillaise pendant des siècles, est mis de côté, et la diversité peut être saisie autrement: contrairement aux fins d'assignation sociale qu'on lui donnait traditionnellement, elle peut devenir le champ d'épanouissement de la liberté de l'individu.

Le chercheur lui-même est affecté par la succession de ces interprétations, et par les pratiques nouvelles qu'elles inspirent. Dans les années 70, on pouvait insister sur la dualité, sur l'absence de cohérence inhérente aux phénomènes de contacts culturels dans ces sociétés, conçus comme ne consistant pas en «un simple négoce de traits culturels qui aboutirait à quelque synthèse...». L'ambivalence était représentée de manière quelque peu négative: «c'est là que siègent les ambiguïtés antillaises, aussi bien les fluctuations du comportement que la quête permanente d'une identité qui se dérobe faute d'une unité sous-jacente...» (J. BENOIST). L'instabilité, la fluidité culturelle pouvaient donner l'impression de *sociétés inachevées*... Plus de vingt ans après, les positions défendues par les tenants de la *créolité*, la splendeur de leurs créations littéraires dans un français revivifié par le créole, reconnue bien au-delà des îles, mais surtout l'évolution des pratiques sociales font changer de sentiment... S'il fut une époque où l'on pouvait regretter les ambiguïtés propres à ces sociétés, dans l'espoir de les voir atteindre l'unité et la clarté des sociétés traditionnelles chères à l'ethnologue, on se rend mieux compte aujourd'hui de la richesse des multiples appartenances: l'harmonie peut naître des divisions... De là la possibilité de profiler un *modèle créole*, caractérisé par cette possibilité

permanente de «bricolage» culturel dont peuvent profiter les individus, offert aux sociétés plurielles contemporaines...

Conclusion

Arrivés à ce point de notre argumentation, nous pouvons certainement retenir un double enseignement des sociétés créoles:

– un enseignement théorique: les faits que nous avons pu mettre en évidence confirment la dimension dynamique et relationnelle des identités, sur laquelle certains développements récents (en particuliers ceux qui ont touché à la réflexion sur l'ethnicité) ont particulièrement insisté. Avec la mise en évidence du caractère problématique de la consubstantialité entre une entité sociale et une culture, les anciennes conceptions essentialistes ont été battues en brèche par des analyses en termes d'interaction et de construction des appartenances sociales; *la forme a pris le pas sur la substance*.

Mais quel est le degré de liberté des acteurs dans la détermination de leurs statuts, par rapport aux contraintes qui leur sont imposées? L'étude des sociétés créoles montre que tous les acteurs n'ont pas les mêmes possibilités de manipulation, et que le pouvoir d'imposer sa propre définition est rarement distribué également. Il dépend de la compétence de chacun à exploiter pour son propre compte les ambiguïtés, les incertitudes, mais en fonction des contraintes objectives qui pèsent sur lui. L'éventail des choix possibles d'identité apparaît ainsi à la fois ouvert et circonscrit dans certaines limites;

– mais aussi un enseignement de fond, par rapport à nos sociétés d'aujourd'hui: comme ces fleurs qui poussent malgré le poids des pierres, les sociétés créoles montrent comment, malgré un formidable handicap de départ, la confrontation de populations d'origines différentes et de traditions culturelles diverses peut aboutir à des créations originales et souvent harmonieuses.

Leur leçon essentielle est certainement dans cette intériorisation de l'autre, qui n'abolit pas sa différence, mais qui ne le laisse jamais tout-à-fait étranger...

De la métissité comme espace de réinvention du monde

Bogumil JEWSIEWICKI KOSS

Université Laval, Québec

*«Lorsque j'avais vingt ans, pour moi la grande affaire
Était de désapprendre et non d'avoir appris».*

Louis ARAGON

«Chose inouïe, c'est au-dedans de soi qu'il faut regarder de dehors».

Victor HUGO

Il ne s'agit nullement de ma part d'un appel semblable à celui de Jean CHESNEAUX, «Du passé faisons table rase». Mon propos est à la fois plus modeste et probablement aussi plus exigeant, justement à cause de sa modération. Je suggère fortement qu'il nous faut regarder notre tradition (je veux dire la tradition occidentale) de pensée et de savoir avec un regard extérieur, emprunter la recommandation de Victor HUGO citée en exergue. Ce ne sont pas les données de notre savoir qui font problème, c'est notre vision du monde, vision que nous prenons impudemment pour le monde lui-même. En somme, c'est la conception tropique – pour l'essentiel la maîtresse métaphore –, c'est le rationalisme épistémologique qui sont responsables de notre cul-de-sac actuel.

Je crois utile de rappeler ce que HEIDEGGER a écrit à propos de la vision du monde:

«Chaque époque de l'histoire a-t-elle donc sa "conception du monde" et cela de sorte qu'elle se préoccuperait toujours déjà de cette "conception du monde"? Ou bien ne serait-ce pas exclusivement une façon moderne de se représenter les choses, de s'enquérir de la "conception du monde"?»

Identifions donc immédiatement ce que je considère être le vrai problème, à savoir l'incapacité de reconnaître que, sur le plan mondial, le savoir occidental n'en est qu'un parmi d'autres, que nous l'envisagions diachroniquement ou synchroniquement; il ne peut être pleinement compris que dans sa propre tradition. Cette perspective oblige à relativiser toutes les affirmations de réalisation d'une révolution épistémologique copernicienne.

La nécessité d'une herméneutique qui reconnaisse la tradition comme cadre indispensable d'interprétation a été soulignée par GADAMER (GADAMER et WELTE:73).

«C'est très artificiel de se représenter que des énoncés tombent du ciel et qu'ils peuvent être soumis au travail de l'analyse sans qu'on prenne le moindrement en considération pourquoi ils sont dits et en quelle manière ils sont réponse à quelque chose [...] Tous les énoncés sont des réponses.»

La tradition du savoir occidental a peu à offrir à l'individu même si, apparemment, la métaphysique en fait sa préoccupation centrale. Ce savoir en effet offre à l'individu une sorte de *splendid isolation*, une superbe solitude dans un univers qui est pensé comme un système neutre à son égard, indifférent à son sort particulier. Que le système ainsi envisagé soit construit à partir du social ou du biologique, l'individu et les vicissitudes de sa vie ne sont que des incidents, des exceptions éventuelles qui, somme toute, confirment la règle. Les lois de nature statistique, tout comme les grands narratifs de l'approche qualitative, réduisent l'individu ou au mieux se désintéressent de lui. Son sort personnel ne fait que troubler l'ordre que le savoir présuppose, un ordre où il n'y a pas de place pour la chance ou la malchance, ni pour le bluff, quoi qu'en dise la théorie des jeux. Empruntant la voix d'un vieillard fictif, SENGHOR écrivait, il y a presque 40 ans, que les Blancs sont des cannibales qui ne respectent pas la vie. Il insistait sur le fait qu'on ne peut pas domestiquer la vie; que c'est la vie qui humanise l'homme et non la mort. Dans leur folie destructrice, les Blancs apporteront malheur à nous tous, disait en substance le vieillard de Senghor.

Il me semble possible de lire dans ces propos l'écho de la position qu'adoptait Heidegger quelque dix ans auparavant. Dans *What are poets for?* il situe la question de l'histoire par rapport au destin de l'être. A l'orée d'une ère nouvelle, qui ne sera ni décadence ni chute de l'Homme, il nous faut penser l'histoire et la crise comme des points d'intersection. Heidegger, dans

sa recherche d'une dis-solution de la crise de la modernité, dans sa remise en question de l'histoire de la modernité comme construction narrative, a opposé la philosophie à la politique, puis la politique à l'histoire. Senghor, par contre, n'a jamais abandonné l'espoir d'un nouvel humanisme qui, prenant la négritude pour point de départ, pourrait inclure toute l'humanité. Cette synthèse, qu'il place dans l'espace de la métissité, celle qui se fait par l'assimilation locale de la tradition occidentale, opposée à l'assimilation dans la culture occidentale, fond dans un tout la philosophie, la politique et l'histoire. On a beaucoup reproché à Senghor d'avoir opposé la raison grecque à l'émotion nègre, mais nous l'avons sans doute mal lu puisqu'il semble surtout proposer, comme Victor Hugo, de regarder la raison du point de vue de l'émotion et l'émotion du point de vue de la raison. Déjà en 1982, MUDIMBE a, avec justesse, attiré l'attention sur la persistance d'une lecture tronquée (on pourrait la qualifier de lecture unilatéralement politique) de l'œuvre de Senghor, lecture qui oppose injustement la philosophie à la politique et la politique à l'histoire. Mudimbe (1982:18) a écrit:

«La critique a principalement vu en Senghor le promoteur de quelques oppositions célèbres qui, hors contexte, ont pu paraître reconduire des perspectives propres à quelques théoriciens racistes d'autrefois.»

Déjà retiré du monde de l'action politique, Senghor a parlé à Janet VAILLANT (1990:32) de ses années au séminaire. Au détour d'une phrase il met en évidence l'erreur de ceux qui veulent trouver dans sa pensée une autre raison triomphante:

«While Lalouse gave the African seminarists their ancestral straw to sleep on instead of sheets, he was responsible for awakening the emotion that became the driving force of my adultlife: I owe him not the word Negritude [...] but the idea.»

Le «président-poète» rationalise le traumatisme de l'adolescence, éclairant en ce faisant son œuvre toute entière, laquelle se présente alors comme une construction métisse qui, sans annuler les deux termes en présence, fait naître de leur rencontre un troisième terme. Ce dernier constitue le point de départ d'un nouvel humanisme. C'est bien d'une expérience corporelle des effets de la raison cartésienne qu'il s'agit, cette raison qui organise le monde en catégories formelles, (le «nègre» prisonnier de la coutume et le «blanc» maître de la modernité), dont la rencontre donne naissance à l'émotion posant les fondements d'une construction philosophique, d'une nouvelle rationalité qui non seulement reconnaît, mais qui aussi exhibe la trace de l'émotion. J.-F. LYOTARD (1987:99) offre un cadre qui permet de mieux examiner l'opération senghorienne à condition d'inclure parmi les opérateurs l'expérience et l'émotion:

«La réalité est le présupposé, suspendre la réalité, c'est examiner le présupposé, découvrir les opérateurs là où il y avait des données.»

Le «progrès» du savoir occidental depuis la Renaissance s'est fait en excluant du champ du savoir, puis du réel et donc de l'expérience sur laquelle se fonde le savoir, les multiples expériences dont sont faites les vies individuelles, y compris les vies dans des régimes politico-économiques où tout devrait être prévu à l'avance, qu'il s'agisse des systèmes coloniaux ou des régimes totalitaires occidentaux. L'exemple le plus frappant, l'un des plus douloureux, est celui des survivants des camps de concentration nazis, rongés par un sentiment diffus de culpabilité d'avoir survécu uniquement par chance. L'incapacité de fournir à soi-même et aux autres une explication rationnelle de leur survie débouche sur le soupçon, que le survivant lui-même partage, d'avoir en quelque sorte «payé» cette survie par une faute éthique. Il ne s'agit sans doute pas d'un trait de culture juive, comme un culturaliste pourrait l'affirmer, puisque nous notons cette même gêne chez des survivants à l'ethnocide rwandais.

En somme, l'enfermement de plus en plus étanche du savoir dans un système de représentations tropiques l'a conduit à restreindre l'épistémologie aux constats singuliers qui décrivent le monde. L'épistémologie est inapte à analyser les représentations que sont, par exemple, les narrations. Faites d'une interrelation entre les phrases singulières qui décrivent le monde et un trope qui les situe dans une tradition interprétative (une «vision du monde» au sens de Heidegger), les représentations ne peuvent être déclarées vraies ou fausses, elles ne peuvent qu'être comparées entre elles. Il en résulte un système clos, qui s'affine au prix d'exclusions croissantes, et dont le postmodernisme constitue l'extension logique. Décrétant la nullité de l'expérience, élisant la «*prison house of the language*» (JAMESON) en unique objet de la réflexion, le postmodernisme accentue le divorce entre l'individu et le savoir, entre la vision du monde et le destin singulier de chacun. Il se présente, comme le remarque perspicacement Frank ANKERSMIT, comme une version, propre à la fin du XX^e siècle, de la pensée néo-kantienne, une érection de la langue en unique et ultime catégorie qui nous sépare radicalement du monde – qui non seulement ne peut pas être pensé, mais n'existerait pas en dehors de la langue.

Quand tout récemment, Marc AUGÉ et Jean-Pierre DOZON ont postulé l'existence d'un terrain commun, d'une relation confraternelle entre le prophétisme et la science sociale, c'était pour insister sur le fait que chaque prophète cherche à interpréter le monde, à lui donner un sens, tout comme le fait la science sociale. Mais le prophète s'efforce de réconcilier l'individu avec le monde où il vit et de l'aider à s'insérer dans la vision du monde, dans la manière de l'envisager. Les prophètes semblent être relativement efficaces dans la réalisation de leur tâche. En revanche, il est difficile de dire la même chose de la science sociale. Il ne me semble pas déplacé d'associer la croissance du prophétisme dans le monde, en particulier en Afrique dont je connais quelques sociétés, à l'empiétement des sciences sociales (surtout celles

qui cherchent à être appliquées) sur les manières d'envisager le monde, sur l'esthétique et sur l'éthique de l'expérience du monde. J'estime que les prophètes sont occupés à réparer, tant bien que mal, les dégâts causés par l'extension de la science sociale à la relation que les individus entretiennent avec leurs expériences de vie. Une version «rationaliste» de la religion a cherché au cours de ce siècle à abolir la tension entre cette dernière et la science, entre l'émotion et la raison. A la recherche d'une réconciliation avec la «modernité» qui s'affirme séculière, on a proposé une version scientiste des religions monothéistes (en particulier du christianisme et de l'islam), privant le religieux du rôle de guide et de cadre d'expérience. Ce ne sont pas les «primitifs» qui, dans leur profonde ignorance, auraient perçu la religion du colonisateur comme siège du secret de la puissance matérielle, c'est le colonisateur qui l'a présentée ainsi. A la place de l'expérience individuelle du sacré, les monothéismes de la modernité ont offert une rationalisation du sacré qui en a rendu l'expérience individuelle impossible pour un être ordinaire. N'oublions d'ailleurs pas que la manifestation d'une telle expérience par le colonisé a presque toujours été réprimée comme un crime politique. Il ne pouvait en résulter que des prophétismes synchrétiques, bien connus en Afrique, comme l'emblématique Saint Antoine – Dona Béatrice – Kimba Vita, en réaction contre toutes les coupures entre l'expérience, le savoir et le politique qu'un christianisme rationaliste et centralisateur voulait imposer. La figure de cette prophétesse met en cause la distinction entre le masculin et le féminin, la barrière raciale entre le blanc et le noir, et jusqu'à l'exclusion de l'individu de l'expérience du sacré et du politique. Ses noms propres représentent bien la métissité de son projet. Les mouvements synchrétiques et les fondamentalismes d'aujourd'hui mènent, à l'échelle planétaire, un combat semblable, même si, souvent, le sens de la démarche s'y trouve inversé comme dans le cas des rapports entre les sexes.

Pour échapper à sa propre logique, celle que le rationalisme épistémologique lui impose, le savoir occidental n'avait pas d'autre choix que de s'affirmer comme unique et universel. Puisqu'il revendique pour fondement le rationalisme épistémologique, ce savoir ne peut qu'offrir une explication globale, faute de quoi il cesse d'être une explication. Par ailleurs, en tant que représentation, ce savoir, dont le critère de validité le plus important repose sur la rigueur de sa propre organisation, peut être comparé, préféré, etc. à un autre, mais ne peut être validé ou invalidé. Ainsi, pour quitter les limites de son espace-temps, il ne peut que s'imposer. Admettre la comparaison avec un autre, ou avec d'autres savoirs, c'est nommer. Heidegger nous dit que nommer c'est se dévoiler, et dans ce cas, reconnaître un manque, celui qui invalide la prétention à l'universalité et à la totalité, qui fait admettre que la représentation et l'épistémologie sont inconciliables. Admettre la comparaison, penser la relation entre les savoirs non pas comme une

opposition, où la reconnaissance de l'un conduit à diminuer l'autre, mais comme une complémentarité, ferait voler en éclat la spécificité même du savoir occidental. Stephen GOULD remarque très justement que l'histoire de la science occidentale, depuis la Renaissance, est structurée par la lutte pour l'autonomie, puis pour la séparation et, enfin, pour le monopole du savoir à l'égard du religieux, en l'occurrence surtout à l'égard du monothéisme chrétien. Ce passé, et encore plus la manière dont l'Histoire le dit, a fait du savoir et du religieux deux frères siamois qui voudraient s'ignorer mais qui sont solidaires jusqu'à la mort dans leur prétention à l'universalité et à la totalité du sens. La religion et la science affirment chacune être la seule à pouvoir donner le sens au monde.

Ainsi construit, le savoir occidental ne peut paradoxalement que tourner d'autres savoirs en objets de son étude. Ces derniers ne seraient qu'issus d'une tradition et donc relatifs, ils n'auraient d'application que localisée. Le savoir occidental les produit à l'image de ce qu'il prétend ne pas être et s'efforce d'éviter de se dévoiler en rendant toute comparaison impossible. Il s'universalise non pas en élargissant le champ de ses investigations mais en le rétrécissant, en présentant pour preuve de sa propre efficacité les gestes d'un pouvoir, par exemple les conquêtes coloniales par rapport aux colonisés. Pour qu'un *tertium comparationis* soit un tiers exclu, le savoir occidental se compare, avantageusement, à lui-même. La solitude, tant diachronique que synchronique, en est une conséquence presque nécessaire. C'est de la tradition occidentale, et non pas d'une ou des traditions africaines, que vient la figure politique de l'homme seul. Le président du Zaïre, Mobutu, en est la plus parfaite incarnation, mais la figure de l'homme seul hante sans cesse le paysage politique de l'Afrique indépendante.

Pour briser le cercle vicieux de cette vision subjective du monde qui se donne pour la vision du monde, il nous faut briser d'abord l'Afrique inventée (MUDIMBE) par le savoir occidental, comme il nous faut briser l'Orient (SAÏD), la femme, l'enfant, etc. que ce savoir a inventés comme ses objets avant d'en faire des sujets de ses dialogues ventriloques. Je ne propose cependant aucunement de briser le savoir occidental lui-même; il nous est très précieux. Il ne faut que le remettre à sa place, le reconnaître comme étant actuellement un *primus inter pares* dans des domaines tels que la technologie, mais comme un piètre concurrent quand il faut donner du sens aux rapports entre l'individu et le social. Afin que cette opération porte ses fruits, il faut d'abord trouver et faire reconnaître un *tertium comparationis*. La première étape consiste à admettre, comme vient de le faire Kenneth PREWITT, le nouveau président du Social Science Research Council de New York, que l'Occident n'est qu'une aire culturelle, que le savoir occidental, le narratif occidental, ne sont que des constructions tropiques parmi d'autres qui leur sont comparables. Il faudrait ensuite trouver le troisième terme, celui de

la comparaison, sans quoi l'opération reviendra à l'imposition d'un des deux termes de la comparaison comme *tertium comparationis*, entraînant au mieux un déplacement du mal, puisque la prétention à l'universalité et à la totalité serait tout simplement investie ailleurs. C'est le risque que courent les mouvements tels que l'afrocentrisme ou les antiquités nègres diopiennes, qui paradoxalement finissent par accréditer la logique profonde du système qu'ils combattent.

La pensée de la Renaissance a fait émerger l'Occident de son sein non pas comme résultat nécessaire mais comme l'une des issues possibles. En Afrique coloniale et postcoloniale, la démarche de construction d'une «vision du monde», se fait à la fois en se nourrissant de la tradition occidentale et en s'y opposant. Elle est surtout l'assimilation de cette tradition aux traditions locales en mutation. En mettant cette nouvelle manière d'envisager le monde à l'épreuve des expériences de vie, les intellectuels, y compris les prophètes, ne cherchent ni à détruire ni à absorber l'Occident. Ils construisent un système métis qui tire son sens et son identité non seulement de sa double ascendance mais surtout de sa coexistence avec les deux termes dont il est issu, en l'occurrence la «tradition» et la «modernité». Il est ainsi possible de comprendre pourquoi Senghor reprenait à son compte l'accusation populaire d'anthropophagie culturelle blanche. Contrairement à la tradition de la science occidentale, qui cherche à réduire tous les autres systèmes de savoir à elle-même, la pensée métisse ne pourrait que se suicider en procédant ainsi; elle commettrait un «patricide».

Le retour du refoulé : langues et pratiques médiatiques en Algérie

Ratiba HADJ-MOUSSA

Queen's University, Kingston

En Algérie, et dans une moindre mesure dans l'ensemble des pays du Maghreb, le lieu de la langue est un champ de turbulences traversé par des luttes de pouvoir à l'origine en grande partie de la crise vécue aujourd'hui par cette société. Il est vrai que les turbulences, coloniales puis post-coloniales, ont mis les Algériens hors d'eux-mêmes, dans l'impossibilité de se dire dans leurs propres langues, privés de leur «chez soi». «Être chez soi», expression que j'emprunte à GRANDGUILLAUME (1995), renvoie à l'appartenance et à l'identité, à la langue comme lieu de transmission du symbolique, lieu de la loi rassurant sur le passé et assurant le futur. «Être chez soi» renvoie l'interrogation sur la langue à une sorte d'indicible qui ne serait pas elle, à des avenues souterraines qui projettent néanmoins le soi sur la matérialité de la langue et lui permettent de se positionner dans «l'être ensemble» (le monde). Il s'agit ici de comprendre comment une langue nous fait, nous rend à nous-mêmes et aux autres, comment l'habiter souverainement (à ne pas confondre avec sereinement). La langue serait donc un espace impliquant un rapport d'intériorité-extériorité dont l'équilibre tiendrait à ce que le dernier terme ne soit pas assimilé à la menace menant au recroquevillement sur soi, à la forclusion, à «[l]'abolition du symbolique» (LAPLANCHE et PONTALIS 1967: 166).

La langue est aussi mémoire et histoire. Je crois que c'est cet aspect qui explique le mieux, dans un premier temps, les enjeux des politiques linguistiques en Algérie. C'est donc par l'histoire que je commencerai.

Les politiques de la France coloniale n'ont eu de cesse de marginaliser et d'affaiblir la langue arabe pour finir par la considérer en 1939 une comme langue étrangère au même titre que l'anglais ou l'espagnol (SAADI 1995: 91). Mais la marginalisation initiale n'a pas été instantanée à la prise d'Alger. DECOBERT (1984) rappelle qu'il lui aura fallu quelques décennies avant d'être effective. Il a fallu d'abord déraciner les institutions au fondement du droit et véhicules légitimes et légitimés de la langue arabe. Par exemple, le *hubus*¹, «donnée essentielle de l'économie» (113) qui assurait la transmission des biens, a été touché de plein fouet. «Le démantèlement de l'institution notariale et judiciaire locale, note Decobert, [a] provoqu[é] une crise de confiance de la langue arabe: l'écrit en arabe n'était plus le garant infallible, l'écrit en français protégeait mieux» (113). Pour saisir l'ampleur de cette atteinte, il me faut rappeler que le Texte révélé était au fondement de l'institution. Il en était la référence, l'origine et la finalité². Selon les *ulama*, ce lien était un lien d'engendrement. En s'attaquant au *hubus*, la colonisation aurait donc non seulement altéré un des espaces où l'on signifiait le sacré, mais elle aurait aussi provoqué une fracture dans la confiance en l'autorité, laquelle s'est progressivement déplacée des *zawiyat*³ vers l'État colonial. Or ce déplacement n'a été possible que dans la mesure où la situation linguistique «endogène» présentait une sorte de blocage au bénéfice de l'élite lettrée (*ulama, fughaha*) qui se présentait comme le dépositaire de la parole révélée et qui, de ce fait, en interdisait l'accès aux autres, sa médiation brisant la relation directe entre chaque croyant et Dieu (126).

Outre l'ostracisation de la langue arabe, ces changements ont eu à long terme deux effets: a) le retrait-effacement dans l'écrit de «l'appareillage religieux» (127), les formules religieuses cédant la place à une modernité déclarée et déclamée; b) le report de la sacralité sur les langues parlées qui devinrent le terreau de l'authenticité, le lieu où se disent la vérité du sujet et son appartenance. Jouant sur les divisions linguistiques, la France a fortement

¹ «Le *hubus*, ou le *waqf* pour l'Orient est en islam l'acte juridique par lequel, d'un bien généralement immobilier, on fait une fondation pieuse. [...] Il est convenu de distinguer le *hubus* public directement mis à la disposition de la communauté (mosquée, *madrassa*, hôpital, pont, fontaine ...) du *hubus* privé qui est établi par telle personne en faveur de tel membre de sa famille mais qui à terme, à l'extinction de la famille, retournera à Dieu, ou à ses substituts: les pauvres.» (DECOBERT 1984: 113)

² «Mais peu de langues ont comme l'arabe connu [...] une rationalisation sans faille de la naissance de la machinerie institutionnelle: un texte arabe est capable d'efficacité parce qu'il est conforme à l'institution; celle-ci n'existe - ou tout au moins ne signifie son existence - que dans un acte de lecture (de commentaire, de citation) du Texte premier, fondateur, le Coran.» (*idem*: 112)

³ «La *zāwiya*: le recoin où se niche l'homme retiré, éloigné du monde; de là: le lieu d'une assemblée confrérique tenant un peu de la *madrassa*, de l'office et du prétoire parce qu'on y apprenait aussi à lire dans le Texte, qu'on y gérait des biens, qu'on intervenait dans les querelles et les affaires de droit.» (*idem*, 110)

encouragé l'apprentissage des langues parlées (dialectes), notamment du berbère. La langue affaiblie et dépréciée, la langue étrangère qu'était devenu l'arabe durant la colonisation devint le point de repli de la résistance des *zawiyat* puis du mouvement national.

Je veux esquisser dans les lignes qui suivent deux points qui me semblent importants pour la suite de mon propos et qui ne sont pas sans rapport avec la situation actuelle. Le premier concerne la réaction du mouvement nationaliste face à l'étranglement de la langue arabe par les politiques coloniales et, subséquentement, par la politique linguistique de l'État algérien indépendant; le second point touche au statut symbolique des langues maternelles, lieu de l'affirmation de soi.

Un si long héritage...

La langue arabe

La réaction du mouvement des Oulemas (les *islahistes* ou réformistes) est bien connue et se résume dans la fameuse devise «l'Algérie ma patrie, l'arabe ma langue, l'islam ma religion». Le messalisme¹, un des premiers mouvements politiques, a lui aussi placé sa lutte sous le signe de la langue arabe inscrivant *de facto* l'Algérie dans l'arabité, plus exactement dans l'arabisme, et favorisant (imposant) l'unité plutôt que la pluralité linguistique. La réponse du FLN de la guerre et de l'après-guerre fut la même, car il privilégia une politique d'homogénéisation linguistique qualifiée par de nombreux auteurs de «jacobisme» (GRANDGUILLAUME 1994) et de «tyrannie centralisatrice» (BENRABAH 1995: 41). Dès l'indépendance et malgré le manque patent de moyens, l'État-FLN s'efforcera de mettre en place une politique d'arabisation qui ignorera les langues parlées et consistera progressivement à faire de l'arabe une langue de substitution au français (j'y reviendrai). L'arabe devint la langue de l'État. Autrement dit, il devint, comme l'était le français avant lui, la langue de l'ouverture à la modernité. Cette substitution, non encore achevée et très problématique, a été parallèle à une dualisation des deux langues et à leur spécialisation, du moins dans un premier temps: la langue française demeurant la langue de l'échange économique et technologique et la langue arabe celle du social et de la culture (l'enseignement, l'information), en un mot de l'idéologie de la restauration identitaire. Cette dualité correspond en fait non seulement à une division relative à la spécialisation du savoir conférée à chacune des deux langues, mais également aux tendances composant

¹ Du nom de Messali HADI, chef historique du PPA/MTLD, partis politiques durant les années 1930-1940.

le champ politique, d'un côté les technocrates et les modernistes de tous bords, et de l'autre les néo-islamistes et les baassites. Alors que la langue arabe a été réintroduite dans les écoles, d'abord timidement puis à grand bruit, sa maîtrise n'a pas garanti pour autant la réussite sociale. Des promotions entières formées dans les filières arabophones ont vu leurs diplômes dénigrés et n'ont pu accéder à un travail équivalent à leur formation, ou alors elles sont allées augmenter la masse déjà importante des exclus du système, qui formera la base de la contestation islamiste des années 1980. L'espoir généré par la scolarisation quantitativement importante, il faut le reconnaître, s'est trouvé en butte à ce qui était finalement une «arabisation pour l'État», promue à des fins de pouvoir. Grandguillaume rappelle à juste titre que «la confrontation n'existe pas entre les langues, la confrontation émerge avec un enjeu de pouvoir, avec une utilisation de la langue à des fins de pouvoir» (1996). Un double mouvement résulte de cette aventure: «une arabisation pour l'État» qui conçoit la langue arabe comme une entité suppléant la langue française et une «arabisation contre l'État» qui a pris la forme d'une islamisation (HENRY 1984: 15).

Dans le premier cas, l'arabisation n'a pas eu pour objectif un travail de conversion dépassant la simple traduction. Il aurait fallu s'autonomiser par rapport à la langue de l'autre au lieu de se contenter de la transcrire en arabe (de nombreux textes en arabe sont littéralement truffés de mots français et parfois anglais. Ces mots sont dans ces textes non pas intégrés mais comme déposés et ne font ainsi l'objet d'aucune appropriation). Plus profondément, il aurait fallu donner des repères, susciter un sentiment d'appartenance. Au lieu de cela, l'arabisation est vécue sur le mode de l'ambiguïté, sa nécessité n'excluant ni la distance ni un sentiment d'étrangeté.

Dans le deuxième cas, celui de l'arabisation contre l'État, la réponse est connue. Mais là encore, l'existence de certains phénomènes périphériques montre que l'islamisme n'est pas une réalité contingente à la mal-vie et au désarroi d'une grande partie de la jeunesse, mais la partie visible d'un phénomène plus profond. En effet, une vague de fond traverse de part en part les institutions telles que l'école, et révèle la profondeur «de l'arrachement à soi». Une enquête réalisée en 1992 auprès de 1629 élèves de terminale dans la ville d'Oran, indique que les réponses à la question «Dans quel domaine voudrais-tu que l'école t'apprenne le plus de choses?» se sont centrées soit sur la religion (20%, le plus haut taux de réponse) soit sur «l'histoire du monde arabo-musulman» (13, 5%) totalisant 34% de l'ensemble. «L'histoire de l'Algérie» occupe quant à elle la dernière place (REMAOUN, 1995: 73). C'est que, explique Remaoun, l'histoire du Maghreb et de l'Algérie occupe une place minimale dans les programmes au profit d'un «ensemble civilisationnel arabo-islamique lui-même centré sur le Moyen-Orient» (*idem* 74). L'histoire de l'Algérie représente le point aveugle puisque seul le passé de la guerre y est

retenu, encore qu'il soit fortement instrumentalisé. Ce rapport spécifique au passé caractérise l'ensemble du discours social, tous ses niveaux en sont contaminés. Il en est ainsi, entre autres exemples, du discours cinématographique qui est resté enfermé dans l'apologie glorifiante du temps de la guerre et dans la mythification béate du passé lointain (HADJ-MOUSSA 1994).

Si l'arabisation de l'Algérie est légitime et justifiable, le volontarisme qui l'a accompagnée a eu pour effet d'oblitérer non seulement un pan de l'histoire, mais aussi une part importante des identifications dont la France et le français sont partie intégrante. Les méconnaître, c'est refuser de se comprendre et de prendre la distance nécessaire qui rend possible l'émergence d'une réflexion critique sur soi. Cette distance est difficilement réalisable et constitue un véritable chemin de croix à cause du principe de l'arabisation aveuglément appliqué contre le français. La violence de la rupture avec la France ne s'est pas éteinte, mais renforcée et vivifiée par la restauration singulière de la langue arabe. Mais il est un fait indéniable: le français est encore vivant, il est même parlé par un plus grand nombre de personnes aujourd'hui. La conjonction de deux phénomènes expliquent cela: la démographie et la démocratisation de l'enseignement. Davantage encore, en l'an 2000, l'Algérie, rapporte une étude de l'UNESCO, sera le deuxième pays francophone (SAADI 1995, BENRABAH 1995). Pour mettre un terme à ce retournement inattendu et contrariant, les autorités ont récemment introduit l'anglais comme substitut au français.

Les langues parlées

Les langues parlées n'ont pas connu un meilleur sort. Contrairement au français contre lequel il fallait se battre, les langues parlées ont été «effacées» par assimilation. Officiellement, la langue arabe moderne devait se substituer à elles en tant que langue maternelle. Considérées comme des parlers locaux n'offrant prétendument aucune comparaison avec l'universalité de la langue arabe moderne, elles ont été méprisées, ignorées¹. Récusant la pluralité des langues et se fondant sur l'idéologie de l'unité héritée de la lutte anti-coloniale, la politique de l'arabisation s'est également faite contre ces langues. Au lieu de s'inspirer d'elles, elle s'est fondée sur des modèles étrangers, geste qui «correspond à la détermination des théoriciens religieux ou politiques à empêcher leur passage à l'écrit» (GRANDGUILLAUME 1996). Pourtant ces langues ont servi de refuge durant la colonisation et assurent, et ceci est fondamental, la transmission de la loi. Mais au lieu de m'arrêter sur leur

¹ Une remarque s'impose ici: L'insistance sur l'exclusion de la langue berbère occulte très souvent l'exclusion dont l'arabe algérien est l'objet.

fragilisation politique, je préfère insister sur leur force, car elles ont su rester vivantes et ouvertes, absorbant sans complexe le français et l'arabe.

«Les dialectes arabes ou berbères [...] ne sont pas restés dépourvus face à la nécessité de désigner les objets. Le processus général a été l'adoption du terme étranger. Mais cet emprunt a été une véritable appropriation, et non une dépossession, en ce sens que ces mots étrangers ont été remodelés selon les règles de la phonétique, de la morphologie et de la syntaxe qui les empruntaient.» (GRANDGUILLAUME 1983: 15)

Perspectives

Tandis que la caserne et ses clerks bafouillent dans une langue non encore maîtrisée, la rue, jamais honteuse de ses langues, les revendique et poursuit l'œuvre de quelques uns, tels que K. YACINE, qui se sont voués à elle. La résurgence des langues parlées est devenue de plus en plus apparente depuis les revendications culturelles berbères de 1980 (le Printemps kabyle) et surtout depuis la révolte des jeunes d'octobre 1988. L'Algérie officielle a découvert la pluralité et la démocratie. Mais le tableau que je viens d'esquisser n'est, en vérité, pas complet, car il ne dit pas que la vie en société est beaucoup plus qu'une politique des langues, que celle-ci peut-être dépassée, contournée et déviée. Les médias ont joué un rôle déterminant dans ce dépassement. Ils constituent, en effet, l'un des espaces où se fait la subversion des limites. La subversion est, selon le sens que lui donne D. VASSE, «comme une connaissance exacte et intime des lois de l'état des choses qu'elle entend modifier. Elle se sert des propres lois du système pour le bouleverser.» (1974: 210) Cela s'est fait dans un premier temps durant la période de la langue de bois (1962-88) où la loi du nombre a joué contre l'arabe. Par exemple, la presse écrite de langue française était quantitativement supérieure à celle de langue arabe, tandis que la Chaîne III, radio de langue française officiellement dénommée «chaîne internationale» (ABROUS, 1988: 98), représentait les restes de l'infâme, «le clou de Jeha». Très écoutée, cette chaîne a connu depuis 1980 d'importants changements dans la programmation grâce à des jeunes qui ont su rectifier, écrit HAKEM, «le vocabulaire institutionnel par celui de la rue. Leur liberté égalait leur impertinence. Mais, surtout, ils possédaient autre chose, d'infiniment plus précieux aux yeux de millions d'auditeurs. Ces journalistes ignoraient le mépris [*hogra*]. Comportement rare en Algérie qui, plus que leur insolence, leur valut de devenir les enfants chéris du pays¹.»(1995: 66) Ils réussirent également à déjouer la censure.

¹ Pour Allalou, un animateur très apprécié, «Le pouvoir voulait nier la culture algérienne. [...] Nos émissions n'ont eu d'obsession que de la maintenir. En permanence, on a réhabilité nos vieux chanteurs populaires, déniché de nouveaux talents, révélé des genres musicaux régionaux

D'autre part, radio *El Bahdja* (adjectif signifiant rayonnante et étincelante, attribué à Alger dans les poèmes et la musique populaires, *chaâbi*) est, quant à elle, un produit de l'après 1988¹. Elle a été créée en 1992 et diffuse presque exclusivement de la musique. Hakem toujours, écrit à son propos:

«Même si elle est dépendante du service public, ses créateurs ont réussi à convaincre les bureaucrates d'offrir aux Algérois une radio d'accompagnement qui leur ressemble. Parlant en arabe dialectal, programmant tout ce qui fait leur ouverture d'esprit, tout, du raï au rap, du chaâbi à la musique kabyle, des variétés sirupeuses méditerranéennes aux tubes techno ou world. [...] C'est un succès. Tous les taxis, les salons de thé, les lieux publics sont sonorisés par El Bahdja [...] Dans une atmosphère de fin du monde, une radio musicale vient de montrer que ce qui unit les Algériens est plus important que ce qui les sépare et que l'identité tolérante et métissée de l'Algérie n'est pas une fiction, mais bel et bien une réalité.» (*Idem*: 67)

Mais un des phénomènes les plus remarquables des années 1980 est sans nul doute celui des antennes paraboliques. Parallèlement à la mosquée comme phénomène de contestation et de réislamisation par le bas, celui des antennes paraboliques a transformé le paysage audiovisuel et s'étend maintenant sur l'ensemble du territoire algérien. Circonscrit et délimité, dans un premier temps, au cercle du pouvoir politique – la première antenne a été érigée en 1985 à Riad El Feth (le Parc de la Victoire), «bazar» moderne à l'image des centres d'achat nord-américains², dirigé par un militaire, marquant l'ouverture encore non totalement assumée de l'Algérie à l'économie de marché et abritant sans l'ombre d'une contradiction le Monument du Martyr – le phénomène s'est propagé, à la faveur de l'ouverture démocratique de l'après octobre 1988, à des couches de plus en plus élargies de la population.

Si elle est indéniablement le fait du pouvoir politique, l'émergence des antennes paraboliques va le déborder pour progressivement favoriser un espace d'expression qui servira à l'affirmation des différences, des particularismes des langues et de la diversité des identifications. La fièvre des

[...] Sans prétention, je peux dire que, sans nos émissions, jamais la culture musicale de notre pays n'aurait été reconnue. Une culture algérienne, c'est-à-dire un mélange d'arabe, de berbère et qui s'exprime "mitch, mitch", en arabe dialectal et en français.» (Cité par HAKEM 1995: 67)

¹ Cette date, qui correspond à la révolte au cours de laquelle des centaines de personnes ont été tuées par l'armée, représente la faille du régime algérien.

² Riad El Feth mérite à lui seul une réflexion plus approfondie. Il renvoie, en effet, au déplacement de la symbolique du pouvoir politique. Ghania MOUFFOK, dans un article court et percutant, le décrit ainsi: «Tout de béton, il fut conforme aux canons esthétiques en vigueur de Pyonyang à Tirana, en passant par Tachkent, Maputo ou La Havane: trois gigantesques bananes symbolisant les trois révolutions – agraire, industrielle et culturelle – cimentées à leur sommet par une petite coupole censée figurer l'Islam unificateur [...]. Tout de suite, celui que les officiels appelaient le "Monument du martyr" fut baptisé par les Algérois [les habitants d'El Hamma, quartier populaire situé en dessous du monument] "Houbel", référence coranique aux idoles vénérées dans l'Arabie anté-islamique.» (1994: 4; cf. CARLIER 1989: 127)

antennes paraboliques constitue un désaveu des politiques unitaristes et monopolisatrices. La mosquée n'est désormais plus la seule émettrice de messages autres et divergents. Elle est parasitée par la télévision par satellites qui offre d'autres modèles de langue et de culture.

Dans le contexte de reformulation des images qui prévaut aujourd'hui en Algérie, la télévision algérienne, longtemps unique dispensatrice de l'information, se trouve en effet concurrencée par les chaînes occidentales, françaises, italiennes, espagnoles et allemandes, et par la chaîne de langue arabe financée par les Saoudiens et diffusée depuis Londres: le Middle East Broadcasting Center (MBC) qui fait ravage auprès des femmes. La concurrence permet aux utilisateurs de la télévision par satellite non seulement d'ignorer la télévision nationale, mais aussi de la contester, car les nouvelles technologies de communication, la télévision par câble ou par satellite et la vidéo, sont susceptibles de rendre inopérante la politique nationale. (POINDEXTER 1991: 27) «La télévision du FLN, c'est connu, me dit un des participants à une série d'entrevues que j'ai réalisées en décembre 1994 et janvier 1995, avait un rôle stratégique. Les gens ne comprennent rien à toutes ces émissions en arabe. Maintenant si elles ne leur plaisent pas, ils changent.» (Adel, 50 ans)¹

Plus profondément, la télévision par satellite fait éclater l'idée de l'unité du peuple et de consensus qui prédominait et sur laquelle reposait le socle idéologique. De plus, alors qu'ils restent aveugles au délabrement de leur immeuble et maison, souvent considérés comme *dar el beylek*, expression référant à la propriété beylicale originant du protectorat turc, «les parabolés» (selon le mot en usage), ne ménagent pas leur peine pour former des associations de type informel que d'aucuns qualifient «de vigoureux mouvements collectifs aux allures "autogestionnaires".» (MADANI 1995: 37)

L'attitude critique des téléspectateurs désigne la télévision algérienne comme un véhicule de propagande au service des détenteurs du pouvoir et, comme tel, le support d'une auto-représentation imbue d'elle-même. Bien qu'il n'en soit pas le seul élément, l'avènement de la télévision par satellite engage, comme je l'ai noté plus haut, à une transgression des ordres du pouvoir politique pour lequel la télévision reste le dernier moyen de convaincre, il permet de les critiquer et de leur résister. Le zapping est l'une des formes de cette résistance et de ce refus qui se retournent d'ailleurs, et dans plusieurs cas, contre les télévisions étrangères lorsqu'elles ne respectent pas les valeurs morales de la pudeur. Au-delà du geste anodin et quotidien,

¹ Extrait de 18 entrevues, dont deux de groupes, que j'ai réalisées en décembre 1994 et en janvier 1995 à Alger et dans les villages environnants auprès de personnes âgées entre 17 et 51 ans, femmes et hommes confondus. Deux des participants n'avaient pas accès aux antennes paraboliques. Bien que plus de la moitié d'entre-eux fasse la prière, ce qui dénote une certaine conformité aux principes de l'islam, les participants ne sont pas des sympathisants du FIS .

l'action de zapper consisterait à délimiter son territoire propre. Zapper est la mise en œuvre de rationalités et de stratégies identitaires qui échappent aux définitions d'une identité fixe. Qu'est-ce qu'être Algérien-né? Comment en déterminer les contours? Je ne répondrai pas à ces questions, non parce qu'elles dépassent le cadre de cette communication, mais parce que, et les entrevues le montrent clairement, on ne peut y répondre de manière satisfaisante. Les stratégies identitaires, faut-il le rappeler, ne sont pas des formulations autonomes et atomisées, indépendantes des mises en œuvre de politiques relevant directement des États. Le cas de la revendication berbère qui, à la faveur de la guerre civile, a réussi à s'imposer et à se faire reconnaître en est un bon exemple¹. Cela est remarquable au Canada, mais également dans des pays aussi différents que la France et les États-Unis, à travers notamment les revendications des nationalistes corses et des Noirs américains.

Mais si l'atomisation identitaire, comme, par exemple, de se définir comme *African-American* ou mieux encore comme *Lesbian African-American* – une autre version du multiculturalisme – peut constituer une réponse tactique à une injustice ou à un vide politique, elle peut en même temps bloquer toute possibilité d'inversion ou de substitution des termes de la définition d'une identité donnée. En revanche, si elles sont des répliques qui travaillent de manière similaire le lieu de l'État, donc du pouvoir politique, les stratégies identitaires renvoient toujours à un déplacement. Que ces stratégies s'appuient sur des modalités énonciatives disjonctives usant de la négation («Je ne suis pas ... arabe»), n'empêche pas que l'acte de se nommer, de s'identifier, soit liant. Sa traduction se rapprocherait du fonctionnement du rhizome qui, selon Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, échapperait à «l'Un et au multiple [...] Il n'est pas fait d'unités, mais de dimensions, ou plutôt de directions mouvantes. Il n'a pas de commencement ni de fin mais toujours un milieu, par lequel il pousse et déborde. [...] Il est toujours au milieu, entre les choses, inter-êtré, *intermezzo*...» (1980: 31, 36). Ainsi, les valeurs arabo-musulmanes, référence officiellement sans concurrence durant trente ans, deviennent quelque chose dans lequel on ne se reconnaît pas. La massification des technologies de communication et la consommation des images transmises par satellite fracturent les frontières du local et induisent un regard inédit sur lui. Pour montrer la profondeur de ce rejet, je vais longuement citer les participants à la série d'entrevues réalisées en 1994 et 1995 et évoquée plus haut:

Rafik (26 ans) me dit: «La plupart du temps, la télé nous passe des films arabes qui parlent de mariages et tout. Ça ne change pas. Donc, ils veulent nous faire rentrer l'idée, une idée limitée, car le monde arabe a des idées limitées. [...] Mes perspectives sont les suivantes: je voudrais qu'on abolisse l'arabisation, surtout au niveau universitaire. L'arabe n'est pas

¹ Je ne discute pas ici les processus qui ont mené à cette reconnaissance, ni les problèmes qui persistent au sein du mouvement berbère lui-même.

une langue scientifique, elle ne permet pas aux branches scientifiques d'avancer. C'est un facteur très important pour l'avenir de l'Algérie.»

Réda (22 ans) renchérit: «Notre télévision veut imposer l'arabo-islamisme en Algérie. Elle est utilisée pour effacer la culture algérienne.»

Djamel affirme quant à lui: «L'Algérie est un pays amazigh¹. L'amazighité c'est l'identité algérienne. Elle ne se limite pas aux Kabyles. Les Amazigh sont les Mozabites, les Kabyles, les Chaouis et les Touaregs. On les trouve aussi entre Zéralda et Ténés [région Centre ouest]. [...] Le problème a eu lieu à l'indépendance, les politiciens formés en Égypte et en arabe connaissaient *le français*, mais comme ils se battaient contre les Français, ils ont voulu être *plus arabes qu'algériens*. (c'est moi qui souligne) [...] L'Algérien n'a rien à voir avec un Arabe. On n'a rien à voir! Je vais te donner un exemple. En 1964-65 il y avait plein de coopérants égyptiens. On ne voulait pas leur parler. Premièrement parce qu'on ne les comprenait pas; deuxièmement, on n'avait rien de commun avec eux: ni les coutumes, ni notre façon de vivre, ni rien du tout.»

L'enjeu des langues tel qu'il est perçu par la population indique l'appartenance à l'algérianité et constitue un désaveu des tentatives voulant rendre isomorphes langue et identité, l'adoption de la langue arabe ayant échoué à constituer la frontière identitaire, à faire se confondre les deux dans une unité indélébile, irréfragable. Le fait est qu'un «profond attachement» (GRANDGUILLAUME, 1995: 83) n'a cessé de lier la France et son ancienne colonie malgré l'occultation de part et d'autre de ce qui demeure vivant².

«Ici 70% ont moins de 25 ans. Ce sont des jeunes et ces jeunes n'aiment pas MBC qui montre des films égyptiens débiles, surtout sur le plan cinématographique. Les jeunes ont horreur de l'égyptien surtout si on les compare aux femmes qui restent à la maison. Les informations sont débitées en arabe classique, donc ils n'en ont rien à foutre.» (Omar)

Je rappelle à ce participant que ces jeunes ont quand même été scolarisés dans cette langue, il me répond:

«Oui, mais ça ne veut rien dire, la rue a été la plus forte. Oui MBC, ajoutait-il, a une audience en Algérie, elle a ses fans, mais ce n'est pas un phénomène aussi important, disons aussi tranchant que les chaînes françaises. La preuve, on a tout fait pour couper cette relation ombilicale qui existe entre l'Algérie et la culture occidentale à travers la France. Les groupes islamistes ont essayé d'interdire l'antenne parabolique en usant de la force et de la terreur, mais tu vois les gens leur résistent. [Avec la France], c'est un lien ombilical, c'est une relation.» (Omar 36)

«Je peux démontrer aux Français que nous connaissons la Marseillaise mieux qu'eux. Je ne connaissais pas Kassemeh [l'hymne national algérien]; ce n'est que maintenant que je le connais.» (Djamel, 51 ans).

«Grâce à la parabole toutes les modes qui sortent en France s'exportent automatiquement à Alger. L'Algérie et la France se suivent, il y a une "étincelle" [en français] entre elles. Même si la France n'est pas là, elle a laissé [des traces] en Algérie. Son "colonialisme" n'est plus là, mais elle, elle est encore ici. Elle exerce une grande influence sur les gens qui commentent tout ce qui s'y passe.» (Tarek, 20 ans)

¹ Amazighité est le nouveau vocable pour signifier la berbéricité. Remarquons que le participant ne possède pas d'ascendants reconnus d'origine berbère.

² Je ne développerai pas cet aspect. Je renvoie au texte de GRANDGUILLAUME (1995).

Grandguillaume regrette que «ce profond attachement» soit non problématisé et qu'il reste à l'état de non-dit, refoulé par le lien attraction-répulsion qui le confine dans le domaine des sentiments et l'éloigne d'une véritable réflexion sur le rapport à soi (*idem*). Mais si la relation attraction-répulsion persiste encore avec l'avènement des antennes paraboliques, elle est néanmoins recadrée par une mise à distance réfléchie de l'autre (l'Occident, la France). Un des exemples le plus souvent évoqués par les participants est l'événement de la guerre du Golfe. Sa retransmission par CNN a suscité un doute sur la véracité des informations qui ont pu, cette fois, être comparées à celles diffusées par une équipe algérienne dépêchée en Irak.

Plus important encore, on ne s'informe pas tout naïvement mais on le fait «entre guillemets» comme pour s'assurer de la distance nécessaire qui garantirait le retrait critique, parce que précisément, sur l'autre rive de la Méditerranée, les informations «sont manipulées» et que les sujets abordant l'islam (le différent par excellence) défient toute logique historique et sont sans rapport avec la réalité. C'est là que s'éteint «l'étincelle», bercée par les refrains d'une Marseillaise trop connue. C'est là aussi qu'une Algérie musulmane apparaît, différente de l'image trop souvent donnée d'elle.

«Il y a deux jours, j'ai vu l'émission *Le droit de savoir* sur les Musulmans de France. [...] Dans cette émission, on a montré des Musulmans à part; des Maghrébins d'un côté et des Français musulmans de l'autre, le visage couvert pour éviter d'avoir des problèmes au travail. Cette séparation est aberrante. Dans la religion musulmane, comme dans la religion chrétienne, on croit en Dieu. Bon, nous avons chacun un prophète. Jésus est également un prophète chez nous. C'est ça l'islam tolérant. Vous savez, c'est comme si on me disait: "Moi, je suis un arabe chrétien, je ne vais pas à l'église avec un Européen chrétien". Ce n'est pas vrai, ça n'existe pas! Dans la religion musulmane, un Musulman français de souche et moi Algérien musulman, nous nous rencontrons à la mosquée. On ne fait pas de distinction entre les Musulmans algériens, français, maghrébins ou africains. Cette émission est davantage de la propagande contre l'islam. On oublie que pendant des siècles, l'islam a côtoyé ici les religions chrétienne et juive. Avant l'indépendance, dans le quartier où je suis né et ai été élevé, il y avait le Chrétien, le Juif et le Musulman. Et on vivait en communauté.

Je crois qu'en ce qui concerne la réalité algérienne, [c'est-à-dire tout ce qui se passe en Algérie], les Français ne l'ont jamais bien dite. Pour moi, les Français ne connaissent rien à la réalité algérienne.» (Djamel)

La force du flux des images étrangères ne signifie donc pas qu'elles sont absorbées sans résistance. Au contraire, la résistance à la télévision d'État comme à la télévision par satellite est largement attestée. Néanmoins, cette résistance ne doit pas être comprise, ainsi que le laisse croire la majorité des thèses développées en théorie de la réception durant les années 1980, comme une marque de liberté exempte des jeux de pouvoir, car toute résistance suppose un pouvoir et ne prend son sens que par rapport à lui (MORLEY 1993; ANG 1993).

Conclusion

Ce qui me paraît nouveau, en dépit de l'attraction séductrice, souvent dénoncée, exercée par les images de l'Occident sur les populations du Sud, ce sont la réaction qu'on leur oppose, et son corollaire, la construction d'une image de soi correspondante, qui déplacent les critères occidentaux de l'autre. Cette réaction peut être radicale et négatrice: pour rester dans l'exemple algérien, je pense aux groupes islamistes qui interdisent les antennes paraboliques appelées pour l'occasion «antennes diaboliques». Mais elle peut être aussi plus nuancée et avoir une plus grande portée, dans la mesure où elle permet l'élaboration, comme on l'a vu dans la citation, d'une rationalisation/contextualisation historique induisant une réflexion sur soi. L'Occident peut toujours construire des images tronquées de l'autre, mais leur efficacité n'est plus celle des temps où l'écrit dominait. C'est ainsi que l'orientalisme est revisité. Cette révision n'a pas seulement à voir avec les langues, mais également et beaucoup plus avec les valeurs qui y sont véhiculées. Aliénation culturelle? Peut-être. Mais ce serait oublier la libération de la parole et la complexité des identifications qu'elle permet. Je voudrais rappeler ici que c'est la même personne qui soutient que l'Algérien n'a rien à voir avec l'Arabe et qui défend l'islam tolérant. Dans ce déni et cette reconnaissance, il faudrait voir le désir d'une singularité irréductible dont cette personne est le porte-parole. Il faudrait également y voir un rapport critique à l'identité unique et importée avec laquelle on a voulu napper l'identité plurielle et attestée de l'Algérie. Il nous incombe à nous, chercheurs, d'aller plus loin mais sans ignorer «l'hypothèse repressive», de mettre en valeur ces échappées qui expriment le refus de la sacralisation de l'un et de l'unique.

Bibliographie

- ANG, I. 1992: «Culture et communication. Pour une critique ethnographique de la consommation des médias dans le système médiatique transnational», *Hermès*, n° 11-12, pp. 75-93.
- BENRABAH, M. 1995: «La langue perdue», *Esprit*, n° 208, pp. 35-47.
- CARLIER, O. 1989: «Gestuelle du pouvoir et modèle de souveraineté: Les figures présidentielles de l'autorité dans l'Algérie indépendante 1962-1988», *Annuaire de l'Afrique du Nord*, n° 28, pp. 108-130.
- DECOBERT, Ch. 1984: «L'aumône et l'écrit», *Annuaire de l'Afrique du Nord*, n° XXXXIII, pp. 109-127.

Le retour du refoulé : langues et pratiques médiatiques en Algérie

- DELEUZE, G & GUATARI, F. 1980: *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*. Paris: Minuit.
- GRANDGUILLAUME, G.: 1983: *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, Paris, Maisonneuve & Larose.
- 1984: «Langue arabe et État moderne au Maghreb», *Annuaire de l'Afrique du Nord*, n° XXXXIII, pp. 79-88.
 - 1995: «Être algérien chez soi et hors de soi», *Intersignes*, n° 10, pp. 79-88.
 - 1996: «La confrontation par les langues» in *Anthropologies et Société*, (à paraître).
- HADJ-MOUSSA, R. 1994: *Le corps, l'histoire, le territoire: Les rapports de genre dans le cinéma algérien*, Paris, Montréal: Balzac, Publisud.
- HAKEM, T. 1995: «Radio Days», *Télérama*, Hors Série, mars, pp. 66-67.
- HENRY, J.-R. 1984: «Introduction générale», *Annuaire de l'Afrique du Nord*, n° XXXXIII, pp. 5-27.
- LAPLANCHE, J. et J.B. PONTALIS 1967: «Forclusion» *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1967.
- POINDEXTER, M. 1991: «Subscription Television in the Third World: The Moroccan Experience», *Journal of Communication*, n° 41, pp. 26-39.
- REMAOUN, H. 1995: «École, Histoire et enjeux institutionnels», *Les temps modernes*, n° 580, pp. 71-93.
- SAADI, D. 1995: «Les langues par défaut», *Intersignes*, n° 10, pp. 89-94.
- VASSE, D. 1974: *L'Ombilic et la voix*, Paris, Seuil.

Langues et développement des entreprises de jeunes diplômés en Afrique francophone

Jacques SÉNÉCHAL

Université de Paris VIII

en collaboration avec Michel KONGO, *Université Marien Ngouabi, Brazzaville*; Claude SISSAO, *Université d'Ouagadougou* et Serge NEDELEC, Claire OLLIVIER, Guy ZOUNGRANA, *ERS 91, Université Paris VII/CNRS*

Pourquoi s'intéresser aux entreprises de jeunes diplômés dans l'Afrique francophone d'aujourd'hui

Le contexte du timide développement des entreprises de jeunes diplômés que l'on observe aujourd'hui en Afrique francophone est le suivant: le maintien d'une vive croissance démographique limitant les possibilités d'épargne et d'investissement financier ainsi que la consommation non-alimentaire faute de ressources, l'essor rapide de la scolarisation secondaire et supérieure, la croissance exagérée du nombre des fonctionnaires eu égard aux recettes budgétaires, et enfin la gestion imprudente (endettement) et pas toujours honnête (corruption et malversations) de l'économie ont abouti à une situation où, l'idéologie ultra-libérale dominant le monde, l'État a dû se réformer (ajustement structurel) avec pour conséquence majeure l'arrêt presque total de l'embauche dans la fonction publique: au Mali, par exemple, le recrutement de fonctionnaires a chuté de 1418 en 1985 à 213 en 1992. Cela a entraîné l'apparition d'un chômage massif des jeunes diplômés. En l'absence d'essor important de l'emploi salarié dans le secteur privé,

certains de ces jeunes chômeurs diplômés tentent, pour survivre, de s'employer eux-mêmes en créant de petites entreprises le plus souvent personnelles et souvent même relevant du secteur dit «informel» ou «non-structuré»: entreprises de commerce et de services surtout, mais aussi entreprises artisanales, industrielles et agro-pastorales. Mais la conjoncture économique est actuellement peu porteuse et la vie est dure pour ces petites entreprises. S'il y a des réussites remarquables que l'on peut citer en exemple, le sort commun est bien plus souvent la précarité, voire l'échec au moins provisoire.

Pourtant ces initiatives sont dans le contexte actuel l'une des seules solutions présentées comme possibles pour résoudre le délicat problème de l'emploi des jeunes citadins dans ces grandes villes qui, même si elles sont administrées par des hommes mûrs, sont avant tout, et de plus en plus, des villes de jeunes scolarisés: à Brazzaville, par exemple, les élèves constituent à eux seuls la moitié de la population. Les jeunes diplômés sans emploi constituent une force politique potentiellement dangereuse pour les gouvernants, comme on l'a vu au Mali où ils ont pris une part importante au renversement du régime de Moussa Traoré en 1991.

L'avenir de la jeunesse instruite de ces villes se joue en partie dans ces expériences tentées par certains jeunes diplômés: créer sa propre entreprise, en vivre et par la même occasion créer de l'emploi pour autrui.

Ces entreprises de jeunes diplômés sont par ailleurs des lieux de rencontre particuliers entre les différentes langues en usage dans le pays: le français bien sûr, puisque c'est la langue officielle et puisque le jeune a suivi un enseignement en français, mais aussi les langues ethniques, les langues à vocation commerciale comme le julakan, ou celles qui ont acquis *de facto* un statut national à cause de l'importance démographique du groupe ethnique qui la porte et du fait qu'elle est la langue de la capitale: c'est le cas du bamanankan au Mali et du moore au Burkina Faso. A ces langues s'ajoutent éventuellement d'autres langues encore, en particulier l'anglais couramment utilisé dans deux des États où vont s'approvisionner bon nombre d'entreprises de commerce ou de production du Burkina Faso: le Nigéria et le Ghana.

Pour toutes ces raisons il nous a donc semblé particulièrement utile d'étudier ces entreprises dirigées par de jeunes diplômés et notre projet a intéressé le Réseau «Cultures, Langues et Développement» de l'AUPELF-UREF puisqu'il a décidé de le co-financer avec l'ERS n° 91 «Dynamique des sociétés en développement» (Université Paris VII/CNRS). Nos recherches concernent quatre pays: Mauritanie, Mali, Burkina Faso et Congo.

Pour définir concrètement et précisément l'objet de notre étude, les «entreprises de jeunes diplômés», nous avons choisi trois critères, un pour chaque mot de la définition: nous entendons par *entreprise* toute unité de production ou de service qui emploie au moins un travailleur rétribué

principalement en argent (en-dehors du patron, bien entendu); nous entendons par *jeune* toute personne née depuis le 1er janvier 1960; et nous entendons par *diplômé* toute personne titulaire du diplôme de fin de premier cycle du second degré (BEPC, CAP ou équivalents).

La méthodologie adoptée

N'ayant guère trouvé d'informations précises sur notre sujet de recherche dans la bibliographie recensée à Paris, nous avons tenté de trouver des entrées par la bibliographie existant sur le terrain. Mais parmi les quelques ouvrages et documents intéressants découverts (notamment ceux de FAURÉ, LABAZÉE et VAN DIJK) aucun n'abordait vraiment notre sujet.

Pour le Burkina Faso la seconde étape de notre démarche fut de hiérarchiser les éventuels lieux de recherche en ayant recours aux documents statistiques et aux annuaires existants. A partir de ces sources nous avons dressé trois listes et trois tableaux qui montrent que les huit dixièmes des entreprises et des diplômés sont concentrés dans les quatre villes du chemin de fer (Ouagadougou, Koudougou, Bobo-Dioulasso et Banfora), la capitale regroupant à elle seule environ 60% du total national des entreprises et des diplômés.

Pour découvrir ces entreprises de jeunes diplômés au Burkina Faso, au Congo et au Mali (le travail n'en est qu'à ses débuts en Mauritanie), nous avons dans un troisième temps rencontré les responsables des structures d'aide aux entreprises, lesquels nous ont exposé chacun leur dispositif d'aide et dans quelle mesure il pouvait concerner nos jeunes diplômés entrepreneurs.

Grâce à ces personnes nous avons pu faire la connaissance d'un certain nombre de jeunes diplômés entrepreneurs, souvent les plus dynamiques et les mieux installés (puisqu'ils peuvent bénéficier d'aides, étant jugés crédibles par les bailleurs de fonds). Mais ces jeunes entrepreneurs aidés par des organismes publics ou étrangers ne sont qu'une infime minorité des jeunes diplômés qui s'auto-emploient et sont même devenus employeurs. Pour élargir notre champ d'investigation nous avons alors mis à contribution toutes les personnes que nous rencontrions en leur demandant de nous faire connaître les jeunes diplômés entrepreneurs qu'elles connaissaient elles-mêmes. A ce stade nous avons été particulièrement aidés par un jeune Algérien, M. Baghdadli, qui édite un annuaire téléphonique des entreprises du Burkina Faso bien plus complet que les Pages jaunes de l'ONATEL, car l'inscription y est gratuite.

Mais là encore nous nous rendions compte que nous laissions de côté bon nombre de jeunes qui n'ont pas vraiment pignon sur rue ou qui exercent leurs activités dans des quartiers peu centraux. De plus, avec les méthodes

précédentes, nous ne pouvions pas avoir une idée du nombre total d'entreprises et de jeunes concernés, ni de la localisation exacte de leurs activités. C'est pourquoi nous avons opté finalement pour un «ratissage» systématique d'un certain nombre de quartiers. A Ouagadougou nous avons pu visiter ainsi systématiquement la moitié des secteurs (= arrondissements): 5 des 7 secteurs centraux (les plus actifs économiquement), 5 des 7 secteurs de la première auréole et 5 des 15 secteurs périphériques (les moins actifs). Les quartiers ont été choisis d'abord de manière à obtenir un transect diamétral de la ville depuis le secteur 17 (périphérie sud-ouest) jusqu'au secteur 28 (périphérie nord-est), en passant bien sûr par le centre. Puis nous avons décidé de compléter la liste des quartiers étudiés en ajoutant un rayon en direction du nord-ouest et quelques quartiers du centre et de la première auréole, puisque le transect avait révélé que les entreprises de jeunes diplômés étaient rares dans les secteurs périphériques et qu'il s'agissait, au vu de ce premier résultat, d'optimiser l'utilisation de nos crédits de recherche.

Au Congo nous nous sommes adressés au Service de l'immatriculation du ministère du Plan (où l'on a pu obtenir une liste d'entreprises créées par des jeunes brazzavillois en 1993 et 1994), à la Jeune Chambre Économique (qui a un «Espace création» consacré au genre d'initiatives qui nous intéressent), et au Forum des Jeunes Entreprises.

A Bamako nous nous sommes d'abord adressés, comme à Ouagadougou, aux structures en rapport avec les entreprises et/ou les jeunes diplômés, puis, comme à Ouagadougou, une enquête systématique a été entreprise dans le quartier de Hamdallaye.

Quand un jeune répond aux critères définis, nous l'interrogeons: nous avons bien sûr tâtonné un peu pour mettre au point le questionnaire définitif, qui comprend 59 questions dont 19 questions générales ou d'identification, 29 questions d'ordre économique ou social et 11 questions sur les langues. Parmi ces questions aucune n'a trait directement au problème de la corruption, mais la toute dernière question, qui est une invitation adressée à l'entrepreneur à dire les obstacles qu'il rencontre et à formuler des vœux quant à la politique économique, a déjà été l'occasion d'aborder ce problème.

Pour le traitement de l'information, nous avons, pour l'instant entrepris le tri, le comptage, l'extraction de fiches selon une variété de critères et l'analyse des relations entre caractères pris par couples: secteur (= arrondissement) d'implantation de l'entreprise, religion, sexe, âge, lieu de naissance, langue du père, langue de la mère, langues burkinabè connues du jeune entrepreneur etc. C'est grâce à ce début d'analyse que nous pouvons exposer ici nos tout premiers résultats (que l'on doit encore considérer comme provisoires et donc sujets à rectification).

Nos premiers résultats

Évaluation de l'importance des entreprises de jeunes diplômés dans le tissu économique national

Au Burkina Faso

Au Burkina Faso: 265 entreprises ont été identifiées pour l'ensemble du pays comme étant susceptibles de répondre à nos critères. A Ouagadougou 135 jeunes diplômés entrepreneurs ont été rencontrés dont 88 ont répondu à une enquête longue. Au total, au vu des résultats obtenus dans les secteurs visités systématiquement, nous pensons qu'il devrait y avoir à Ouagadougou de 150 à 200 entreprises dirigées par de jeunes diplômés. De là on peut estimer que le total des entreprises de jeunes diplômés au Burkina Faso devrait se situer entre 300 et 350. Nous insistons sur le fait que notre définition de l'entreprise (cf. supra) inclut bien des micro-entreprises du secteur dit informel. C'est voulu.

Ces chiffres absolus doivent être mis en relation avec d'autres pour mesurer la proportion des entreprises de jeunes diplômés dans le tissu économique national: dans les secteurs enquêtés à Ouagadougou, sur 1134 unités de production de biens ou de services rencontrées, 22 seulement, soit 2% du total, peuvent être qualifiées d'entreprises de jeune diplômé au sens que nous avons défini. Dans l'arrondissement le plus central d'Ouagadougou (le secteur 1), sur près de 4000 boutiques au Grand Marché et 578 unités repérées dans le reste du secteur, seulement 14 ont été finalement retenues selon nos critères, soit 3 pour mille.

Seconde mise en relation: l'effectif estimé des entreprises de jeunes diplômés à Ouagadougou en 1995/96 (150 à 200 entreprises) est à rapprocher du nombre de jeunes diplômés dans la ville: selon l'enquête démographique de 1991, il y avait alors à Ouagadougou environ 66.000 «diplômés» (au sens que nous avons retenu, c'est-à-dire titulaires au minimum d'un BEPC ou d'un CAP). Or les jeunes de 15 à 35 ans formaient les deux tiers des plus de 15 ans, âge minimum au Burkina Faso (sauf exception) pour être «diplômé» et, de plus, le développement rapide de la scolarisation secondaire et sa rareté naguère laissent penser que c'est bien plus des deux tiers des diplômés qui sont des jeunes. De nos jours le nombre de ces diplômés ouagalais doit être au moins d'environ 75 000 dont, disons les trois quarts, soit entre 50 et 60 000, sont des jeunes. Parmi ces jeunes diplômés il n'y en aurait donc que 2,5 à 4 mille qui seraient des «entrepreneurs» dans notre acception du terme. Même si certaines entreprises répondant à nos critères ont pu nous échapper, il reste que le résultat de notre enquête systématique démontre bien le faible poids des entreprises de jeunes diplômés dans l'économie de la capitale burkinabè et sur son marché du travail.

Hors de la capitale, les entreprises agricoles créées à l'initiative de l'État sur le périmètre irrigué du Sourou montrent déjà des faiblesses, les colons du Sourou étant plutôt des assistés que des entrepreneurs, comme les «maîtrisards» boulangers ou boutiquiers du Sénégal...

Au Mali

Nous avons pour le moment identifié au Mali 107 entreprises susceptibles de répondre à nos critères, dont 4 ont été enquêtées.

Le projet PNUD/BIT/Banque mondiale d'appui à la création de PME/PMI, qui, en 1992-93, soutenait 200 projets de création d'entreprise, dont la moitié initiés par de jeunes diplômés, est aujourd'hui arrêté et la grande majorité des entreprises qu'il avait aidées sont closes. La Caisse Française de Développement (CFD), dont le Mali était en 1993 le plus important pays d'intervention, s'est heurtée aux mêmes problèmes que les autres bailleurs de fonds en ce qui concerne les jeunes diplômés, à savoir leur manque de compétence et de formation dans le domaine crucial de la gestion. En ce début de 1996 la plupart des bailleurs de fonds du Mali ont cessé de financer de nouveaux projets et ne savent plus quel mode de sélection et de suivi inventer pour être efficaces.

Il faut dire qu'entre 1994 et 1995, la majorité des responsables du soutien aux entreprises de jeunes diplômés ont changé. Les discours positifs sur la capacité des institutions d'aide au développement à mettre en œuvre des dispositifs efficaces d'appui aux entreprises des jeunes diplômés ont laissé la place à des propos amers. Les évaluations des taux de réussite des projets ont été sérieusement revues à la baisse. La CFD reconnaît que la dévaluation du franc CFA, en janvier 1994, a porté un coup très dur aux 61 projets qui avaient bénéficié des Aides à l'Initiative Privée de Base (AIPB), les prêts accordés ayant été libellés en francs français: du coup les trois quarts des entreprises sont mortes ou incapables d'assurer leurs remboursements. Il est vrai aussi que les AIPB ont été gérées par de jeunes Français diplômés mais qui n'avaient au départ aucune expérience du terrain et n'avaient guère l'occasion de l'acquérir vu la brièveté de leur mission (Coopérants du Service National). La CFD ne semble donc pas avoir mieux réussi que les autres bailleurs de fonds à gérer ce type de micro-projets à la rentabilité financière dérisoire pour elle.

En 1994, le Fonds Européen de Développement (FED) estimait à un sur deux le taux de réussite des entreprises qu'il aidait. Or aujourd'hui la très grande majorité de ces entreprises a fait faillite. Le directeur du «Crédit Initiative», guichet qui a pris la suite du grand projet FED d'appui aux PME du Mali, nous a dit que les deux tiers des entrepreneurs qui avaient été aidés ont disparu. Cet échec est dû à la légèreté du suivi des entreprises, qui aurait requis de nombreux déplacements sur le terrain et des négociations souvent délicates

avec les entrepreneurs. Une réorientation s'est donc imposée: le «Crédit Initiative» fonctionne comme une banque d'investissement, reprenant sensiblement les mêmes critères que la Banque Ouest-Africaine de Développement.

Aujourd'hui donc, aucun bailleur de fonds ne semble prêt à financer la création d'entreprises par de jeunes diplômés. Certains auraient même tendance à les écarter. En effet les jeunes diplômés sont en concurrence avec les «compressés» du service public et les immigrés de retour et, par rapport à ces deux catégories de promoteurs, ils inspirent moins confiance aux bailleurs de fonds vu leur inexpérience et l'absence fréquente de garanties et d'apport personnel, et vu, assez souvent, leur manque d'humilité, conséquence de leurs diplômes, qui en font de «mauvais élèves», rétifs aux conseils et aux contrôles.

Pour tout bailleur de fonds la question du recouvrement des emprunts est cruciale. Or ils n'ont en fait ni les moyens humains, ni les moyens juridiques (vu l'état actuel de la justice au Mali) de recouvrer leurs créances non honorées. Cela exigerait un coûteux travail de proximité qu'ils se refusent à payer: la plupart des jeunes diplômés maliens le savent bien et sont donc «mauvais payeurs».

D'autre part, dans les quelques créneaux qui avaient été investis massivement par les jeunes diplômés, comme l'assainissement, les bureaux d'étude ou l'aviculture, ils ont vite été imités et concurrencés: nul besoin d'être diplômé pour collecter des ordures ou élever des poules! Pour un bureau d'étude il faut certes être diplômé, mais il vaut mieux être expérimenté...

Selon les bailleurs de fonds, la dévaluation du franc CFA, en 1994, a porté un coup très dur aux petites entreprises qui s'étaient endettées pour investir. Cela est confirmé par une étude de la CFD sur les dispositifs d'appui aux micro-entreprises et PME/PMI: la très grande majorité des entreprises créées par de jeunes diplômés ne peut pas rembourser.

Pourquoi y a-t-il si peu d'entreprises de jeunes diplômés?

Bien que notre acception du terme «entreprise» ait été très large, nous n'avons donc trouvé qu'un petit nombre d'entreprises et sauf exception (reprise de l'entreprise familiale ou famille fortunée), ces entreprises sont très récentes (très souvent postérieures à 1992). Pourquoi?

Premièrement parce que le diplôme n'est pas encore forcément un «plus» pour pouvoir créer et savoir gérer une entreprise dans le contexte socio-économique actuel de l'Afrique francophone: la plupart des entreprises sont commerciales et requièrent somme toute peu de technicité moderne; l'obtention de marchés par un réseau de relations familiales ou personnelles, la connaissance de personnes-clés et la confiance qu'on peut leur faire ou leur

inspirer, la connaissance empirique des marchés et des circuits, sont sans doute des facteurs bien plus déterminants qu'une culture générale ou même technique obtenue dans le système éducatif. Connaître des gens est plus important que de connaître les mathématiques, l'anglais, le droit ou même la mécanique. En effet, pour ces types de savoirs et notamment pour les savoirs techniques, les entrepreneurs qui ont de l'entregent peuvent pallier leurs insuffisances personnelles en embauchant du personnel compétent. Ainsi le jeune fils non diplômé d'un grand commerçant a sans doute plus de chances, non seulement par héritage des biens, mais aussi par héritage d'un capital de relations et de savoir sur les marchés, qu'un diplômé nouveau venu dans les affaires. Le fait que le grand projet de l'Union Européenne d'appui aux PME du Burkina Faso ne considère absolument pas le niveau d'études du promoteur comme un facteur déterminant dans ses pronostics de réussite et donc pour l'attribution de prêts, est lourd de sens...

Il y a pourtant des entrepreneurs diplômés, mais le plus souvent ils ont plus de 35 ans, c'est-à-dire qu'ils dépassent la limite d'âge que nous nous sommes fixée pour définir la jeunesse. Tous les entrepreneurs et toutes les personnes s'intéressant au monde de l'entreprise que nous avons rencontrés au Burkina Faso s'accordent à dire que rares sont les jeunes qui peuvent se lancer dans la création et la gestion d'une entreprise avant 35 ans... C'est d'ailleurs une vérité assez générale: on en tiendra pour preuve le fait que la fédération internationale des Jeunes Chambres Économiques a fixé la limite d'âge de ses membres à 40 ans. Les Jeunes Chambres du Burkina Faso voudraient, elles, faire admettre la limite de 45 ans.

Les raisons de ces débuts «tardifs» invoquées par nos interlocuteurs sont les suivantes:

- la durée éventuelle des études (cas des médecins notamment), la nécessité d'accumuler une expérience professionnelle avant de créer sa propre entreprise;

- la nécessité de gagner sa vie, comme salarié ou autrement, et d'avoir le temps de rassembler les moyens de créer l'entreprise par des économies;

- une question de maturité: avant 35 ans les jeunes ne sont pas assez mûrs pour se prendre en charge et en particulier pour assumer les responsabilités d'une entreprise – cela d'autant moins que, selon les intéressés, ils vivent dans une société qui ne fait pas volontiers confiance aux jeunes (le mot de gérontocratie est très souvent prononcé);

- l'accès au système bancaire leur est presque impossible: l'inexpérience du promoteur, la jeunesse de l'entreprise, le manque de fonds propres et de garanties, s'ajoutent au manque de confiance des banquiers envers les jeunes pour contrecarrer l'aboutissement des demandes de prêt.

Si nous avons fixé la limite d'âge du patron à 40 ou 45 ans, nous aurions rencontré davantage d'entreprises répondant à nos critères et nous aurions

dans notre échantillon plus d'entreprises bien installées et qui tournent bien. Les entrepreneurs à même de parler de l'entreprise avec un peu de recul ont en général dépassé l'âge de 35 ans, quelquefois de peu. Les critères que nous avons choisis nous ont conduits à étudier une frange étroite de jeunes qui se lancent en général avec des moyens et une expérience limités. Mais c'était notre objectif et nous nous y sommes tenus: notre but était bien d'étudier les entreprises dirigées par les plus jeunes des patrons ayant achevé un minimum d'études (niveau plancher: diplôme de fin de 1er cycle de l'enseignement secondaire).

Premiers résultats de nos enquêtes sur les langues

Dans un contexte où le français n'est pas langue maternelle, où la population nationale elle-même est formée d'ethnies aux langues variées, où le français est la langue de l'enseignement et de l'administration, il y a pour chaque entreprise une variété de situations où le recours à telle ou telle langue ou à tel ou tel niveau de langue s'impose. L'étude de l'usage des langues dans l'entreprise fait ressortir à la fois la constitution même et l'organisation de l'entreprise, mais aussi les rapports sociaux qui s'y vivent.

Au Burkina Faso

Résultats quantifiés

Parmi les jeunes diplômés entrepreneurs du Burkina Faso, nous n'avons trouvé qu'une personne dont la langue paternelle est le français: c'est une Française qui fabrique du fromage de chèvre... Ayant tous fait des études primaires et secondaires en français, même si certains ont eu une formation supérieure en anglais, en russe ou même en hindi, tous nos entrepreneurs savent le français et, du reste, s'expriment remarquablement bien à l'oral; ce serait sûrement différent à l'écrit, mais nous ne l'avons pas testé.

Une caractéristique importante de la situation linguistique dans les villes africaines est le fait que beaucoup de gens pratiquent assez couramment plusieurs langues. Aux langues du pays où ils ont grandi s'ajoutent, pour les jeunes diplômés entrepreneurs de l'Afrique francophone, le français et, pour certains d'entre eux, d'autres langues non-africaines apprises dans l'enseignement ou à l'occasion de séjours hors d'Afrique pour études ou pour d'autres motifs, plus quelquefois des langues d'autres pays d'Afrique apprises lors de séjours liés aux études ou à l'activité professionnelle. Nous avons demandé à nos jeunes patrons de nous dire les langues qu'ils

connaissent et d'évaluer leur niveau dans chacune de ces langues pour parler, comprendre, écrire et lire sur une échelle à trois degrés: un peu, moyennement, bien. En ne retenant que les langues parlées bien ou moyennement, sur 68 entrepreneurs ayant répondu à ces questions, 15 seulement ne parlent qu'une langue (leur langue familiale) en dehors du français, 26 parlent 3 langues, 17 disent parler 4 langues, 8 en parlent 5 et deux se défendent honorablement dans 6 langues.

Nous avons aussi demandé à nos jeunes diplômés entrepreneurs de nous dire dans quelles circonstances ils avaient appris les langues qu'ils savaient parler. En ce qui concerne le milieu familial, le moore vient, bien sûr, largement en tête (52 cas sur un échantillon de 78 entrepreneurs, soit dans deux cas sur trois, ce qui est tout de même inférieur à la proportion de Mossi dans la population d'Ouagadougou: 80%). Mais le français est aussi, de plus en plus, une langue parlée dans la famille: environ un entrepreneur sur cinq a commencé à apprendre le français à la maison alors que pour les quatre cinquièmes restants le français a été appris à l'école. Un petit nombre d'entrepreneurs signalent avoir appris le français aussi avec des amis ou dans le quartier. 17% de nos jeunes entrepreneurs ont eu l'occasion de séjourner en France.

Résultats qualitatifs

En ce qui concerne le statut des langues, la première conclusion est que ces entreprises constituent des lieux, que l'on pourrait qualifier de creusets, d'apprentissage et de la langue française et de la citoyenneté: la rencontre au sein d'une même entreprise de personnes d'ethnies différentes, dirigées par un jeune qui a fait une scolarité assez longue en français, aboutit souvent à l'adoption du français comme langue de travail et contribue à la naissance d'une conscience nationale dépassant les clivages ethno-linguistiques. Quelques entretiens avec des entrepreneurs sur ce problème des langues ont été enregistrés.

Certains de nos jeunes entrepreneurs sont les fils ou filles des Mossi émigrés en Côte-d'Ivoire: il en résulte que certains avouent ne pas bien «maîtriser» (mot très à la mode à Ouagadougou) le moore alors que par ailleurs ils savent parler agni ou baoulé. L'acculturation ne se borne pas au domaine de la langue, mais affecte aussi les pratiques économiques et sociales, comme le montre le cas de ce réparateur d'appareils électroniques qui, à propos de ses travailleurs, dit: «Ils ne sont pas rémunérés...Je considère qu'ils sont comme dans une école de formation. C'est le système ivoirien comme ça. Mais je me rends compte qu'au Burkina c'est différent. Alors j'ai décidé de me conformer l'année suivante: je leur donnerai de quoi subvenir à leurs besoins.»

Vu qu'à Ouagadougou une part non négligeable de la clientèle potentielle d'une entreprise ne sait pas parler le moore (environ 15% des habitants, mais sans doute un plus fort pourcentage du pouvoir d'achat) et que le français est à la fois la langue de l'État, fournisseur de marchés, la langue de la modernité technique et très souvent, en raison du développement de la scolarisation, surtout en ville, la langue de communication entre les jeunes d'ethnies différentes, un certain nombre d'entrepreneurs font de la connaissance du français un critère d'embauche pour le personnel, comme ce tenancier de buvette qui nous dit: «Avant d'embaucher quelqu'un, on s'assure qu'il parle français. C'est important.»

Une esquisse de comparaison du statut du français dans les affaires en Afrique de l'Ouest nous a été donnée par un architecte qui a eu à fréquenter la plupart des pays voisins. Voici ce qu'il nous a dit: «Mon impression est qu'au Burkina Faso on parle plus français que dans les autres capitales. Au Togo, à Lomé, c'est le mina ou l'éwé. Au Mali, c'est le bambara. En Côte-d'Ivoire: le français. Au Sénégal: le wolof, systématiquement, même entre intellectuels. Mais au Burkina Faso le français est plus développé. Au Niger, c'est le haoussa.»

Comme dans toutes les capitales africaines, l'urbanisation et la fonction nationale et internationale de la ville, en engendrant modernité et rapports entre gens de toutes les ethnies du pays, ont produit un parler spécifique à la capitale: ainsi le moore d'Ouagadougou diffère de celui du plat pays. Voici ce que nous en dit le patron d'une entreprise de vente de matériels et services informatiques: «Le moore de Ouaga est mélangé au français. Il y a un certain laisser-aller. Si vous allez ne serait-ce qu'à 50 kilomètres d'ici, on sait à votre façon de parler que vous venez de la ville. Les gens de la campagne utilisent les bons mots de la langue. A Ouaga on emploie des raccourcis en dioula ou en français et on a un accent spécial.» Un exemple illustre l'incorporation de mots français dans le moore de la capitale: à Ouagadougou, dans une conversation en moore, on commence toujours les questions par «est-ce que...?» en français, la suite en moore.

De la même manière est né dans chaque capitale des États francophones d'Afrique un français qui lui est propre, que l'on peut appeler «français de la rue», avec ses tournures empruntées aux langues locales et des mots ou expressions qui frappent l'observateur, soit par le sens particulier qu'ils ont pris, soit par la fréquence inhabituelle de leur emploi: on peut citer ici, pour ce qui concerne Ouagadougou en 1996, le mot «char» qui désigne le cyclomoteur, emploi popularisé par le «tube» en vogue en 1995: «Ouaga sans char, c'est la galère». Le verbe «maîtriser», notamment à propos d'une langue, est employé dans un sens identique à celui qu'il aurait en France, mais avec une fréquence qui se remarque, par les jeunes diplômés que nous avons rencontrés. Pour revenir au «français de la rue», nos jeunes patrons, du moins

les plus diplômés, sont parfaitement conscients des niveaux de langue et, s'ils nous parlent à nous en français châtié, voire «académique», ils n'hésitent pas à parler le «français de la rue» pour se faire comprendre de quelqu'un qui n'est pas instruit.

Le temps n'est plus, sauf à l'École militaire, où l'emploi des langues africaines était interdit à l'école, sous peine de punition, jusque dans la cour de récréation. Si bien que les cours d'école deviennent des lieux privilégiés d'apprentissage des langues africaines autres que la langue familiale: à Ouagadougou, c'est le cas du moore pour les 20% d'élèves qui ne sont pas mossi et du julakan pour la majorité. Mais la récréation est aussi et toujours un temps où l'on parle français avec les camarades, voire anglais, histoire de s'amuser.

Une évolution intéressante dans l'attitude des Africains francophones vis-à-vis du français est qu'à mesure que son emploi s'étend dans la société et que la durée de sa présence comme outil quotidien de communication s'allonge, il devient plus familier, il est de moins en moins perçu comme une langue étrangère, comme le montrent ces réponses d'un quinquagénaire, né, il est vrai, en Abidjan, où il a grandi et fait ses études. A la question: «Quelles langues burkinabè connaissez-vous?», il nous a répondu: le moore, le dioula et le français. A la question suivante: «Quelles langues non-burkinabè parlez-vous bien ou très bien?», il nous a dit: «aucune». Ceci nous rappelle les paroles d'Henri LOPES aux États généraux de la francophonie scientifique en 1995: «Je déclare que le français n'est plus une langue étrangère en Afrique; c'est aujourd'hui une langue africaine, une langue de l'Afrique.»

Si la francophonie réelle progresse donc très vite dans les sociétés africaines des États officiellement francophones d'Afrique, surtout dans les villes, les langues africaines restent en général les plus employées dans la vie quotidienne et, même chez ceux qui, comme nos jeunes diplômés, sont assez, voire très à l'aise en français, le recours aux langues africaines s'impose souvent dans certaines circonstances, en particulier pour les salutations et les plaisanteries: ici la langue semble indissociable du contenu du rapport qui s'établit entre les personnes; elle n'est plus un simple outil de communication, elle est une part de ce qui est à échanger avec l'autre.

Au Mali

Au Mali les entreprises de jeunes diplômés emploient les langues de la manière suivante: la langue bamanankan est employée pour l'essentiel des relations avec les clients, les salariés et les aides familiaux. L'usage du français est réservé à l'écrit et plus largement aux rapports avec l'administration, le système bancaire et les étrangers (bailleurs de fonds, ONG...). Ainsi tous les séminaires de formation des jeunes entrepreneurs organisés par les bailleurs de

fonds se font en français. Dans les sphères de la modernité, la langue française est utilisée par les jeunes diplômés pour afficher leur rang social par rapport aux illettrés. Le français est la seule langue officielle et garde son rôle d'outil politique de domination en accordant d'une certaine manière des droits et des privilèges à ceux qui ont appris à le manier.

Premiers résultats de l'enquête générale à Ouagadougou

1. Les entreprises de jeunes diplômés sont surtout situées dans les quartiers centraux; il y a un gradient décroissant du centre vers la périphérie: dans le secteur 1, le plus central, celui du Grand Marché, nous avons trouvé 14 entreprises; la moyenne s'établit à 10 entreprises par secteur pour les secteurs contigus au secteur 1 (autres secteurs centraux), à 5 entreprises par secteur dans les secteurs de la première auréole et à 4 par secteur dans les secteurs périphériques. Ce gradient s'observe aussi pour la population générale des entreprises (toutes entreprises confondues) mais nous ne l'avons mesuré que pour nos entreprises de jeunes diplômés.

2. Les deux tiers des jeunes diplômés entrepreneurs sont des chrétiens alors que, selon l'enquête démographique de 1991, les chrétiens ne forment que 43% de la population d'Ouagadougou. Les musulmans ne sont que 30% des jeunes diplômés entrepreneurs alors qu'ils représentent 56% de la population totale de la ville.

3. La répartition géographique au sein de la ville des jeunes diplômés entrepreneurs selon la religion n'est pas égale: ainsi dans le secteur 2 tous ceux que nous avons trouvés sont des chrétiens; ce quartier est celui qui fait face à la cathédrale; de même les chrétiens dominent très largement à Gounghin-sud (secteur 8) et à Dapoya (secteur 12). Au contraire dans le secteur 1 (Grand-Marché) et le secteur 4 (partie est de la zone commerciale) les musulmans font jeu égal avec les chrétiens. Prise sous un autre angle cette répartition se traduit ainsi: parmi les musulmans 7 sur 10 exercent leur activité dans les quartiers centraux, très peu en périphérie; chez les chrétiens 6 sur 10 travaillent dans le centre, 3 sur 10 dans la première auréole et 1 sur 10 en périphérie.

4. Les femmes représentent le quart des jeunes diplômés entrepreneurs. La répartition géographique est, ici aussi, intéressante: nous n'avons trouvé aucune femme exerçant dans le secteur 1 (le plus central) et une seule en périphérie. Elles sont relativement plus nombreuses dans les secteurs 4 (quartier administratif et de commerce moderne), 6 (quartier d'habitat central) et à Dapoya (secteur 12).

5. Parmi les femmes, très rares sont les musulmanes: 9 sur 10 sont chrétiennes. Nous ne savons pas si ce déséquilibre reflète un déséquilibre dans

l'accès aux diplômes et/ou une réticence des familles musulmanes à laisser leurs filles se lancer dans les affaires ou encore une autre cause. Les femmes représentent 28% des entrepreneurs chrétiens, mais 7% seulement des entrepreneurs musulmans.

6. L'âge minimum rencontré est de 22 ans; la moyenne s'établit à 29 ans. Dans les quartiers centraux l'âge moyen des jeunes diplômés entrepreneurs est nettement plus élevé que dans les autres quartiers: 2 ans et 4 mois de plus; en arrondissant, dans les quartiers centraux la moyenne d'âge s'établit à 30 ans, dans les autres quartiers, pris dans leur ensemble, à 28 ans. Parmi les jeunes diplômés entrepreneurs de plus de 30 ans, 8 sur 10 ont leur entreprise dans les quartiers centraux; pour les plus jeunes c'est seulement 4 ou 5 sur 10.

7. Il n'y a aucune différence significative entre chrétiens et musulmans quant à l'âge des jeunes diplômés entrepreneurs. En revanche, il y a une légère différence dans l'âge moyen selon le sexe: 11 mois de plus pour les femmes que pour les hommes.

8. Parmi nos jeunes diplômés entrepreneurs 3 sur 10 sont nés à l'étranger, principalement dans les autres pays francophones de l'Afrique de l'Ouest (1 sur 4), au premier rang desquels vient très nettement la Côte-d'Ivoire. Cela ne signifie pas que ce soient des étrangers: beaucoup sont d'origine et de nationalité burkinabè; mais cela signifie bien que l'émigration semble un facteur déterminant dans la biographie d'un créateur d'entreprise.

9. Parmi nos jeunes diplômés entrepreneurs 3 sur 10 sont nés en province, presque tous à l'ouest d'Ouagadougou (8 sur 10). Près des deux tiers des entrepreneurs nés en province viennent de provinces où l'on accède par la Nationale 1 (Ouagadougou - Bobo Dioulasso): encore un déséquilibre intéressant à expliquer! et qui montre encore, sans doute, le rôle déterminant du contact avec le monde extérieur, cette voie étant aussi celle qui mène au pays vers lequel ont émigré tant de Burkinabè: la Côte-d'Ivoire.

Conclusion

La conclusion générale à ce stade de notre travail, et seulement pour ce qui concerne le Mali et le Burkina Faso, est que les créations d'entreprises par des jeunes diplômés sont peu nombreuses, si peu nombreuses qu'elles ne contribuent que très marginalement à l'emploi des jeunes diplômés (auto-emploi dans le cas du patron, travail pour autrui dans le cas des jeunes diplômés par d'autres jeunes diplômés).

Nous commençons à avoir quelques résultats provisoires parce que nous avons hâté le dépouillement des enquêtes déjà disponibles, à la fois par curiosité, par impatience intellectuelle et par souci d'alimenter la présente

communication. Les résultats définitifs seront bien plus riches que ce qui a été évoqué ici et ils seront nécessairement au moins un peu modifiés par l'ajout des nouvelles fiches d'enquête dans notre base de données.

Notre travail est en effet loin d'être achevé. Les enquêtes se poursuivent en ce moment à Ouagadougou. Et même sur ce terrain où nous sommes le plus avancés le traitement de l'information ne fait que commencer. Nos objectifs à court terme sont donc de lancer véritablement les recherches de terrain en Mauritanie et au Congo, de les réactiver au Mali et d'achever les enquêtes au Burkina Faso. Notre objectif final est la publication d'un ouvrage fin 1997 ou en 1998.

Dans l'avenir plus lointain, donc à moyen terme, nous envisageons de faire une recherche sur les entrepreneurs diplômés de la tranche d'âge 35-45 ans dans quelques pays de l'Afrique francophone (pas nécessairement les mêmes que pour la présente étude): après une recherche sur les entreprises de jeunes qui essaient de se lancer, une recherche sur les entreprises qui sont aux mains de promoteurs encore assez jeunes mais déjà expérimentés.

Pluralisme thérapeutique et problématique culturelle : le rôle des tradipraticiens khmers en France et au Cambodge

Didier BERTRAND

Université Toulouse-Le Mirail

Cette communication est le premier résultat de plusieurs mois de terrain au Cambodge et en France¹. Nous avons observé et interrogé différents tradipraticiens et leurs patients en nous intéressant tout particulièrement aux cas rebelles pour lesquels les traitements médicaux ne se sont pas avérés efficaces. Nous entendons plutôt poser une problématique et approcher la question de la pluralité thérapeutique que donner des résultats quantitatifs en matière de traitement des maladies ou approfondir des problèmes de nosographie qui se posent nécessairement et feront l'objet de publications ultérieures.

Les réseaux thérapeutiques cambodgiens

Au Cambodge, les tradipraticiens intègrent toute la complexité de la réalité sociale et sont des vecteurs de la vie culturelle. Ils participent au «dispositif de

¹ Dans le cadre d'une bourse de recherche partagée AUPELF-UREF, CERPP, UFR de Psychologie, Université de Toulouse-Le Mirail et département de psychologie, Université de Phnom Penh.

Que soient ici remerciés les membres du comité scientifique du réseau «Langue, culture, développement» qui ont bien voulu soutenir ce projet et nous accorder leur confiance, nos collègues du département de Psychologie avec qui nous avons plaisir à travailler, et le professeur Maurice EISENBRUCH qui accompagne ce travail de recherche avec une amicale attention.

santé» au sens large car ils apportent des réponses, non seulement aux troubles physiques et psychiques, mais aussi à des problèmes plus pragmatiques telle la date pour planter le riz.

– Les «*krous Khmer*» (mot dérivé du sanscrit gourou: le maître), présents dans tous les villages, sont des médecins traditionnels. Ils représentent souvent le premier recours thérapeutique en zone rurale. Selon leur spécialisation, ils emploient: des remèdes naturels anciens (*tnam boran*), différentes pratiques thérapeutiques (massages, rubéfections, fumigations, scarifications, ventouses), des rites à caractère religieux ou magique. Certains *krous* sont spécialisés dans les diagnostics: par conséquent, ils peuvent intervenir à plusieurs avec le même malade pour lire la maladie, préparer les remèdes et utiliser différentes thérapies.

– Les *bonzes*, dans les pagodes, pratiquent des rites qui relèvent aussi de techniques de manipulation des forces surnaturelles, avec lesquelles le bouddhisme populaire coexiste bien. Leur outil premier, ce sont les écritures sacrées en pâli (langue ancienne dans laquelle sont écrits les textes bouddhistes), qui, incomprises de la majorité de la population, sont investies d'un pouvoir incomparable. Les bains d'eau lustrale, leur souffle porteur des paroles magiques, sont autant d'autres outils.

– Les *médiums* appellent des esprits qui les possèdent et avec lesquels ils opèrent des tractations pour délivrer les malades des causes de leurs souffrances. Nous avons repéré différents types de médiums selon les génies: génies locaux, esprits de la famille qui passent de génération en génération, génies historiques ou mythiques. Les médiums sont souvent entourés d'une communauté de fidèles qui les sert ou les accompagne dans différentes cérémonies, et d'anciens malades qui reviennent les jours saints. Certains malades deviennent à leur tour médiums mais tous ne se consacrent pas aux pratiques de guérison.

Signalons au Cambodge l'ouverture, depuis 1994, d'une consultation de psychiatrie de jour, une autre de pédopsychiatrie en 1995 et différents programmes de formation en santé mentale mis en place par des ONG, qui sont autant de lieux nouveaux proposant une prise en charge des problèmes de santé mentale.

En France, ces tradipraticiens khmers restent très discrets et difficiles à trouver; on signale aussi leur présence aux États-Unis, au Canada, en Australie et même en Nouvelle-Zélande. Dans ces cas, la pagode reste un lieu intermédiaire entre le pays d'accueil et le pays d'origine. Opérant un véritable travail d'autorégulation, les bonzes, réinvestis dans leurs fonctions de guides spirituels, d'éducateurs et de conseillers, peuvent exercer une grande influence sur les modes d'insertion de leurs fidèles. La religion a une fonction emblématique mais, dans les rites, s'opèrent aussi de nécessaires remaniements issus de ce transfert de l'espace du sacré.

Nous trouvons donc des systèmes de pratiques plus ou moins pluralistes et syncrétiques, qui témoignent de l'établissement d'un *modus vivendi* entre différentes formes de thérapies constituant un système global d'approche de l'événement maladie.

L'on peut ici parler véritablement de thérapies alternées, avec une constante qui est celle de l'accompagnement du groupe familial qui participe activement aux choix thérapeutiques en fonction de contraintes d'ordres divers: économiques, géographiques, relationnelles.

Cependant, les systèmes de soins de la France et du Cambodge étant sensiblement différents, les attitudes et les comportements de recours aux soins, le rôle du malade et les responsabilités par rapport à la maladie vont varier, de même que les relations qui se construisent autour du malade et des thérapeutes en termes de savoir et de pouvoir.

Les questions de santé comme constituants de l'identité culturelle

La maladie, au travers des symptômes et conduites ou comportements du malade, témoigne d'une articulation entre une réalité psycho-physique¹ et une réalité ou un contexte social ainsi que de l'ouverture d'un rapport avec l'invisible dans lesquels l'on doit bien situer l'individu si l'on prétend le guérir. Les réactions et la symptomatologie ont un sens par rapport à chaque culture qui définit des conceptions différentes de la personne, sans référence systématique à la dualité esprit-corps omniprésente dans le monde judéo-chrétien. Des rapports étroits sont établis entre maladie et infortune. Chez les tradipraticiens, la souffrance est comprise le plus souvent comme une manifestation visible du sacré. La thérapie traditionnelle répond avant tout à la question de la signification et de l'origine du trouble, du mal ou du malheur. Elle procède alors par des mécanismes d'inversion, de réparation et de rétablissement d'alliances. Des actes et des paroles constituent autant de signes porteurs de sens symbolique. L'action du thérapeute a trois fonctions: psychologique, sociale, préventive, et ce à trois niveaux: mental, social et corporel.

Dans les traitements magiques, les offrandes impliquent le sujet et plus souvent encore toute la famille, la recherche d'âmes perdues opère comme un processus de réconciliation avec les ancêtres.

«Nous avons ainsi rencontré chez le médium Loun... monsieur N qui souffrait de douleurs aiguës et lancinantes dans la tête. Monsieur N a eu un parcours thérapeutique "mixte" alternant séjours à l'hôpital et médecins traditionnels qui lui proposent plusieurs traitements sans succès, il va chez ce médium que

¹ avec sa propre définition culturelle.

lui ont recommandé des amis. Maître Loun (alors possédé par une princesse cambodgienne) annonce une vengeance de l'esprit de la famille qui a été négligé; après une discussion avec le malade, un problème avec des membres de la famille apparaît. Monsieur N, qui vit à Phnom Penh depuis plusieurs années, reconnaît ne pas être retourné à son village natal depuis longtemps car il y a des tensions avec certains frères pour une question de terres, ni avoir organisé le banquet annuel dû à cet esprit et qui réunit toute la descendance.

La guérison doit passer par l'organisation de ce festin auquel seront conviés tous les membres de la famille.»

L'aspect social et culturel de la reconnaissance des conduites jugées comme déviantes et rattachées à la maladie mentale est aussi à considérer, ainsi que l'illustre le cas de ce jeune cambodgien de France:

«M est un jeune cambodgien arrivé en France au début des années 1980, à l'âge de 13 ans; il y conduit des études et obtient un diplôme universitaire de comptabilité. A l'âge de 21 ans, selon la tradition cambodgienne qui veut que les jeunes hommes effectuent un temps de noviciat afin d'accroître le mérite de leurs parents et, en vertu de la doctrine karmique, leur permettre d'avoir une meilleure prochaine vie, il entre à la pagode de Créteil. Il y devient novice, chargé de la comptabilité. A la suite d'un conflit avec le supérieur, il sort sans que soit organisée la traditionnelle cérémonie de vœux. Il entre alors dans une entreprise de la région parisienne qu'il va quitter après quelques mois car sa vie est, dit-il, ailleurs. Ses amis qui nous racontent l'histoire le décrivent comme un jeune homme tout à fait "normal" sauf qu'il est en relation avec le prochain Bouddha de l'avenir Maytraya qui, dit-il, lui parle régulièrement et lui a conseillé de ne plus fréquenter les bouddhistes qui ne respectent pas la doctrine sacrée. Il refuse de toucher tout argent et sa vie devient de plus en plus marginale; couchant sous les ponts, il est arrêté plusieurs fois par la police. Il est confié à des services psychiatriques où on ne le garde pas car à part ce discours que les psychiatres qualifieront de délire mystique, il ne présente pas de signes de désorganisation de personnalité marquants et ne trouble pas l'ordre social. Il finit par pouvoir rentrer au Cambodge en 1994 où il séjourne comme ermite au mont Koulen qui, situé à proximité d'Angkor, est considéré comme un des lieux les plus sacrés du pays et reste chargé d'une très forte charge symbolique. Il a, dans ce nouveau statut, acquis un rôle public reconnu et une certaine respectabilité.»

Les contacts interculturels en matière thérapeutique

Gérer un système de croyances et de représentations conflictuelles

Au Cambodge, comme en France, des images du passé s'introduisent dans la vie quotidienne de certains sujets, qui sont troublés par différents processus, deuil, culpabilité, visite de forces surnaturelles, pertes des structures sociales, des valeurs culturelles et du sentiment d'identité personnelle, phénomènes que Maurice EISENBRUCH regroupe sous le terme de deuil culturel (*cultural bereavment*) et qu'il définit comme une réaction normale de réhabilitation du

fonctionnement après des épreuves traumatiques, sans qu'elle ne soit nécessairement à classer dans la morbidité psychiatrique sous le terme, si souvent employé et un peu trop rapidement sans aucun doute, de stress post-traumatique.

Si la place du magico-religieux lors de la réinstallation dans une société d'accueil en Occident apparaît comme réduite dans un premier discours à l'Autre quand le chercheur demande au sujet de parler de lui-même, on peut se rendre compte rapidement que deux logiques se côtoient sans toujours s'articuler. En France, nous remarquons comme un décalage entre les pensées affirmées, les croyances, et les pratiques effectives. En effet, la plupart des personnes interrogées de manière informelle disent ne pas accorder grand crédit aux guérisseurs traditionnels et ne pas en connaître. Toutefois, il suffit de demander au sujet de parler des croyances ou phénomènes magiques chez les autres pour se rendre compte de la somme d'expériences mémorisées et des affects puissants qui y restent attachés.

En France, différents réfugiés interrogés au sujet de leurs troubles témoignent de conflits médico-culturels qui reflètent l'écart entre une plainte somatique présentée comme telle et ce que le praticien va qualifier de somatisation (qui reste un fait seulement reconnu par les classes urbaines aisées occidentales); ces troubles constituent comme une forme de comportement de recherche d'aide médicale qui est en fait un mécanisme de défense culturel.

Au Cambodge, nous avons pu rencontrer des Khmers de France qui sont venus chercher ici une voie de guérison. Ces cas illustrent les limites d'une prise en charge médicale par défaut d'écoute. Maurice Eisenbruch souligne le rôle important des guérisseurs traditionnels qui accompagnent ce deuil culturel sous ces différentes formes, mieux que ne pourraient le faire les psychiatres qui ont aussitôt recours à une artillerie lourde de produits psychotropes qui ne guérissent pas toujours. D'une société à univers multiples, s'opère le passage à une société rationnelle qui néglige le rétablissement de relais mais opère par prescriptions. Les symptômes qui témoignent du traumatisme doivent être compris comme une tentative de sortir de l'isolement, de terreurs intimes, comme une tentative de communiquer; ils appellent alors à une lecture culturellement sensible qui n'est pas forcément celle des standards de diagnostic internationaux.

Les réaménagements des pratiques

Les bonzes qui résident dans des pagodes en France manifestent un intérêt pour un véritable retour aux sources des textes bouddhistes et, en ce sens, pour des modifications profondes quant à leurs pratiques thérapeutiques.

Un bonze rencontré en France explique une recrudescence des problèmes de maladies mentales par le passage sans espoir à une modernité matérialiste et par une insécurité résultant de ces besoins matériels qui ne sont jamais satisfaits. Le bouddhisme tel que certains bonzes khmers essaient de l'enseigner en France suppose une approche générale de la conscience de soi à développer, c'est une sorte de thérapie existentielle avec une emphase mise sur le soi, par laquelle ils essaient d'aider la personne à se développer, à se confronter aux différents aspects difficiles de sa vie et à faire un choix parmi les critères en conflit. Un bonze de la banlieue parisienne s'exprime ainsi: «Le problème à guérir vient de l'intérieur, il faut avoir une vision claire et bien développer le mental à l'intérieur.» Ce rôle, proche de la psychologie conseil, est beaucoup moins évident au Cambodge, où le plus souvent, les fidèles attribuent aux bonzes un pouvoir d'origine magique (*boramei*) et à la maladie une causalité extérieure que le bonze peut affronter et vaincre. En France, plus de place est accordée à la méditation, qui est mise à la portée du plus grand nombre par des enseignements nocturnes, dans certaines pagodes. Toutefois les bonzes reconnaissent qu'une personne souffrant de troubles graves ne peut se livrer que difficilement à la méditation.

Contrairement à ceux du Cambodge, les bonzes en France ne délivrent ni *yuantra* (tissus sur lesquels ont été dessinées des formules magiques) ni *kse katha*, ficelles portées à la hanche autour desquelles sont enroulées des plaquettes d'aluminium recouvertes des formules de protection, pas plus qu'ils ne font de tatouages.

Toutefois, ce retour à l'orthodoxie bouddhiste, s'il ouvre mieux la pagode aux jeunes et aux Français ainsi qu'aux intellectuels formés en France, ne satisfait pas certaines personnes qui s'organisent alors pour faire venir plus ou moins régulièrement du Cambodge des bonzes guérisseurs qui se livrent à des marathons thérapeutiques et religieux (différents rites dans les maisons etc.) fort rentables. Ils résident chez des particuliers.

Il nous semble qu'actuellement une partie de la communauté cambodgienne de France, à la faveur de la réouverture du Cambodge et des retours qui s'y effectuent, est en train de renouer avec des pratiques traditionnelles de soins. Ce mouvement correspond peut-être aussi à certaines difficultés d'insertion (avec un taux de chômage important), à la résurgence de traumatismes du passé et à l'impossibilité de contenir des troubles dans un cadre familial alors que le système de santé publique ne fournit pas non plus les réponses adéquates.

Un système étiologique synchrétique

Parallèlement, les savoirs scientifiques occidentaux ne sont pas sans incidences sur les systèmes étiologiques des maladies et sur leur traitement.

Les fréquentations alternées ont une influence sur l'explication même des causes de la maladie, influence qui témoigne parfois de synthèse explicative entre un modèle biologisant et une explication surnaturelle, un exemple des plus fréquents reste le sort considéré comme la cause d'une détérioration des fibres nerveuses.

Au niveau même des soins prodigués par les thérapeutes dits traditionnels, des emprunts apparaissent: l'usage de produits issus de la psychiatrie (anxiolytiques, somnifères, hypnotiques) est une pratique courante et souvent dissimulée. Elle s'accompagne d'effets spectaculaires qui accroissent alors l'aura attribuée aux thérapeutes mais repose sur une fraude dans la mesure où, dans un certain nombre de cas, une fois le malade revenu chez lui sans médication, les troubles reprennent. Certains thérapeutes déclarent d'emblée qu'il y a intérêt à cumuler les pratiques ou modes de soins.

Les retours thérapeutiques

Ces retours thérapeutiques que l'on signale aussi pour des populations africaines, et que Tobie NATHAN recommande parfois à ses patients, ne traduisent pas seulement l'absence de structures d'accueil appropriées en France. Ils correspondent à des élaborations plus profondes du deuil par la reconfrontation avec un passé et avec un cadre qui sont en décalage avec ceux que la personne avait gardés. La consultation de psychiatrie de Phnom Penh nous signale d'ailleurs qu'elle reçoit des lettres de Khmers de l'étranger réclamant des informations sur les possibilités de soins. Les cas rencontrés amènent toutefois à s'interroger sur le sens profond de ce retour. Ils ont des résultats qui ne sont pas systématiquement positifs même si, assurément, certaines personnes peuvent trouver au Cambodge une place qu'elles n'auraient pas en France, en particulier grâce à la place qui est faite par la société au malade mental si tant est qu'il puisse se constituer autour de lui un groupe de support familial. En somme, il ne suffit pas de rentrer pour guérir, mais nous pouvons considérer que le retour peut être en soi un acte thérapeutique.

Nous n'avons pas non plus mené d'investigations sur la langue et sa place dans le processus thérapeutique, la plupart des tradipraticiens utilisent le khmer pour communiquer avec les patients, mais aussi le pâli des textes sacrés pour les rites thérapeutiques, et les médiums, quand ils sont possédés, peuvent selon l'origine de leur maître parler chinois, vietnamien, thaï, cham, malais, ou mieux encore sanscrit. Ces phénomènes de glossolalie inintelligibles sont courants dans ces pratiques médiumniques. Les médecins, eux, truffent leur discours de français (nombre de termes médicaux ne sont pas encore traduits en khmer); ils rédigent aussi souvent leurs ordonnances en français ou en

anglais (comme quoi les guérisseurs ne sont pas les seuls à utiliser le symbolique).

Ces questions passionnantes mériteraient plus d'études de cas et d'approfondissement.

La mise en place d'un système de santé

Questions de thérapie interculturelle

Le problème interculturel qui se pose est celui de la conceptualisation des plaintes et de l'attitude que le soignant développe à leur égard. Maurice Eisenbruch¹ signale bien les problèmes de mal diagnostic qui peuvent résulter chez les psychiatres d'une méconnaissance des modes particuliers d'expression de la pathologie, par exemple un individu pourra être classé comme psychotique alors qu'il peut ne s'agir que de processus de deuil où la culpabilité est vécue sur un mode de possession par des ancêtres vengeurs, ce qui peut être rapidement traité et guéri par un krou ou un bonze.

Auprès des tradipraticiens, au Cambodge, le sujet trouve des éléments de réponse à ses souffrances, un registre d'explications et des pratiques thérapeutiques qui correspondent à certaines de ses représentations et peuvent donc le soulager, préparant ainsi à une meilleure insertion sociale. Le tradipraticien énonce des causes et un système de représentations souple qui laisse toujours place à des aménagements ultérieurs du dire et du faire. Le plus surprenant peut-être dans les parcours thérapeutiques que nous commençons à étudier est cette mobilité et cette apparente versatilité du diagnostic, qui induit le recours à des pratiques variées. La thérapie passe par la restauration de liens au travers d'un groupe et par l'expulsion vers l'extérieur de forces mauvaises, elle a un effet intégratif par rapport au groupe tout entier qui est mobilisé à l'occasion (tout au moins dans un premier temps); le traitement renforce les liens et les obligations entre les membres de la famille.

Les limites de la pratique traditionnelle

Certaines méthodes de traitement physique peuvent apparaître comme violentes, et posent des problèmes d'éthique, essentiellement lorsqu'il s'agit de coups, de brûlures infligés à des personnes qui souffrent déjà de troubles mentaux graves, et n'en comprennent plus toujours la signification; ces actes violents sont censés le plus souvent faire sortir des éléments qui nuisent à

¹ M. EISENBRUCH, «From post traumatic stress disorder to cultural bereavment, diagnosis of South East Asian refugees», *Social Sciences and Medicine*, Vol. 33, n° 6, pp. 673-680, 1991.

la personne et ont pris possession de son corps. Rappelons, alors qu'aux États-Unis se développe de plus en plus l'usage de l'électrochoc pour le traitement des mélancolies, que cette méthode fait horreur à de nombreux cambodgiens qui refusent d'aller en consultation à l'ancien hôpital psychiatrique par crainte de se voir appliquer une telle méthode.

Un thérapeute qui se respecte ne produira pas toutefois de sévices excessivement violents qui puissent s'assimiler à des tortures. Comme le fait remarquer judicieusement Jean-Pierre HIEGEL¹, il nous faut reconnaître malgré tout, particulièrement dans les cas de possession où l'on frappe pour chasser les mauvais esprits, qu'une souffrance physique peut satisfaire le masochisme de certains patients, de même que l'aspect punitif de certains traitements peut répondre aux exigences de leur surmoi et de leur désir de réparation.

Comme pour les médecins, il y a des tradipraticiens qui abusent de la crédulité de leurs patients de différentes manières; nous en avons rencontré. Toutefois, en général, ils ne tardent pas à être connus comme tels et délaissés.

Plus préoccupant, l'usage des médicaments de la psychiatrie en vente libre n'est pas selon nous sans poser problème, car il opère, s'il n'est pas révélé aux patients, une sorte de supercherie. L'effet magique des thérapeutes est renforcé quand, après l'ingestion d'un ou deux cachets, les troubles de personnalité qui duraient depuis plusieurs années disparaissent, mais cette amélioration n'est que passagère et les troubles reviennent alors que le malade est rentré chez lui et arrête la médication.

Enfin, il faut signaler que les tradipraticiens ne peuvent pas toujours avoir les ressources cognitives et psychologiques pour soutenir et traiter des personnes qui souffrent des mêmes traumatismes que ceux qu'elles ont subis et qui ne sont pas assez fortes pour les affronter de nouveau.

Par contre, l'on nous a déjà deux fois signalé des techniques de psychodrame où le sujet est appelé à rejouer les scènes traumatiques et à vivre comme une deuxième naissance.

Pour une pluralité intégrée des pratiques

La plupart des sujets que nous avons rencontrés chez les tradipraticiens apprécient, comme en témoignent leurs parcours de soins, la compétence spécifique de la médecine biologique dont la connaissance est réduite à un certain nombre de symptômes, mais sans qu'ils la préfèrent à des thérapies enracinées dans la tradition.

¹ «Coopérer avec des médecins traditionnels asiatiques, un métissage des savoirs». *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie*, 1991, n° 17, p. 25.

Toutefois, bien que nous ne nous soyons pas penché en détail sur les processus de décision en matière de recours thérapeutiques, il nous apparaît que les systèmes ne sont pas toujours bien articulés et ne se présentent pas véritablement d'une manière intégrée et globale qui puisse permettre de tirer profit au maximum des ressources thérapeutiques des uns et des autres. Certains thérapeutes de tous ordres se présentent comme omniscients et tout-puissants, et manifestent une certaine intolérance aux autres. Les malades nous apparaissent parfois comme ballottés entre différents systèmes qui se présentent parfois de manière antagoniste, et éprouvent quelques difficultés à s'y «retrouver».

Différents sujets rencontrés chez les tradipraticiens nous ont raconté l'incompréhension et la négation de leurs troubles lorsqu'ils se présentaient chez un psychiatre. Tel ce vieil homme réfugié dans une pagode et harcelé par des démons dès qu'il en passait le seuil, et qui, après avoir fait l'effort d'aller à la consultation de psychiatrie, s'est vu dénier non seulement son ressenti physique (un feu qui lui brûlait tout l'intérieur du corps) mais encore ses représentations.

D'où tout l'intérêt, ces dernières années, des interventions délocalisées entreprises par des Organisations Non Gouvernementales visant la formation de personnel de santé ou de relais sociaux qui à leur tour informent les familles quant aux conduites et orientations thérapeutiques à adopter avec les personnes présentant des déficits d'ordre divers ou des troubles de comportement, formant ainsi tout à la fois des agents de santé primaire et des tradipraticiens, tout en essayant de sensibiliser les médecins de secteurs.

De même, il semble que psychiatres, ONG et tradipraticiens s'engagent sur une voie de dialogue afin de mieux se connaître les uns les autres, et de fournir de meilleurs services à leurs patients; un des premiers pas vers cette harmonisation sont les rencontres mensuelles du réseau santé mentale sous l'égide du ministère de la Santé.

Ce dispositif religieux et spirituel pluriel peut contribuer au Cambodge à intégrer des pratiques de la modernité en opérant un syncrétisme, comme en témoignent l'évolution et les changements dans les pratiques thérapeutiques traditionnelles. Ces considérations nous engagent à la reconnaissance d'un pluralisme thérapeutique et d'une certaine tolérance dans la complémentarité des pratiques, qui doit être fondée sur la reconnaissance des qualités et des limites des uns et des autres plus que sur des amalgames douteux qui nuiraient à la variété des registres sollicités. De par leur rôle social, éducatif, sanitaire, les guérisseurs, accusés par certains de véhiculer des superstitions qui font obstacle au progrès, contribuent en fait au développement de la personne dans la communauté et, en ce sens, au développement intégré du pays ou à l'intégration de la communauté en exil.

Significations du pluralisme thérapeutique dans la société algérienne

Mohamed MEBTOUL, *Université d'Oran-Es-Senia*

Aïcha BERRICHE et Jean-Paul GRANGAUD, *Hôpital Aïn-Taya, Alger*

L'objet de notre étude est d'analyser, en privilégiant une approche émique, la construction sociale diversifiée élaborée par les praticiens de la santé et les usagers face au pluralisme thérapeutique dans la société algérienne. Cette notion de pluralisme thérapeutique sera interprétée au sens large comme étant la diversité du système médical (coexistence d'une médecine «moderne» ou «occidentale», d'une médecine «traditionnelle» représentée notamment par les talebs, les guérisseuses et les marabouts et enfin d'une médecine familiale exercée et reproduite dans l'espace domestique).

Pour cela, nous nous appuyons sur nos travaux d'enquête réalisés depuis 1987 dans quatre villes d'Algérie (Oran, Tlemcen, Alger et Tizi-Ouzou) auprès des professionnels de la santé de l'hôpital, des structures «périphériques», des cabinets privés et des usagers à leur domicile. Pour cette étude, nous nous sommes limités aux médecins des services hospitaliers de pédiatrie et à ceux des structures «périphériques». Il s'agissait, en partant d'une approche qualitative, de réaliser des entretiens approfondis avec ces deux acteurs du système de santé (médecins et usagers), pour tenter de comprendre les sens attribués au système médical, à la maladie et à la relation thérapeutique.

A partir des matériaux recueillis, nous essayons de montrer cette **crise de sens de la médecine «moderne»** qui apparaît dans la réalité quotidienne comme étant éclatée, fragilisée et socialement marquée par des logiques de rupture entre les différents agents du système de santé. Autrement dit, cette

médecine «techniciste» rêvée par beaucoup de praticiens de la santé ne semble pas totalement réalisée dans la société algérienne. Mais la signification attribuée par les médecins à cette crise de la pratique médicale va être uniquement située à partir de la dimension scientifique et technique, faisant dès lors abstraction des logiques sociales et culturelles déployées par les usagers face au système médical. Pourtant, les entretiens avec les usagers permettent de montrer toute cette **gestion profane de la maladie**, c'est-à-dire l'engagement et l'implication de l'entourage familial et de voisinage dans la reconnaissance de la maladie, dans le choix des différents thérapeutes et des traitements proposés à la mère de l'enfant malade. Mais pour les familles, c'est d'abord la dimension relationnelle (accueil, explications, écoute, etc.) qui va être déterminante dans les appréciations formulées sur les différentes offres thérapeutiques.

La crise de sens de la médecine «moderne»

En se limitant à l'offre de soins, et en termes quantitatifs, l'observateur peut noter pour l'année 1995 le nombre important de médecins (50 000), dont 60% de médecins généralistes et 1 praticien pour 500 habitants à Alger, Oran, Constantine et Tizi-Ouzou; le nombre des agents paramédicaux est de 100 000 (M. KHIATI, 1995: 13). En ce qui concerne les infrastructures sanitaires, il faut relever l'existence de 13 Centres Hospitalo-Universitaires, la prise en charge des soins de santé primaires à partir d'une «politique» de sectorisation qui a permis de multiplier les salles de soins, les centres de santé et les polycliniques dans les différents espaces urbains et ruraux; sans oublier la poussée très importante au cours de ces dernières années de la médecine libérale qui s'élargit actuellement aux cliniques privées.

Il nous est cependant apparu qu'une compréhension «de l'intérieur» du système de santé, en se focalisant sur les logiques d'acteurs, permet de montrer les limites d'une approche globale et quantitative qui s'interdit de mettre à jour et d'élucider toutes ces critiques «sociales» très fortes produites par les usagers et les professionnels de la santé. Notre perspective de recherche consistera à partir de la subjectivité des acteurs pour tenter de comprendre et d'analyser leurs discours et leurs conduites face aux différentes pratiques thérapeutiques.

Après des professionnels de la santé, il est important d'insister sur cette inadéquation entre un système de référence qui valorise essentiellement la culture médicale et une réalité au quotidien caractérisée par la pénurie des moyens techniques et thérapeutiques mais aussi par la prégnance de logiques d'action diversifiées et contradictoires qui ne vont pas toujours dans le sens souhaité par les praticiens de la santé. Autrement dit, si toute la logique

professionnelle des médecins est concentrée sur la dimension scientifique et technique du travail médical, celle-ci est mise en défaut dans les différents espaces sanitaires. Aussi, la crise de sens de la médecine «moderne» nous est-elle d'abord révélée en référence à cette dualité entre d'une part, la culture professionnelle constituée non seulement du savoir médical mais aussi de tout un corps de croyances sur la façon de soigner la maladie, et d'autre part, des situations réelles à l'origine d'autres significations socio-culturelles sur le mal que celles attendues par les médecins.

Nos recherches empiriques relèvent d'une sociologie compréhensive qui nous permet de tenir compte de tous ces faits connus, banals et ordinaires mais qui ont une importance pour les praticiens de la santé. Ne pas disposer d'un tensiomètre dans un dispensaire, être contraint «d'arracher» un examen dit «complémentaire» dans un autre hôpital en activant ses relations personnelles (ami de promotion ou membre de la famille), sont autant de faits qui montrent que l'absence de cet objet technique dans leur territoire professionnel va conduire les médecins à opérer un véritable déclassement social de la pratique médicale en Algérie. La médecine «moderne» ne peut donc être constituée et reconnue que si la disponibilité des moyens techniques et thérapeutiques est assurée dans leurs espaces sanitaires respectifs.

Dans leur imaginaire, les médecins vont présenter le Centre Hospitalo-Universitaire (CHU) comme un espace sanitaire devant «normalement» disposer de toutes les techniques médicales appropriées, le CHU étant l'espace sanitaire de référence puisqu'il a été à l'origine de la formation et de la socialisation de tous les médecins. Même pour ces praticiens généralistes des centres de santé, c'est d'abord l'hôpital qu'on prend pour exemple dans l'exercice idéal de la pratique médicale; c'est dans cet espace sanitaire qu'on souhaiterait se perfectionner, instaurer un contact avec la hiérarchie médicale composée de spécialistes. Autrement dit, l'hôpital fait rêver, même si on est conduit à noter que dans la réalité, c'est un espace socialement banalisé, manquant des moyens les plus élémentaires et que la culture professionnelle n'y est pas généralisée.

Mais il est important de «s'accrocher» à cet imaginaire qui consiste à vouloir «exercer dans un grand CHU disposant de tous les équipements, comme dans les pays occidentaux» (résident en pédiatrie). Ici, la compétence du médecin ne peut avoir de sens et de légitimité que si elle intègre manifestement les aspects techniques et scientifiques; son évaluation et sa reconnaissance restent liées aux normes produites dans et par les pays occidentaux.

La majorité des médecins exprime le sentiment «d'être mal dans sa peau», «mal à l'aise» dans l'exercice de la pratique médicale. Le travail médical au quotidien est décrit comme étant en permanence piégé par des contraintes multiples qu'ils ne maîtrisent pas et qu'ils n'ont pas les moyens d'affronter (principalement, les difficultés pour réaliser les examens dits

«complémentaires», l'évacuation et le transport d'un malade vers un autre hôpital, l'attente trop longue des résultats des différents examens, etc.). Dans la réalité quotidienne, on peut donc observer que la médecine «moderne» est confrontée à un processus de détournement imputé par les médecins à la pénurie des moyens et en rupture totale avec leurs attentes de la médecine, celle apprise dans l'institution universitaire. On assiste par conséquent à un modelage socio-culturel de la pratique médicale où les tâches assurées sont identifiées par les médecins comme étant «extra-professionnelles», sans liens directs avec la médecine «noble» et prestigieuse de leur système de référence sur la maladie.

«Je suis vraiment déçu! Je ne m'attendais pas à ça! Je voyais avant la médecine autrement. Maintenant, on est plus en train de régler les problèmes que de faire de la médecine », dit un résident en pédiatrie.

Le spécialiste de l'hôpital va encore évoquer de façon plus radicale ces «faux problèmes» qui semblent selon lui dévoyer la logique médicale. *«C'est le nombre extraordinaire de faux problèmes. Ce n'est pas une relation directe avec l'activité médicale. Cela devient stressant à un moment donné »* (maître-assistant en pédiatrie).

Ne pas pouvoir exercer le travail médical dans toute sa «pureté», en se concentrant sur la «belle maladie», selon l'expression de C. HERZLICH, ne peut alors aboutir qu'au «malaise général» des médecins, malaise qui va nécessairement influencer sur leur façon d'appréhender la relation avec les usagers.

Tout se passe en fait comme si la culture professionnelle des médecins subissait elle aussi les «contre-coups» des logiques sociales et culturelles déployées par les acteurs de la société. Comment en effet, ne pas noter que le discours médical est toujours réinterprété et «retravaillé» par les usagers à partir non seulement de leur propre modèle explicatif de la maladie mais aussi des influences sociales des membres de la famille et du voisinage. Il est clair qu'ils ne maîtrisent pas le savoir médical, ce qui ne leur interdit pourtant pas de produire d'autres significations que celle des médecins en référence à toute leur expérience sociale antérieure de la maladie et des soins.

En ne prenant pas en compte tout ce travail interprétatif des usagers, les praticiens de la santé sont alors amenés à situer simplement les responsabilités dans la non application par la famille du malade d'une thérapie préconisée, insistant notamment sur «la négligence», «l'incompréhension» des usagers ou alors en «classant» ces derniers à partir de critères socio-culturels (niveau scolaire, lieu d'habitation, nombre d'enfants, etc.). Les praticiens de la santé, détenteurs d'un savoir ésotérique, ne semblent pas avoir le temps pour dire la nature du mal aux parents d'enfants hospitalisés par exemple. L'échange avec les usagers ne représente pas une dimension importante à leurs yeux, puisque toute leur attention va être focalisée sur le paradigme scientifique et technique.

«*Nous sommes trop occupés. On n'arrive pas à discuter du cas du malade avec la maman*» (résidente en pédiatrie).

«*Nous sommes débordés. On n'a pas le temps de nous entretenir avec les malades*» (interne en pédiatrie).

«*On n'a pas le temps pour nous occuper du côté social. On n'a pas assez de temps. On est débordé de travail en raison d'un manque de personnel et de moyens*» (spécialiste en pédiatrie).

Il y a donc bien une «exclusion» explicite de cette «logique profane des soins» (G. CRESSON, 1993) en raison des contraintes internes rencontrées dans l'exercice de la pratique médicale. Le praticien se concentre sur la recherche du diagnostic, les examens dits «complémentaires» lui semblent essentiels, mais il ne peut négliger tous «ces savoirs» sur les soins accumulés par les usagers à partir de leur propre système de référence sur la maladie. Dans la perspective des praticiens de la santé, il faut construire la relation sociale avec les usagers uniquement à partir du savoir médical. Il s'agit de faire admettre aux malades ce qui leur semble «bien» pour la santé. Ce sont les usagers qui doivent écouter et prendre en considération les orientations du médecin, et les médecins se sentent plus à l'aise avec les membres des milieux sociaux les plus favorisés qui intériorisent le mieux les catégories du savoir médical. Même parmi les médecins généralistes des structures «périphériques», cette distinction sociale est mise en exergue. «*Il y a certains malades qui connaissent bien leurs affections. Ce sont, par exemple les militaires. J'ai constaté qu'il y a une grande facilité de communication avec les malades. Il y a une grande facilité. C'est une population avec laquelle, je peux très bien m'exprimer. Ils sont très bien avertis. Ils cherchent à savoir sur telle ou telle pathologie*» (médecin généraliste-centre de santé).

Face à la majorité des usagers de condition modeste, le médecin «éprouve» toutes les difficultés pour «diffuser» son message, tout en négligeant tout ce travail d'écoute qui permet de saisir «d'autres» significations de la maladie produites par «ces gens simples» selon son expression. «*On a l'impression qu'on parle dans le vide. On a l'impression qu'au niveau de la périphérie, le niveau social, c'est évident est bas. Je me trouve en face de gens simples. IL FAUDRAIT AVOIR UN LANGAGE SPÉCIAL POUR EUX*» (médecin généraliste-centre de santé).

Les interprétations que font les usagers de la maladie et qui les poussent vers d'autres recours thérapeutiques (guérisseuse, taleb, thérapie familiale, etc.) sont bien souvent perçues par les soignants comme une **rupture paradoxale** par rapport à la logique médicale, révélant toutes les «ambiguïtés» qui entachent la relation thérapeutique où toute la subjectivité de l'utilisateur est socialement niée par l'institution sanitaire. En effet, pour la majorité des médecins enquêtés, ces autres pratiques thérapeutiques sont un ensemble de «croyances» qui sont autant d'obstacles à la mise en œuvre de la thérapie

préconisée, parce qu'elles ne s'inscrivent pas dans une continuité avec leur modèle explicatif de la maladie centré sur les catégories du savoir médical. Pourtant, les usagers sont aussi conduits, à leur façon, à mettre en œuvre une véritable gestion profane de la maladie. Ici, le terme de profane «s'oppose à celui de professionnel et recouvre les actes effectués par des personnes dont la compétence n'est pas reconnue, ni organisée socialement» (M. BUNGENER, 1993: 28).

Une gestion profane de la maladie

Nos recherches auprès des familles ont été conduites à partir d'itinéraires thérapeutiques dont la valeur heuristique est d'appréhender dans leur richesse et leur complexité les rapports construits, notamment par la mère, face à un épisode récent de la maladie de son enfant âgé de moins de cinq ans. Comme le souligne N. SINZINGRE, «la notion d'itinéraire thérapeutique met l'accent sur l'ensemble des processus impliqués, avec leurs détours et sinuosité, dans une quête thérapeutique, allant de l'apparition d'un trouble à toutes ses étapes, institutionnelles ou non, où peuvent s'actualiser diverses interprétations (divination, rumeurs, etc.) et cures, dans des contextes de pluralisme médical. Retenir une telle notion, c'est pouvoir envisager la flexibilité et la complexité» (N. SINZINGRE, 1985:14).

Les itinéraires thérapeutiques dévoilent toutes ces interprétations profanes de la maladie qui vont du mode de reconnaissance des premiers symptômes jusqu'aux différentes activités sanitaires que la famille va initier et assurer pour aboutir à la guérison de l'enfant (thérapie familiale, les différents recours aux soins et la gestion des traitements diversifiés). On «sort» ici de la maladie en soi pour montrer que tout processus de soins n'est jamais simple, étant non seulement à l'origine de contraintes multiples mais aussi d'interactions et d'influences sociales qui vont se construire dans l'espace familial.

En insistant sur cette gestion profane de la maladie, nous entendons montrer cette forte implication des membres de la famille, et principalement de la mère, dans toutes les étapes de l'itinéraire thérapeutique. Ces liens sociaux qui vont se nouer autour de la maladie de l'enfant révéleraient les limites d'un schéma simple et uniforme pour saisir les différentes significations qui lui sont attribuées.

Nous sommes bien en présence d'une culture de soins modelée par la famille totalement engagée dans ce processus qui va de l'identification de la maladie jusqu'à la guérison de l'enfant. Cet engagement se traduit notamment par tous ces changements de conduites thérapeutiques qui vont s'imposer

quand la mère observe et juge que les traitements prescrits n'ont pas abouti à des résultats satisfaisants sur le corps de l'enfant («ces médicaments n'ont rien fait»). Il est important de souligner que la notion de guérison n'est pas uniquement appréhendée à partir de la pathologie, mais qu'elle a pour la famille un sens beaucoup plus riche, puisqu'elle doit permettre à l'enfant de renouer avec ses habitudes et ses comportements antérieurs. On a tendance à sous-estimer parmi le corps médical, que c'est en premier lieu dans l'espace familial que les symptômes vont être reconnus, les décisions relatives aux recours aux soins prises, et les différents traitements proposés et administrés.

«J'ai remarqué que ses yeux étaient enflés. Il tremblait de fièvre. On l'a immédiatement couvert avec une couverture; mais cela n'a pas suffi. Il avait encore froid. Il est devenu rouge. Il avait de petits boutons rouges sur la peau. Il est resté deux jours comme cela. On lui a mis de l'huile d'olive. C'est le deuxième jour que les boutons sont apparus. Son nez coulait. Ce qui m'a inquiété le plus, c'est la fièvre parce qu'on dit que la fièvre est mortelle ».

Pour décrire et identifier les différents symptômes, la mère s'appuie sur un savoir empirique qui se fonde sur un ensemble d'observations sur l'état de son enfant («il pleure beaucoup»; «il n'a rien mangé», etc.), mais aussi sur son expérience des maladies de ses autres enfants. Ce savoir empirique peut donc être défini comme «des savoirs d'expérience explicites, devenant transmissibles et transposables dans d'autres contextes» (M. F. COLLIERE, 1990: 120). Par exemple, la mère n'hésite pas à comparer les maladies antérieures de ses autres enfants avec les symptômes observés chez le plus petit. Ce «savoir d'expérience» représente un atout majeur fréquemment utilisé par la mère pour montrer aux professionnels de la santé qu'elle n'est pas «désarmée» face à la maladie de son enfant.

Cette gestion profane de la maladie est aussi révélée par le processus de recherche du traitement le plus «efficace», celui qui a pu faire «ses preuves» parce qu'un parent l'a déjà utilisé pour son enfant; ou tout simplement, une voisine conseille à la mère de voir tel thérapeute parce qu'il a soigné l'enfant de la famille X...

Tout ce travail sanitaire sur la maladie de l'enfant va se construire collectivement. L'entourage familial et de voisinage est un acteur important dans ce processus de soins; et toutes les propositions de traitements faites à la mère seront toujours diversifiées, sans qu'elle les inscrive dans une logique dichotomique (huile d'olive, amulettes, médicaments du «médecin»).

Il nous a donc semblé important de montrer que ces itinéraires thérapeutiques peuvent être analysés comme un processus de soins très dynamique, complexe et fluctuant, où rien n'est «certain» tant que l'enfant n'a pas retrouvé ses habitudes antérieures. Aussi, les classifications et les schémas généraux sur les sens profanes de la maladie ne peuvent-ils pas toujours rendre compte de cette «inventivité au quotidien» produite par la famille et

le voisinage pour tenter de s'approprier le traitement «miracle» qui guérira l'enfant. L'enfant a un abcès. La grand-mère conseillera à sa fille d'utiliser l'oignon. C'est ce que fait la mère de l'enfant. Mais, elle se rappelle qu'elle est en possession d'une pommade prescrite par le médecin pour sa fille aînée. Elle n'hésite pas à l'utiliser. Ce processus de recherche du traitement va se poursuivre jusqu'à la disparition de l'abcès.

Ce processus de soins n'est pas incohérent quand on tente de comprendre la signification attribuée par la famille aux traitements. Comme le souligne Y. JAFFRÉ, «La définition de l'efficacité du médicament en fonction du corps du malade et non de sa pathologie permet aux populations d'utiliser sur un même mode les différents recours et réseaux de vente de médicaments» (Y. JAFFRÉ, 1990: 131).

Les itinéraires thérapeutiques nous dévoilent en outre ces multiples recours aux soins que la famille va engager face à des symptômes jugés «inquiétants» par la mère (surtout la fièvre, les vomissements, les étourdissements, «les étouffements», etc.). Il est possible de reconnaître une double logique sociale dans les changements de conduites thérapeutiques décidés par les membres du réseau familial dans cette «quête thérapeutique» (J.M. JANZEN: 1978).

– Une première logique sociale peut être située au niveau institutionnel: la fragilité des structures de soins sur le plan des moyens mais surtout des rapports noués avec les usagers (anonymat, attente, absence de l'écoute, etc.) va contraindre la famille à recourir à une autre offre thérapeutique.

– La deuxième logique sociale n'étant pas exclusive de la première, elle peut être appréhendée en référence à cette relative autonomie de la famille qui va élaborer à partir des contraintes quotidiennes, ses propres appréciations, jugements et stratégies face au système médical (on peut par exemple, se rendre à l'hôpital parce qu'on estime qu'on est en face d'une urgence; on peut décider de consulter le médecin privé, le Docteur X. parce que l'oncle de l'enfant a jugé qu'il reçoit bien et que «ses» médicaments sont «efficaces». On peut aussi recourir à la guérisseuse quand on pense que la maladie de l'enfant peut être guérie par des médicaments «arabes»).

Trois exemples illustrent notre propos:

– Dans le premier cas, la mère va errer d'une structure de soins à une autre en raison de l'absence de moyens techniques et thérapeutiques. Mais le recours à une autre offre thérapeutique va impliquer de nouvelles contraintes qu'elle devra affronter (mode de transport, personne qui doit l'accompagner, avoir l'aval de son beau-frère en l'absence de son mari, engager de nouvelles dépenses, etc.). Écoutons cette mère: *«J'étais partie au dispensaire à pied; mais le médecin m'a dit qu'on ne peut rien faire ici pour lui. Il faut le prendre à l'hôpital, car ils n'ont pas de matériel dans les centres de santé. On m'avait donné une lettre pour l'hôpital. J'étais obligée de retourner à la maison. J'ai demandé à mon beau-frère de m'accompagner à l'hôpital. Il a refusé. Je pense*

qu'il avait peur de son frère. J'avais donc décidé de le prendre en taxi toute seule. En sortant de la maison, j'avais trouvé mon mari; il venait de rentrer de son travail. Je lui ai raconté ce qui s'est passé. On est parti vers 14 heures à l'hôpital. Nos enfants étaient restés seuls à la maison».

– Dans le second cas, la famille établit un lien entre le mode de déroulement de la consultation et les jugements formulés sur les différents traitements prescrits par les praticiens de la santé. *«On avait deux ordonnances, celle de l'hôpital dont on n'a pas acheté les médicaments parce que le médecin ne nous a pas convaincus de son examen. On a par contre acheté les médicaments du pédiatre privé. En entrant à la maison, je lui ai donné les médicaments. Mais il n'arrivait pas à avaler. Il était bleu. On a patienté pour cette nuit; et le lendemain, on l'a emmené chez le médecin privé, le pédiatre».*

«Le processus de recherche de soins» (N.J. CHRISMAN, 1977) va donc se poursuivre tant que la famille juge que les traitements n'ont pas permis d'agir de façon efficace sur le corps de l'enfant; d'où cette expression récurrente: «son état est resté le même». Écoutons cette mère: *«Même les médicaments que le médecin de l'hôpital a prescrits n'ont rien donné. L'état de ma fille est resté le même. Son état s'est même aggravé. C'est à ce moment-là que j'ai décidé de la conduire chez le médecin privé que je connais».*

– Dans le dernier cas, on perçoit surtout cette volonté de «conjugaison» entre thérapie «traditionnelle» et médicaments issus de la biomédecine; ces différentes pratiques thérapeutiques ne sont en aucune façon mises en opposition par le réseau familial et de voisinage. En effet, la décision, par exemple, de recourir au taleb pour s'approprier un traitement par le verbe (amulette) ne s'inscrit pas pour eux dans une logique qu'on a trop rapidement qualifiée «d'irrationnelle»; c'est d'abord parce qu'elle revêt un sens et une pertinence pour les familles face au «drame social» (V.W. TURNER, 1972) que représente bien souvent la maladie de l'enfant.

«Ce soir, je donnerai les médicaments et j'attendrai deux à trois jours; si elle n'est pas guérie, j'irai chez le médecin privé. Hier, j'ai pensé la conduire chez le taleb qui soigne les diarrhées. Mon mari m'a dit d'attendre trois à quatre jours pour récupérer la voiture. Le taleb se trouve à Benimred. J'ai déjà emmené mon autre fille. Elle avait tout le temps de la diarrhée. Maintenant, elle est guérie».

On retrouve de nouveau l'importance des liens sociaux qui vont se contruire face à la maladie de l'enfant; et la décision relative aux recours aux soins va en grande partie s'élaborer à partir de toutes ces représentations sociales, jugements et pressions des proches parents et des voisins. En recherchant en permanence le traitement qui doit guérir l'enfant, la mère est conduite à «capter» les paroles de ses proches parents, amis ou voisins. L'acceptation ou le refus d'une thérapie donnée apparaît bien comme un construit social. En alternant les différents recours thérapeutiques, la famille montre qu'elle ne

renonce pas face à la maladie de son enfant; d'où ces expressions récurrentes: «je ne sais pas ce que j'aurais fait pour soigner la maladie de mon enfant» ou encore: «on m'a parlé de lui» (thérapeute).

La richesse des itinéraires thérapeutiques révèle que toute expérience de soins est décryptée par la mère en particulier qui va se réapproprier de façon active et critique les gestes, discours et traitements des différents thérapeutes consultés. Mais c'est dans l'espace familial que la parole de la mère redevient libre; n'hésitant pas à mettre l'accent en premier lieu sur l'accueil appréhendé dans ses dimensions spatiales et temporelles (la propreté ou non des lieux, le nombre de personnes qui attendent, la durée de l'attente) mais plus essentiellement dans ses aspects relationnels (respect, clarifications données sur la maladie et les traitements, écoute par les professionnels de la santé, etc.). En restituant de manière très fine les gestes réalisés par les professionnels de la santé, la mère «enrichit» son expérience de soins sur chaque structure sanitaire fréquentée, ce qui lui permet de porter un jugement à partir de situations vécues, tout en nous dévoilant les erreurs, incertitudes et désarroi des professionnels de la santé dans leurs différents actes de travail.

«On a trouvé deux internes. L'une d'elles s'est étonnée quand elle a vu mon enfant. Elle ne savait pas quoi faire! Dans tous les cas, il n'y avait pas de matériel. Rien! A part une bouteille de gaz sale à l'extérieur, comme une bouteille d'un tôlier. Ils n'ont pas d'aérosol. Normalement, le minimum dans un hôpital doit être assuré. Ils doivent au moins disposer d'un aérosol. Ils lui ont branché l'oxygène avec un tuyau en plastique. L'interne a voulu ouvrir la bouteille, elle n'a pas pu. Elle a utilisé toute sa force, mais sans résultats. Elle a appelé l'infirmier. Il est arrivé après un certain temps; et il l'a ouverte. Et après, l'interne a examiné la poitrine de l'enfant. Elle m'a dit ensuite qu'elle ne peut rien faire parce qu'ils n'ont pas de matériel et il n'y a pas de médecins».

En nous restituant dans toute leur richesse les différents gestes accomplis par les soignants, la mère nous montre bien la prégnance dans cet hôpital de cette «médecine sans âme» qui fonctionne à vide, où la pauvreté et la rareté des moyens provoquent le désarroi des internes conduits déjà à douter de la pratique médicale. C'est donc bien ce simulacre de médecine «moderne» qui est aussi l'objet d'une critique sociale des usagers.

La première appréciation portée par l'utilisateur sur le fonctionnement de la structure de soins va être focalisée sur la façon dont il a été accueilli par les professionnels de la santé. C'est bien la dimension sociale qui lui permet de construire son rapport avec les différents thérapeutes consultés. On peut noter que pour la majorité des usagers interviewés, l'hôpital est perçu comme un espace socio-sanitaire anonyme où le «flou organisationnel» leur interdit de se reconnaître et de se retrouver aisément, les conduisant bien souvent à ne pas oser interroger les professionnels de la santé sur le mal de leur enfant.

Conclusion

Nous avons tenté de montrer que les usagers ont, eux aussi, leur propre système de référence sur la maladie; en conséquence, ils ne peuvent être considérés comme de simples utilisateurs des structures de soins, mais sont au contraire un acteur incontournable dans toute cette dynamique socio-sanitaire qui va être régulée en premier lieu dans l'espace familial. Considérer alors que seule la logique biomédicale peut prévaloir dans le domaine des soins ne peut, nous semble-t-il, qu'aboutir à approfondir ces **logiques de rupture** entre l'univers des professionnels de la santé et celui des familles. En effet, si la famille et plus particulièrement la mère n'est pas totalement convaincue d'un schéma thérapeutique donné (absence de clarifications du thérapeute ou la confiance qui n'a pu s'établir, etc.), on assistera bien souvent à un refus d'appliquer le traitement. En multipliant les recours thérapeutiques, les familles nous montrent aussi cette fragilisation de nos institutions sanitaires qui sont «en retrait» par rapport aux pratiques quotidiennes des familles algériennes. Dès lors, les familles ne se reconnaissent pas dans ce type de fonctionnement du système de santé officiel parce qu'il leur semble sélectif, anonyme et distant, ne permettant pas de nouer une relation personnalisée avec les professionnels de la santé. On est bien en présence d'un repli de chacun des acteurs (usagers et praticiens de la santé) sur son propre territoire, repli bien souvent à l'origine des ambiguïtés et des malentendus qui grèvent la relation thérapeutique.

Bibliographie

- AIACH P., BON; DESCHAMPS J.P. (Éds.): *Comportements et santé. Questions pour la prévention*, Presses Universitaires de Nancy, 1992.
- AIACH P., CEBE D.: *Expressions des symptômes et conduites de maladie. Facteurs socio-culturels et méthodologiques de différenciation*. Paris, Doin/INSERM, 1991.
- AUGÉ M., HERZLICH C. (Éds.): *Le sens du mal: anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*. Paris, Éd. des archives contemporaines, 1984.
- BOUCHAYER F.: «Les usagers des médecines alternatives: itinéraires thérapeutiques, culturels, existentiels». *Rev Aff Soc* 1986; numéro hors série, pp. 105-116
- BRUNET-JAILLY J. (Éd.): *Se soigner au Mali*. Paris: Karthala-ORSTOM, 1993.
- BUNGENER M.: *Familles et alternative à l'hospitalisation*. Paris, La documentation française, 1993, p. 28.

- CHRISMAN NJ.: «The health seeking process: an approach to the natural history of illness». *Culture, Medicine, Psychiatry* 1977; 1, pp. 351-377.
- COLLIÈRE MF.: «L'apport de l'anthropologie aux soins infirmiers». *Revue Anthropologie et Société*, 1990; 14, pp. 115-123.
- COOK J., DOMMERGUES JP.: *L'enfant malade et le monde médical*. Paris, Syros, 1993.
- CRESSON G.: «La santé, production invisible des femmes». *Recherches féministes*, 1991; 4, pp. 31-44
- DESJEUX D, FAVRE I, SIMONGIOVANI J.: *Anthropologie d'une maladie ordinaire. Etude de la diarrhée en Algérie, Thaïlande, Chine et Égypte*. Paris, L'Harmattan, 1993.
- FAINZANG S.: *Pour une anthropologie de la maladie en France. Un regard africaniste*. Paris, Editions de l'EHESS, 1989 (Les Cahiers de l'Homme).
- FALTERMAIR S.: «Théorie subjective de la santé: état de la recherche et importance de la pratique». In: FLICK W. *La perception quotidienne de la santé*. Paris, L'Harmattan, 1993, pp. 55-71.
- FASSIN D.: *Pouvoir et maladie en Afrique*. Paris, PUF, 1992.
- FASSIN D., JAFFRE Y. (Éds.): *Sociétés, Développement et Santé*. Paris, Ellipses, 1990.
- HERZLICH C., PIERRET J.: *Malades d'hier, malades d'aujourd'hui*. Paris, Payot, 1984.
- HOURS B.: *L'État Sorcier: Santé Publique et Société au Cameroun*. Paris, L'Harmattan, 1986.
- JAMOUS R.: «Honneur, Don et Baraka», in: *Ce que donner veut dire, don et intérêt*. Paris, 1992.
- JANZEN JM. «The quest for therapy in lower Zaire». Berkeley, University of California Press, 1978.
- KHIATI M.: *Regards sur la santé*, Alger, Dahlab, 1995.
- KLEINMANN A.: «Concepts and a model for the compararison of medicinal systems as cultural systems». *Soc. Sci Med* 1978; 12, pp. 85-93.
- LOUX F.: *Le jeune enfant et son corps dans la société traditionnelle*. Paris, Flammarion, 1978.
- MEBTOUL M.: *Une anthropologie de la proximité. Les professionnels de la santé en Algérie*. Paris, L'Harmattan, 1994.
- OLIVIER DE SARDAN J.P.: «La logique de la nomination. Les représentations fluides et prosaïques de deux maladies au Niger», *Sciences Sociales et Santé*, 1994; 12, pp. 15-47.
- RAIMBAULT G., ZYGOURIS R.: *Corps de souffrance, Corps de savoir*. Lausanne, L'âge d'homme, 1976.
- RETEL LAURENTIN A. (Éd.): *Etiologie et perception de la maladie dans les sociétés traditionnelles et modernes*. Paris, L'Harmattan, 1987.
- SAILLANT F.: «Les soins en péril: entre la nécessité et l'exclusion», *Recherches féministes*, 1991; 4, pp. 11-29.
- SINZINGRE N.: «Présentation: Tradition et Biomédecine», *Sciences Sociales et Santé*, 1985; 3, pp. 9-26.
- TURNER VW.: *Les tambours d'affliction*. Paris, Gallimard, 1972.
- ZEMPLINI A.: «Anciens et nouveaux usages de la maladie en Afrique», *Archives des Sciences Sociales et Religions*, 1986; 51, pp. 5-19.