

PRÉSENTATION

Plurilinguisme et Développement

Jacques CHARMES *

En 1991, au palais de Chaillot, à Paris, s'est tenu le IV^e sommet de la francophonie. Cet événement est l'occasion pour l'Orstom, dont les chercheurs travaillent en grand nombre dans des contextes pluriculturels et en situations de plurilinguisme, de présenter un ensemble de contributions sur ces thèmes ou sur des thèmes qui débordent le seul domaine linguistique où l'on ne saurait cantonner l'analyse du phénomène.

Lors d'une réunion des chefs d'États et de gouvernements francophones tenue à Dakar, en mai 1989, a été soulignée la nécessité d'organiser une gestion réfléchie du plurilinguisme : « Cohabitant avec les autres langues de l'espace, le français devrait convertir cette coexistence en une synergie pour le développement. » Or, ce n'est pas seulement dans les domaines de l'éducation, de la culture, de la communication et de l'information que la gestion du plurilinguisme a des incidences évidentes, mais aussi dans des domaines sinon ignorés, du moins considérés comme non directement concernés : la vulgarisation et le développement agricoles, la formation, les transferts de technologie, l'économie formelle ou informelle, la santé.

Dans tous ces domaines, les chercheurs en sciences sociales de l'Orstom ou d'autres institutions ont des choses à dire sur les rapports qu'entretiennent les diverses langues locales ou vernaculaires avec la langue nationale et plus spécialement (mais pas seulement) avec la langue française. Si ces questions n'ont sans doute pas constitué, pour la plupart d'entre eux, des thèmes de recherche à proprement parler, elles ont, à n'en pas douter, posé des problèmes auxquels ils ont été confrontés.

* *Économiste. Orstom — 213, rue La Fayette, 75480 Paris cedex 10.*

La transmission de messages techniques d'une langue vers l'autre, dans un sens ou dans un autre, en est un exemple évident : les représentations de la maladie, et la perception des symptômes par une population, l'interprétation et l'utilisation de cette connaissance par les médecins ou les services de santé ont inspiré de nombreuses recherches. La vulgarisation agricole et la formation en général sont également deux domaines où le multilinguisme mérite d'être efficacement maîtrisé afin de permettre une meilleure compréhension et une adéquation des messages techniques, et un enrichissement mutuel des cultures et des techniques.

Pour Robert CHAUDENSON, on n'a pas, jusqu'à présent, consacré suffisamment d'efforts au problème de la communication. Et ce n'est plus à la description des langues en voie de disparition qu'il appelle à se consacrer, mais à l'approfondissement de cet instrument de transmission des connaissances qu'est une langue, et que le français peut difficilement jouer si les émetteurs et les récepteurs des messages ne la maîtrisent pas suffisamment.

Joseph BRUNET-JAILLY va plus loin. En considérant que la langue est avant tout un élément de la culture qui peut servir de miroir aux représentations culturelles et sociales susceptibles de s'opposer ou, au contraire, de venir en appui au développement, elle est aussi un puissant instrument au service du bouleversement culturel nécessaire pour que le nouvel esprit scientifique se fraye un chemin. Car c'est dans la culture que s'enracinent le progrès et le développement. Pour cela, il s'agit d'équiper les langues, comme le disent les linguistes, mais pas toutes les langues. Il faut « le mot et la chose... et il est inéluctable que l'on emprunte la langue des gens qui font la chose ».

Le domaine de la santé, qui a connu des progrès incontestables et où coexistent ou s'opposent les pratiques traditionnelles et la médecine moderne, est depuis longtemps particulièrement exemplaire des modes de transmission entre locuteurs de langues différentes. Et lorsque Joseph BRUNET-JAILLY propose de recueillir systématiquement le vocabulaire des consultations et des conversations entre patients, infirmiers et médecins, ou entre patients et tradipraticiens, ou lorsque Claude PAIRAULT, à partir d'exemples maliens, appelle les transmetteurs de messages à se transformer en écouteurs et observateurs du « langage des gestes, des œuvres et des actes », c'est bien l'opinion de Robert CHAUDENSON qu'ils rejoignent : l'importance de la communication et de l'expression est primordiale par rapport à la signification même du message à transmettre.

Cela ne veut pas dire pour autant que tout est possible. Des impossibilités surgissent qui nécessiteront de trouver d'autres solutions. À propos d'aménagements urbains en matière d'hygiène à Madagascar, Emmanuel FAUROUX, Botorabe LE GROS et Claire RASOAMALA-

LAVAO montrent quel rôle peut jouer l'analyse linguistique dans un problème pratique : la signification réelle et différenciée des notions de saleté et d'impureté dans les sociétés qui peuplent la ville de Tuléar amène à renoncer aux solutions classiques que l'on croit universelles.

Daniel BARRETEAU et Michel DIEU fournissent un autre exemple du rôle que peut jouer le linguiste dans la solution des problèmes concrets du développement : il s'agit ici de vulgarisation agricole dans le Nord-Cameroun. L'analyse d'une enquête statistique sur la pratique des langues dans la région indique que ce n'est pas la langue véhiculaire qui doit servir de médium à la vulgarisation technique, contrairement à une évidence manifestement trop hâtive.

D'autres exemples peuvent être donnés, qui montrent que de telles analyses n'ont pas à se fonder seulement sur la comparaison des langues, mais aussi sur la perception et sur la description, dans une langue telle que le français, de structures et de comportements sociaux spécifiques. Un exemple permet de comprendre cette dernière proposition : dans les grandes enquêtes statistiques sur l'activité économique des personnes, les concepts qui président à la collecte doivent correspondre, autant que faire se peut, aux normes internationales afin de permettre des comparaisons de pays à pays ; mais ils doivent aussi tenir compte des spécificités nationales et donc des formes d'expression en langues locales les plus proches de ces concepts. Ces collectes à grande échelle constituent ainsi de vastes laboratoires où se confrontent cultures et langues en situation de contact.

Ainsi, le dernier recensement de population du Zaïre a relevé près de 15 000 intitulés de professions déclarés spontanément par les intéressés et transcrits en français par les agents recenseurs : ces intitulés constituent la résultante de la perception et de l'interprétation de la question par les enquêtés et de la perception et de l'interprétation des réponses par les enquêteurs. Le foisonnement des réponses doit donner lieu à classification dans une nomenclature qui représente ainsi toute la complexité de la (ou des) société(s) zaïroise(s). C'est un exemple particulièrement éclairant des possibilités dont est porteur le multilinguisme et des problèmes qu'il pose : c'est aussi une illustration de l'enrichissement d'une langue par les autres ou par des cultures qui la pratiquent.

Les correspondances, chevauchements, écarts de sens que connaissent certaines catégories et concepts anthropologiques, démographiques, économiques, géographiques, sociologiques, lors du passage d'une langue à l'autre sont également une source de réflexion dans la plupart de nos recherches.

Jacques VAUGELADE en fournit une illustration à propos du concept de ménage agricole. Et l'on peut se demander si les nuances

introduites par les chercheurs lorsqu'ils parlent du « foyer », de la « cuisine » ou de la « marmite » traduisent véritablement des différences de sens qui existent nécessairement entre des langues et des sociétés si différentes. Mais, comme le rappelle Philippe COUTY, citant Michel LEIRIS, le renoncement à trouver un équivalent dans sa propre langue peut conduire à des énoncés rapidement incompréhensibles. Par ailleurs, faire violence aux conceptions telles qu'elles s'observent, les transformer d'autorité en concepts prétendus universels que l'on enferme dans les cadres d'enquêtes statistiques, ne constitue pas une attitude qui produit des suppléments de sens. C'est bien entre ces deux extrêmes que le chercheur doit trouver une voie moyenne. Incidemment, on remarquera avec Evelyne BAUMANN, que la publicité bancaire au Mali ne s'embarasse guère des concepts et sait utiliser les langues locales pour faire passer son message dont on ne peut cependant dire s'il est plus efficace que celui de la vulgarisation agricole.

Le rôle et la place du français par rapport aux langues vernaculaires, et surtout aux langues véhiculaires, sont étudiés dans plusieurs contextes.

Louis-Jean CALVET examine la relation qui existe entre le processus d'urbanisation, l'émergence de langues véhiculaires, la dynamique des langues et le processus d'unification linguistique. Caroline JUIL-LARD décrit, à partir de l'exemple de Ziguinchor en Casamance, le processus de vernacularisation d'une langue véhiculaire : le wolof, qui pourrait bien faire disparaître le plurilinguisme, sous l'effet conjugué de l'école, de la religion et de divers autres facteurs économiques et administratifs.

Dans la guerre des langues, la politique linguistique et l'école jouent un rôle primordial. Martin VERLET en fournit des exemples pour le Ghana précolonial et de la période de l'Indépendance, et Marie-France LANGE pour le Togo, où l'apprentissage scolaire d'une langue nationale cohabite avec le français qui demeure le véhicule de l'enseignement. Pour la Guyane, Marie-José JOLIVET se demande si la créolisation restera le passage obligé de l'intégration ou si la scolarisation en français ne tendra pas à remplacer le créole dans cette fonction.

Par rapport aux cas précédents, les exemples amazoniens présentés par Odile RENAULT-LESCURE et Elsa GOMEZ-IMBERT sont bien différents. Le multilinguisme et l'exogamie linguistique constituent des règles de l'organisation sociale de ces populations : l'usage exclusif de la langue paternelle et la simple « imitation » de la langue maternelle se traduisent par une forte résistance des langues vernaculaires en face de la poussée de l'espagnol, du côté colombien décrit par Elsa GOMEZ-IMBERT. Du côté brésilien décrit par Odile

RENAULT-LESCURE, divers facteurs expliquent la moindre résistance à l'égard du portugais, mais celle-ci tend à s'organiser.

La diversité des contributions de ce *Cahier des Sciences humaines* et celle des domaines ainsi abordés montrent bien la richesse encore inexplorée que constitue la question linguistique et le rôle des langues dans le développement. Il y a là, d'évidence, un enjeu de toute première importance, trop fréquemment et fortement sous-estimé dans la constitution et l'évolution des cultures et dans le rapport que celles-ci entretiennent avec le progrès et le développement.

•
•

Plurilinguisme et développement en Afrique subsaharienne francophone :

Les problèmes de la communication

Robert CHAUDENSON*

Il semble que l'un des rares moyens de développement disponible et maîtrisable que pourraient mettre en œuvre les pays en développement de l'Afrique subsaharienne francophone soit l'amélioration de leurs ressources humaines. En effet, tous les travaux (BANQUE MONDIALE, 1988, *passim*) font apparaître l'incidence directe sur la croissance de la productivité de l'élévation du niveau individuel et/ou collectif de l'éducation et de la formation (et ceci sans même mentionner les évidentes incidences positives sur l'hygiène, la santé, la démographie, etc.).

Or, le plurilinguisme généralisé pose des problèmes de communication qui se retrouvent, de façon rigoureusement identique, dans l'éducation, la formation et la vulgarisation qui sont les lieux fondamentaux de l'amélioration des ressources humaines. Il est intéressant de traiter, en même temps et dans une approche commune, de ces trois domaines car, à les envisager séparément, on distingue moins nettement les causes réelles des dysfonctionnements. Ainsi, pour ce qui est de l'éducation, on met volontiers en cause le manque de moyens ou de personnels alors que pour la vulgarisation agricole, dont l'échec est tout aussi évident, ces arguments ne peuvent guère être invoqués puisque les experts s'accordent à reconnaître que le taux d'encadrement des paysans est presque excessif.

Il est facile de démontrer que, dans tous ces cas, si existent des émetteurs, des récepteurs, des messages et des réseaux, en revanche manquent des codes qui permettraient le fonctionnement effectif et efficace des systèmes. L'existence de « solutions de continuité » dans

* Linguiste à l'université Aix-Marseille-I, Institut d'études créoles et francophones de l'université de Provence, 29, avenue Robert-Schuman, 13621 Aix-en-Provence cedex 1.

les codes de transmission entraîne la perte quasi totale des informations c'est-à-dire l'inefficacité des systèmes.

Les problèmes de communication sont donc au cœur de toute tentative sérieuse de développement car, faute de les poser d'abord, de les résoudre ensuite, tous les investissements, souvent considérables, dans l'éducation, la formation et la vulgarisation sont réalisés en pure perte. Il y aurait tout intérêt à envisager les solutions (possibles) en amont de ces divers systèmes, ce qui, évidemment, met en particulier en cause la conception actuelle des systèmes éducatifs dont l'échec généralisé entraîne, par voie de conséquence, ceux des autres systèmes.

Les décisions solennelles, lors du III^e sommet des chefs d'États et de gouvernements ayant en commun l'usage du français (Dakar, 1989) de mettre en œuvre un plan décennal d'aménagement linguistique de la francophonie comme de donner la priorité majeure à l'éducation, devraient éliminer les « replâtrages » hâtifs et les « réformes » vaines de systèmes structurellement inadaptés et lancer enfin, sur ces questions dans leur ensemble, une réflexion réellement novatrice.

Sans tomber dans le fétichisme des chiffres — qui peut conduire à des précisions excessives du type : quatre années de scolarisation primaire font augmenter de 8 % la productivité d'un agriculteur (exemple réel) — il faut admettre qu'une des voies les plus sérieuses, les plus réalistes et les moins contestées du développement de l'Afrique subsaharienne réside dans l'amélioration des ressources humaines par l'éducation, la formation et la vulgarisation agricole. Ce constat est d'autant plus fondé qu'on sait aussi l'incidence directe de ces facteurs sur l'hygiène, la santé et surtout la démographie (le taux d'accroissement de la population étant une des principales menaces qui pèsent sur ces populations). Tout cela est trop connu et trop évident pour qu'on y insiste. Or, tous les bilans qui, dans les domaines en cause, ont été dressés dans ces dernières années font apparaître des situations catastrophiques et un échec généralisé des systèmes d'éducation, de formation et de vulgarisation. Sans accumuler les références, on peut se borner à renvoyer au *Rapport sur l'éducation en Afrique subsaharienne* (BANQUE MONDIALE, 1988) et, pour la vulgarisation agricole, aux *Actes du Colloque de Yamoussoukro* (1985) (BELLONCLE, 1987) ; plus récemment encore (mars 1990), la réunion sur l'éducation dans le monde tenue en Thaïlande par la Banque mondiale, l'Unesco et le PNUD n'a fait que confirmer, pour l'Afrique en particulier, des données qui, hélas, sont désormais incontestables et incontestables.

Le III^e sommet des chefs d'État et de gouvernements ayant en commun l'usage du français (Dakar, 1989) s'est conclu par deux décisions, majeures et solennelles, mais qui, malheureusement, ne

paraissent pas explicitement liées et surtout (plus malheureusement encore) ne semblent pas suivies, dans les programmes approuvés au cours de ce sommet, des actions qu'on pourrait attendre. La première décision est de réaliser, dans la décennie à venir, un plan d'aménagement linguistique de la francophonie (quoique cette décision ne se limite nullement à l'Afrique, il est tout de même clair que c'est ce continent qui est concerné au premier chef) ; la seconde est la reconnaissance de l'éducation comme programme majeur. Ces deux points sont évidemment essentiels et on ne peut que s'étonner qu'ils n'aient été envisagés et pris en compte qu'à ce III^e sommet alors qu'ils sont à la fois urgents et déterminants. Deux éléments donnent cependant à réfléchir ; le premier est l'absence de relation explicite entre ces deux décisions véritablement historiques ; le second est leur non-prise en compte effective dans les programmes approuvés par le sommet de Dakar. Ce dernier aspect est toutefois lié sans doute à des raisons techniques qui tiennent au mode d'organisation et de fonctionnement de semblables réunions ; tout donne à penser, en effet, que les programmes approuvés par le sommet de Dakar pour le biennium 1990-1991 étaient prêts avant la réunion ; ne pouvaient donc trouver place parmi eux des projets pris à la suite des décisions du sommet lui-même ; de telles actions, dans le meilleur des cas, ne pouvaient donc être inscrites dans la programmation effective que lors du sommet suivant (Paris, 1991). C'est pourquoi il est essentiel que soient engagées au plus vite une réflexion et une recherche sur les domaines concernés qui permettent, dès le sommet de Paris, la conception et la mise en œuvre de programmes. Il ne s'agit nullement de se substituer au sommet lui-même ou aux États, mais de fournir aux instances de décision des éléments de connaissance des situations et de réflexion sur les solutions. Faute de quoi, le prochain sommet ne pourra guère que reconnaître la nécessité d'une telle démarche et deux années auront été perdues.

C'est dans cet esprit qu'ont été engagées des actions comme le programme « Langues africaines, français et développement dans l'espace francophone » (LAFDEF, soutenu par le ministère français de la Coopération et du Développement) ou l'appel d'offres international de recherches, « Étude et gestion du multilinguisme pour le développement dans l'espace francophone », lancé conjointement par le Conseil international de recherches et d'études en linguistique fondamentale et appliquée (CIRELFA, mis en place par l'Agence de coopération culturelle et technique [ACCT]) et l'Orstom. Ces programmes, qui comprennent en tout 13 projets de recherche, permettront de disposer, fin 1991, d'éléments essentiels destinés à éclairer les décisions prises au sommet de Paris (pour le détail de ces projets eux-mêmes, cf. *Langues et développement*, 1990, n° 10 en particulier).

Recherches et réflexions doivent se développer dans deux directions ; d'une part l'étude et l'observation des situations, en général très mal connues dans la mesure où, depuis les Indépendances, la plus grande partie des recherches en sciences du langage menées sur ce continent a été orientée prioritairement vers la description des langues ; les deux programmes évoqués ci-dessus s'inscrivent dans de nouvelles perspectives que font clairement apparaître leurs titres. Il est évident qu'on ne peut songer à agir sur des situations qu'on méconnaît ; vouloir « aménager » le multilinguisme implique qu'on commence par l'étudier et l'analyser. Toutefois, ces études elles-mêmes sont conduites à partir d'hypothèses que suggère une certaine familiarité avec les milieux et les problèmes en cause ; il est donc indispensable que ces recherches et ces études soient dès maintenant « doublées » par une réflexion parallèle, largement prospective et novatrice, qui s'oriente déjà vers la recherche de solutions. Un exemple peut illustrer ce point. Dans le cadre de l'appel d'offres Cirlefa-Orstom figurent quatre projets qui concernent respectivement le Congo, l'île Maurice, la Côte-d'Ivoire et le Bénin ; les deux premiers concernent l'éducation : il s'agit d'étudier, longitudinalement, l'évolution des compétences linguistiques des enfants en début de scolarisation et d'évaluer en particulier les acquis en français de la première année de scolarisation au Congo et à l'île Maurice ; le troisième touche à la formation (il est mené dans des centres d'éducation féminine de Côte-d'Ivoire) ; le quatrième porte sur la vulgarisation agricole (il se déroule dans des centres de formation de vulgarisateurs agricoles au Bénin). Ces projets, sans être à proprement parler des évaluations, visent à mettre en évidence les modes de fonctionnement des systèmes pour faire apparaître les points d'achoppement et les causes d'échec, mais on peut d'ores et déjà émettre des hypothèses sur ces éléments. La réflexion plus générale qui me paraît nécessaire doit se fonder sur ces hypothèses et cet article se voudrait une contribution initiale à une recherche prospective des éléments de solution.

Son but est de faire apparaître :

- la quasi-identité des problèmes posés par l'éducation, la formation et la vulgarisation (cela peut sembler une évidence mais ces problèmes sont en général traités par des organismes différents sans concertation aucune) ;
- la place essentielle, dans ces domaines de la communication et par conséquent des langues, des codes linguistiques qui sont sans doute une des « clés » du développement.

En abordant ces questions, on éprouve toujours une certaine crainte car certaines de ces considérations sont tellement évidentes qu'on se demande s'il est encore nécessaire de les formuler. Si elles

paraissent relever du simple bon sens, il est clair toutefois qu'elles sont totalement absentes des discours sur l'éducation, la formation, la vulgarisation et, plus généralement, le développement. Depuis quelques années, j'ai procédé à des dépouillements systématiques des principaux ouvrages qui traitent de ces domaines ; dans la plupart d'entre eux le mot « langues » n'apparaît même pas, si invraisemblable que cela puisse sembler. Je ne puis que renvoyer sur ce point à des travaux antérieurs pour ne pas démontrer une fois de plus une évidence incontestable (CHAUDENSON, 1989). Il est proprement ahurissant de constater par exemple, pour me limiter aux deux ouvrages (BELLONCLE, 1987 ; BANQUE MONDIALE, 1988), essentiels d'ailleurs et que j'ai déjà évoqués, qu'ils ne font l'un et l'autre, qu'une place infinitésimale aux problèmes de langues (une page sur 200 dans le *Rapport sur l'éducation en Afrique* de la BANQUE MONDIALE ; quelques allusions sans pertinence réelle dans les *Actes de Yamoussoukro*). Le plus étrange est qu'ils soulignent parfois, le second surtout, l'importance de la communication dont le schéma classique sert même à fonder celui de la vulgarisation agricole (BUSH in BELLONCLE, 1987, p. 576 et suiv.). On peut facilement, à partir de ce « modèle » mettre en évidence les homologies des trois secteurs envisagés.

Vulgarisation agricole :

Recherche agronomique ———→ Vulgarisateurs ———→ Paysans
 ←————— rétroaction ←————

Formation :

Savoirs/savoir-faire ———→ Formateurs ———→ Individus en formation
 ←————— rétroaction ←————

Éducation :

Savoirs/savoir apprendre ———→ Maîtres ———→ Élèves/étudiants
 ←————— rétroaction ←————

Si l'on interprète ces schémas en termes de communication (ce à quoi invitent eux-mêmes les auteurs de discours sur ces sujets), les faits s'établissent facilement :

Systèmes de vulgarisation	=	RÉSEAUX
Centres de formation	=	RÉSEAUX
Établissements d'enseignement		
Techniques agronomiques	=	MESSAGES
Savoirs et savoir-faire	=	MESSAGES
Savoir apprendre, enseignements		
Chercheurs, formateurs	=	ÉMETTEURS
Agents de formation	=	ÉMETTEURS
Enseignants		
Paysans		
Individus en formation	=	RÉCEPTEURS
Élèves, étudiants		

On voit que sont réunis ici tous les éléments du schéma classique de la communication sauf le code. Cet aspect n'est jamais précisé mais il est clair que dans tous les cas le code est le français dont on sait pourtant qu'il n'est pas possédé par la très grande majorité des «récepteurs» et même par une grande partie des «émetteurs». Faut-il, dès lors s'étonner de la non-transmission de la plupart des «messages» et de l'échec généralisé des systèmes d'éducation, de formation et de vulgarisation ?

Quelles sont les possibilités concrètes de mise en œuvre de codes linguistiques qui préviennent cette rupture dans la communication ? Trois types de solutions sont envisageables :

— l'utilisation du français selon la «doctrine» actuelle n'est évidemment pas sérieusement envisageable dans l'immense majorité des cas. Les projets qui sont mis en œuvre au Congo, à l'île Maurice, en Côte-d'Ivoire et au Bénin devraient en apporter la démonstration concrète et souligner les points d'achoppement et les solutions de la continuité communicationnelle. Pour prendre le seul exemple de la vulgarisation agricole, les deux tiers des «émetteurs» (vulgarisateurs) ont, au maximum, quatre années de scolarisation primaire, une partie d'entre eux n'ayant même jamais été scolarisés (FALLOUX *in* BELLONCLE, 1987, p. 51). Il est dès lors évident qu'ils ne sont pas en mesure de remplir la fonction de communication qui leur est dévolue ;

— l'utilisation des langues de l'Afrique autres que le français (qui est devenu aujourd'hui une de ces langues) n'est généralement pas possible et même, dans bien des cas, elle paraît difficilement envisageable (plurilinguismes nationaux qui entraînent des refus de choix et un blocage politique ; absence d'«aménagement» adéquat de la plupart des langues même si rien ne les disqualifie, *a priori*, en vue de remplir de telles fonctions) ;

— l'impossibilité technique manifeste de retenir, à court et à moyen termes, les deux précédentes éventualités impose de façon presque inévitable la troisième solution qui est l'organisation rationnelle et la gestion optimale du multilinguisme en essayant, en particulier, de rechercher des formules d'«interfaçage» et de complémentarité linguistiques.

MULTILINGUISME ET PLURILINGUISME

Pour la clarté du débat, il me faut ici exposer une distinction que j'ai proposée ; quoiqu'elle soit parfaitement arbitraire, elle a l'avantage d'exploiter une synonymie inutile du français et de lui substituer une distinction simple et fort utile pour la clarté des débats. J'ai

proposé en effet de nommer « plurilinguisme » la « coexistence de plusieurs langues au sein d'un même État » et de réserver « multilinguisme » à la « présence, dans le continent ou dans une de ses régions, de plusieurs langues dont les aires d'usage dépassent les frontières nationales ». Le plurilinguisme est donc, dans cette terminologie, toujours national, alors que le multilinguisme est, par définition régional ou continental, même si une langue peut tout à fait participer de l'un et de l'autre ; pour qui se demanderait ce qui m'a amené à spécialiser ces termes dans ces emplois, j'indiquerai que c'est simplement leur étymologie puisque « *plures* » est en latin le comparatif de « *multi* » et qu'il y a, bien entendu, plus de langues engagées dans les plurilinguismes nationaux que dans le multilinguisme africain. Le corollaire de ce principe est, en effet, que toute langue du multilinguisme se retrouve au moins dans deux plurilinguismes nationaux. Cette définition se révèle commode dans bien des cas, en particulier dans la coopération me semble-t-il. En effet, la coopération multilatérale devrait concentrer ses efforts et ses moyens au plan du multilinguisme puisque cet espace est, par essence, multinational. Cette circonstance n'empêche nullement l'intervention sur les plurilinguismes nationaux mais celle-ci devrait alors s'inscrire plutôt dans le cadre des coopérations bilatérales (à cet égard, il est probable qu'au plan même des plurilinguismes nationaux, devraient logiquement être privilégiées les langues dont le pouvoir de « véhicularisation » apparaît le plus élevé) ; d'autre part, rares sont les États qui ne participent pas, sous une forme ou sous une autre, du multilinguisme tel que je l'ai défini.

Dans le cadre du multilinguisme comme dans celui du plurilinguisme, l'étude de la « dynamique des langues et des sociétés » (pour reprendre le nom d'un programme même de l'ACCT, Dylan) est un élément fondateur de toute politique d'aménagement linguistique et d'optimisation des systèmes d'éducation, de formation et de vulgarisation. Seule une démagogie provocatrice, dont les finalités réelles sont d'ailleurs inverses de ses objectifs proclamés, peut affirmer que toutes les langues des plurilinguismes doivent prétendre à l'aménagement. L'aménagement du multilinguisme et des plurilinguismes doit tendre à n'être qu'un raccourcissement raisonné de la durée d'évolutions historiques que l'observation des dynamiques sociales et linguistiques permet de prévoir ; ce point de vue découle de l'idée que l'aménagement linguistique devrait viser à accélérer, rationaliser et faciliter des processus « naturels ». Or, l'évolution des situations est marquée, inévitablement, par la « guerre des langues » (CALVET, 1987) ; il n'y a pas plus lieu de se lamenter sur la disparition « naturelle » de certaines langues que sur celles d'espèces animales ou végétales ; il est bien évident que, parmi ces dernières, celles qui ont survécu par une meilleure adaptabilité sont infiniment

moins nombreuses que celles dont l'évolution a entraîné la disparition. Dans le couple « langues et développement », les premières peuvent être l'instrument et le fondement (certes partiel) du second, mais les hommes sont, toujours et partout, plus importants que les langues.

Le problème du plurilinguisme africain est sérieusement compliqué par le fait que la mobilité des populations et, en particulier, l'urbanisation croissante font que les langues des plurilinguismes tendent à se « déterritorialiser » (c'est-à-dire à ne plus permettre de matérialiser, sur une carte, les limites majeures de leurs aires d'usage). On comprend par là l'intérêt primordial de l'étude des zones urbaines africaines et cela d'autant qu'on admet, sur le plan général, que les évolutions linguistiques majeures sont souvent déterminées à partir des villes. Les solutions de type plus ou moins fédéral (Canada, Espagne) ou confédéral (Suisse) ne sont guère envisageables dans la plupart des cas et cela d'autant moins qu'elles imposent des surcoûts considérables que ne peuvent guère se permettre les pays en développement.

Trois perspectives devraient être ouvertes à la réflexion :

— l'échec des systèmes éducatifs est patent; ils avancent inéluctablement vers une implosion finale que rend inévitable l'évolution démographique et sociale (tenter de les réformer ou de les amender comme on songe, semble-t-il, à le faire, revient à changer la canne blanche ou les lunettes noires d'un aveugle qui marche droit vers un précipice!); il en est à peu près de même pour les systèmes de formation et de vulgarisation qui, bien évidemment, pâtissent directement de l'échec des systèmes éducatifs. Il est donc inutile de chercher à réformer l'école du XIX^e siècle; il est impératif et urgent d'imaginer d'autres systèmes, adaptés à des conditions et à des perspectives différentes, appuyés sur des moyens nouveaux qui ne peuvent être que ceux de la communication de masse. On sait les énormes abaissements de coûts unitaires que l'utilisation des moyens de communication de masse peut entraîner dans l'éducation, par les économies d'échelle; dans le projet Minerve, au Brésil, on fait apparaître que le passage de 20 000 à 500 000 élèves divise par trois le coût unitaire (COOMBS et HALLAK, 1987 : 33);

— la place de la communication dans tous les systèmes envisagés donne à penser que le stade liminaire de tous les domaines concernés consiste dans la mise à disposition de tous les moyens d'acquisition des savoirs (savoir apprendre, savoirs, savoir faire) c'est-à-dire la capacité à acquérir les compétences linguistiques minimales. Si l'on veut bien y réfléchir, il y a là le pendant assez exact à l'idéologie de l'école de la III^e République, directement issue des principes de la Révolution française dont le rapport de Condorcet est l'expression la plus connue. Je me suis d'ailleurs amusé dans un livre dont

le titre est assez clair, *1989 Vers une révolution francophone?*, à mettre en parallèle les textes révolutionnaires et certaines de mes propositions. Un système d'apprentissage audio-visuel de ces compétences linguistiques minimales, qui n'a rien à voir avec une « télévision éducative » ou « culturelle », peut tout à fait être mis en place en complément de l'école traditionnelle qui, même si elle me paraît à terme condamnée, ne disparaîtra pas du jour au lendemain ;

— un tel système fournirait des éléments de solution au problème de l'« interfaçage » français / langues africaines ; ce dernier, dans la situation actuelle, se pose surtout, au niveau de ceux qui, dans les systèmes envisagés sont les « émetteurs » ; on a vu que, maîtrisant souvent mal la langue dans laquelle leur sont adressés les « messages » qu'ils ont pour fonction de transmettre, ils doivent en outre en user pour les « émettre » en direction de « récepteurs » ou de « destinataires » dont la compétence dans cette même langue est généralement à peu près nulle. L'effort devrait sans doute être double et porter à la fois sur l'amélioration de la compétence linguistique des premiers (la seule formation technique qu'on leur dispense devenant alors seconde), mais aussi sur la définition et l'aménagement de la complémentarité français / langues africaines, l'interfaçage se réalisant au niveau des vulgarisateurs. On peut aussi imaginer un autre système en faisant « remonter » l'interfaçage au niveau des formateurs de vulgarisateurs. Bien entendu, il faut aussi qu'à partir des études de terrain, on puisse définir quelles autres langues peuvent intervenir et les secteurs où cette intervention est souhaitable, mais encore déterminer et programmer les opérations d'aménagement nécessaires (terminologies par exemple) pour les langues ainsi identifiées.

BIBLIOGRAPHIE

- BANQUE MONDIALE (éd.), 1988. — *Rapport sur l'éducation en Afrique subsaharienne*, Paris.
- BELLONCLE (G.) (éd.), 1987. — *Recherche, vulgarisation et développement rural*, Actes du colloque de Yamoussoukro (1985), Paris.
- CALVET (L.-J.), 1987. — *La guerre des langues*, Paris.
- CHAUDENSON (R.), 1989. — *1989 : Vers une révolution francophone?*, Paris, l'Harmattan, 224 p., 1 fig. et 6 cartes.
- CHAUDENSON (R.) et DE ROBILLARD (D.), 1990. — *Langues, économie et développement*, Paris, Didier Érudition.
- COOMBS (P. H.) et HALLAK (J.), 1987. — *Cost Analysis in Education*, Baltimore et Londres, The Johns Hopkins University Press.
- LANGUES ET DÉVELOPPEMENT, trimestriel, Aix-en-Provence, Institut d'études créoles et francophones, Université de Provence.

La contribution des langues au développement :

un parti et une application au domaine de la santé

Joseph BRUNET-JAILLY*

De bouc-en-canot (un problème de chèvre, de chou et de loup ? Passer d'une rive à l'autre, peut-être d'une discipline à une autre ? Mais alors sous d'inquiétants présages !) à aigue-au-doux-goût (une sorte de rhum alambiqué par les « petites flûtes des Hauts » ?), il n'y avait qu'un pas, la suite le prouve ; il a été franchi, personne n'y peut plus rien. L'auteur a rencontré le Professeur CHAUDENSON en 1971 à la Réunion — où, chacun le sait, se trouve la plage de Boucan Canot —, et, près de vingt ans plus tard, ce dernier l'a invité à un colloque du réseau « Langues et développement », à Ouagadougou en novembre 1988. Le texte qui suit expose et développe les réactions qu'avaient suscitées chez l'auteur les débats de ce colloque, réactions qui avaient elles-mêmes entraîné quelques mises au point bien senties de la part de plusieurs participants (Langues et développement, 1988 : 11) : puissent ces derniers trouver ici l'expression d'une gratitude sincère, et l'agréer même s'ils ne partagent pas les idées qui sont avancées.

La contribution des langues au développement, et le rôle des linguistes sur ce terrain, font l'objet de débats passionnés : il faut s'occuper d'« aménagement linguistique », il faut « équiper les langues », il faut importer ou créer les lexiques spécialisés des « métiers modernisants ». La dynamique des langues, qui est donc un sujet de préoccupation pour les linguistes — comme pour les politiciens, du fait des enjeux de la francophonie —, peut cependant laisser indifférents beaucoup de spécialistes d'autres disciplines : par exemple l'économiste que je suis, même si on m'explique que des financiers s'y intéressent parce que tel ou tel produit de leur commerce est emballé dans telle ou telle langue, dont l'avenir a donc une plus ou moins grande valeur marchande. En revanche, il est difficile de se prétendre économiste sans se soucier des conditions du développement économique, et spécialement là où il ne se

* Économiste Orstom, BP 2528, Bamako, Mali.

produit pas. C'est en mettant en évidence ces raisons particulières, qui ont trait aux conditions du développement — et donc d'abord aux conditions de la croissance donc à la culture, donc à leurs liens et par suite à la langue —, que m'apparaît un intérêt de l'étude des langues : j'en viens à définir, dans le domaine de la santé, dans lequel je travaille, un sujet de recherche qui m'intéresse, et qui est ici livré à la sagacité des linguistes et anthropologues.

QUEL DÉVELOPPEMENT SANS CROISSANCE ?

De François PERROUX, j'ai retenu le souci de distinguer croissance, développement et progrès (COLLÈGE DE FRANCE, 1958-1959 : 258-260), mais je doute de l'avoir bien compris. Je persiste à penser qu'il n'y a pas de développement sans progrès (c'est-à-dire sans invention, diffusion, partage des significations) et que l'augmentation du produit par habitant est la condition *sine qua non* du développement et du progrès. Je parle donc de développement là où d'autres voudraient entendre progrès, et je prétends qu'il n'y a aucun développement d'aucune sorte sans croissance économique. Il faut commencer par produire, et d'abord par produire de quoi se nourrir. Pour des populations qui vivent aux limites extrêmes de la plus fragile survie alimentaire, le développement et le progrès supposent le franchissement d'une *étape gigantesque*, celle qui permet de passer de la survie menacée, chaque jour, chaque mois, chaque année, à la survie probable ; de surmonter l'urgence des famines meurtrières, des épidémies dévastatrices, des conditions de vie inhumaines. Lorsqu'on se suffira sur le plan alimentaire, on devra encore augmenter le produit par habitant pour diversifier les activités et entrer dans un processus de développement et de progrès. Seuls les privilégiés, c'est-à-dire ceux qui trouvent dans le sous-développement ambiant, et dans l'aide étrangère qu'il draine, les moyens de leur enrichissement personnel, ont intérêt à faire accroire la possibilité, dans ce contexte, d'une forme quelconque de développement aux niveaux actuels du produit par habitant ; seuls, ils peuvent oser parler d'un « autre développement ».

Pour la même raison, plaise au ciel que les intellectuels bien nourris cessent de laisser entendre que l'âge de pierre fut un âge d'abondance sans rappeler — ce qu'a fait sans ambiguïté l'inventeur de l'expression, (SAHLINS, 1978 : 82-144), mais pas le brillant préfacier de la traduction française, Pierre Clastres — à quel niveau se situait cette abondance au regard de ce que, par ailleurs, ils considéreront, à juste titre assurément, comme les droits ou les besoins fondamentaux de la personne humaine.

À ce niveau, où la survie n'est pas assurée, les premières améliorations se mesurent donc d'après l'évolution du produit par habitant.

Informé des critiques qu'appelle une telle mesure, je prétends néanmoins que, en Afrique et notamment en Afrique subsaharienne, c'est celle qui convient pour rendre compte des améliorations initiales à espérer. Or, *cette croissance du produit par habitant, simple mais indispensable préalable au développement*, ne se manifeste pas, sous nos yeux, dans cette partie du monde, comme un phénomène spontané, encore moins comme un phénomène inéluctable. C'est tout le contraire qui se produit : au cours des quarante dernières années, la croissance de la production agricole a été à peine plus forte, quand elle n'était pas moins forte, que celle de la population. Plus récemment, entre 1971 et 1984, « la consommation [alimentaire] n'a progressé que de 2,6 % par an, ce qui est inférieur au taux annuel d'accroissement de la population, qui atteint 2,8 % pour la région » (BANQUE MONDIALE, 1986 : 6) ; depuis le début des années soixante, la production alimentaire par tête a diminué d'environ 20 % dans les pays d'Afrique subsaharienne (BANQUE MONDIALE, 1984 : 18). Ni l'industrie ni les services ne sont plus brillants.

Cette situation n'est pas due seulement à l'exploitation du Sud par le Nord, ni aux aléas climatiques. Il est vrai que des difficultés considérables ont été créées dans les pays les plus pauvres par l'extension et la commercialisation des cultures de rente ou par le fonctionnement des marchés mondiaux de céréales et de produits de base. Mais l'impossibilité de conserver l'indépendance alimentaire, ou d'y parvenir, tient aussi, sans conteste :

- à la faiblesse des quantités de travail dans l'agriculture traditionnelle subsaharienne ;
- à l'extrême faiblesse de la productivité de ce travail ;
- à la politique adoptée par les gouvernements à l'égard des paysans (BANQUE MONDIALE, 1986 a : 67) ;
- à l'incapacité de cette agriculture à se moderniser (BANQUE MONDIALE, 1986 b : 23-24 ; BRYCESON, 1988 : 439) ; la culture attelée, connue dans le bassin méditerranéen depuis longtemps n'a jamais franchi le Sahara ;
- au coût exagéré de la main-d'œuvre par rapport à sa productivité dans l'industrie et plus encore dans l'administration (BANQUE MONDIALE, 1989 : 32-36).

Le diagnostic sur ces divers points est en gros celui de la Banque Mondiale ; hélas, nul n'est autorisé à le négliger avant d'avoir prouvé que les éléments sur lesquels il repose sont faux, ce qui sera peut-être un peu difficile.

Quand à nous, avouons sans précautionneuses ambages que, dans ces caractéristiques du travail (quantité et qualité) et des politiques agricoles, industrielles, administratives, etc., nous ne trouvons pas seulement la main de la fatalité, d'un déterminisme implacable de la nature ou d'une exploitation éhontée par les puissances extérieures ;

nous y voyons d'abord la marque de cultures qui, souvent au nom de la paix sociale mais pas toujours au bénéfice de l'équité (SAHLINS, 1978 : 82-144), et malgré quelques exceptions, contrecarrent le développement.

QUELLES CULTURES AUTORISENT LA CROISSANCE?

On ne peut pas ne pas relier la faiblesse des quantités de travail que mobilisent les économies subsahariennes, et la faible qualité de ce travail, à un ensemble de facteurs que les historiens ont commencé à décrire dans l'antiquité occidentale et que les anthropologues ont observé dans un grand nombre de sociétés contemporaines. N'entreprenons évidemment pas de résumer, ni à plus forte raison de discuter, les interprétations proposées de ces phénomènes, retenons qu'elles montrent qu'ils font système avec certaines conceptions du monde et de la société.

Forçons à peine le trait : l'idée que l'activité de l'homme pourrait modifier sa situation dans la nature est ici étrangère non seulement aux paysans, mais encore à leurs chefs et à leurs dirigeants. La tradition — à laquelle on obéit sans réfléchir, sans avoir à y adhérer (WEIL, 1971 : 9-21) — enseigne que chaque adulte met en culture un champ, de telle taille, et chaque adulte fait ainsi, sans chercher plus loin, sans envisager qu'il pourrait doubler la surface et sans imaginer ce qu'il ferait d'un éventuel surplus. La quantité de travail que chacun fournit est déterminée par la contrainte de satisfaire, et dans des conditions spécifiées par la tradition, des besoins extrêmement limités, ceux dont la tradition enseigne qu'ils doivent l'être. Cette rationalité du plus petit effort pour une utilité totale donnée — en général, l'utilité de la plus fruste survie — produit des comportements bien différents de ceux qui résultent d'une ambition collective de domestication de la nature, et dans ce contexte, d'une rationalité de la maximisation de l'utilité. La première conduit par exemple à la « règle de Chayanov » : l'intensité productive est inversement proportionnelle à la capacité productive (SAHLINS, 1978 : 82-144), ou bien au gaspillage dans la pauvreté (on laissera perdre une partie de la récolte, parce qu'on arrête le travail dès que la quantité attendue — pour atteindre tel revenu monétaire désiré par exemple — a été obtenue (WEBER, 1978 : 311-315); la seconde appellerait, quel que soit le niveau de la récolte, une comparaison entre l'utilité du supplément récolté et son coût en travail, et elle entraînerait généralement une plus intense exploitation de la nature.

L'Occident a connu une très longue évolution quant à l'attitude de l'homme à l'égard de la Nature : de la crainte qui dicte une absolue soumission à l'observation qui permet de s'engager dans un jeu

tactique jusqu'à la conscience d'une possibilité de domination et à sa mise en œuvre. Aucun de nous aujourd'hui n'y est pour quoi que ce soit, aucun de nous n'en peut tirer vanité ou dépit ; mais le fait est là. Cette évolution, que nous pouvons suivre depuis l'antiquité grecque, pour ce qui concerne cette partie de la planète, a demandé environ deux mille ans, et sa dernière étape a été abordée en Europe au cours du XVIII^e siècle (SPENGLER, 1936 ; ARENDT, 1972). Nul ne sait pourquoi cette évolution s'est produite dans cette région du monde ; nul ne sait pourquoi, malgré bien des mésaventures, elle y a survécu et s'y est accomplie. Il est facile de voir que le flambeau s'est allumé en d'autres points de la planète : dans l'Amérique précolombienne, où les progrès de la productivité dans la culture du maïs montrent quels peuvent être les résultats d'une attitude systématique d'observation de la nature ; dans le monde arabe, où la même attitude a conduit à un progrès considérable des connaissances scientifiques en quelques siècles (LOMBARD, 1971). Nous savons pourquoi il s'est éteint là-bas, comment il a été repris ici.

Or, c'est à cette attitude prométhéenne de l'homme face à la Nature que se rattachent indubitablement certaines idées et, par elles, certains comportements associés à la croissance d'abord, au développement économique et scientifique ensuite :

- l'idée que croissance, développement et progrès sont possibles ;
- l'idée qu'ils dépendent de décisions et d'activités humaines ;
- l'idée qu'ils ne dépendent que de cela ;
- les comportements reposant sur les notions de productivité et d'accumulation — qui supposent que le temps perdu ne se rattrape pas, parce qu'il n'est pas cyclique, et impliquent « un puissant déplacement de l'attention : du passé et du présent vers le futur », (BERGER, 1980 : 101) ;
- les comportements inspirés par la démarche scientifique qui met en cause toutes les certitudes et élabore progressivement ses méthodes de vérification.

La culture et la rationalité qui résultent de cette nouvelle attitude se sont répandues, selon des processus que l'on peut aujourd'hui décrire, sur la planète entière, en même temps que se concrétisaient leurs conséquences en matière de développements scientifique, technique et économique.

Les pays développés partagent quelques traits liés à cet héritage commun, bien qu'ils l'aient acquis à des dates différentes, et qu'ils l'aient valorisé chacun à sa façon, au cours des trois derniers siècles ; ils se distinguent aussi de façon suffisamment nette pour que la complexité des interactions entre l'économique et le culturel n'échappe à personne.

De ces interactions, nous n'avons évoqué jusqu'ici qu'un aspect : ici ou là, la tradition domine l'économie de telle sorte que la produc-

tion est limitée aux techniques et aux niveaux antérieurement connus et transmis de génération en génération ; ici ou là, cette tradition sera si vivante qu'elle interdira aujourd'hui encore à telle ethnie de créer un marché sur son territoire, où l'on vivra donc dans la plus stricte autarcie (un seul exemple : les Gan, au sud du Burkina Faso) (PERE, *comm. pers.*, 1988) ; ici ou là, cette tradition se montrera capable d'adopter des éléments de l'extérieur, de créer des connaissances et des comportements nouveaux, puis de supporter (ou de bénéficier de) l'éventuel impact économique de ces acquisitions (on peut penser au Japon, aux Bamilékés, etc.). Cette capacité d'acquisition peut être stimulée par des faits économiques (le commerce) ou politiques (la conquête, par exemple). Mais, ailleurs, il peut se faire que la tradition, attaquée par l'économie, sa logique et ses forces, soit détruite par leurs interventions ; on sait quel rôle a joué en Afrique l'obligation soudaine et brutale de payer l'impôt en monnaie (LACOSTE, 1984) ; on sait aussi les influences moins bruyantes et tout aussi profondes de l'évolution économique elle-même : par exemple les modifications de la rationalité paysanne « traditionnelle » qui se produisent lorsque les biens de consommation deviennent effectivement accessibles à la population rurale (BERTELEMY et GAGEY, 1984 : 203-220 ; BERTELEMY et MORRISON, 1987 : 1353-1367).

Que la culture, dans ses réalisations immensément variées, contienne les conditions nécessaires à la croissance, au développement et au progrès est évidemment vrai ; qu'elle en contienne toujours et partout, dans chacune de ses réalisations, les conditions *suffisantes* est évidemment faux. Pour cette raison, il n'y a jamais eu, dans l'histoire de l'humanité, et il n'y aura pas dans cette région du monde à laquelle nous pensons, de croissance économique, *a fortiori* de développement, sans bouleversement culturel.

D'après l'expérience de l'humanité entière jusqu'à ce jour, on peut penser que ce bouleversement aura presque inévitablement quelque chose à voir avec ce qui s'est passé en Occident au cours des vingt derniers siècles. Nous, Occidentaux d'aujourd'hui et autres intellectuels héritiers de cette éducation et de ses fruits, ne pouvons en tirer strictement aucun mérite, mais la tradition qui nous a été léguée est celle qui a produit ce bouleversement culturel, et qui continue de se montrer progressive.

Nous n'avons que de l'admiration pour ceux qui se consacrent à décrire les cultures qu'il nous est encore donné d'observer ; nous estimons que ce travail est nécessaire, non pas tant parce qu'il convient de conserver des traces durables de ce patrimoine de l'humanité, mais surtout parce que la connaissance de ces cultures est le seul moyen efficace d'intervenir auprès des populations concernées dans le but de favoriser la croissance de leur niveau de vie, puis leur

progrès économique, tâche dont on a déjà dit qu'elle est pour nous la véritable priorité et la véritable urgence de l'heure. Cette tâche suppose donc que l'on hâte le bouleversement culturel dont il vient d'être question : là interviennent les langues, et ce qu'elles traduisent.

QUELLES LANGUES POUR CES CULTURES ?

Dans une telle perspective, l'étude des langues n'a pas seulement pour intérêt de décrire, sur tous les exemples encore offerts à l'observation, l'infinie variété des solutions adoptées pour construire et transmettre des messages intelligibles ; elle a aussi et surtout pour intérêt de permettre l'accès aux dimensions fondamentales de la culture qui s'exprime par chaque langue, notamment l'accès aux connaissances accumulées et aux représentations élaborées par chaque groupe concerné.

La distinction ici utilisée entre connaissances et représentations renvoie elle-même à ce bouleversement culturel, évoqué ci-dessus, et qui a conduit à ce que Gaston Bachelard a appelé le « nouvel esprit scientifique ». Dans ce contexte, *connaissance* désigne l'ensemble des faits et des interprétations vérifiables par ces moyens qui convainquent la raison : la logique et l'expérience (scientifique). *Représentation* désigne l'ensemble des faits et des interprétations qui échappent à ces moyens de vérification. Connaissances et représentations sont les unes et les autres capables de commander les comportements individuels et collectifs, et elles ont donc un égal intérêt à nos yeux.

Si la croissance, puis le développement et le progrès, aux sens que nous avons définis, sont la priorité absolue et la seule urgence, alors les connaissances traditionnelles (et les comportements qui en découlent) doivent être mis en compétition avec celles (et ceux) qui viennent d'autres parties du monde, et on s'attachera à sélectionner les plus efficaces. Nous ne prétendons pas que cette sélection soit une opération simple, mais seulement qu'elle porte sur des candidats comparables. Il en va différemment des représentations, qui échappent aux moyens de vérifications élaborés par le nouvel esprit scientifique, et des comportements qui en découlent : ils doivent être examinés de plus près. Il va de soi, au regard de l'objectif visé et de l'urgence, que les comportements qui constituent des obstacles au développement doivent être neutralisés, voire combattus. Les représentations qui les fondent, si elles sont erronées, doivent être clairement reconnues comme telles ; elles ne peuvent même pas être utilisées dans le dessein de favoriser la communication du message, parce qu'elles continueront inmanquablement à véhiculer des

notions et des connotations étrangères à ce nouvel esprit auquel il faut se convertir, et incompatibles avec lui.

Que peut-on dire des caractéristiques générales des langues qui exprimeront facilement les messages de ce nouvel esprit scientifique ? La réflexion et l'expérience en suggèrent deux : ces langues démontrent quotidiennement leur capacité à éviter l'ambiguïté et leur capacité à s'écrire (au point où en est l'humanité, dans la course aux connaissances et dans les moyens de leur diffusion, les capacités potentielles, bien plus larges que les capacités actualisées, n'ont hélas plus aucun intérêt).

L'application des connaissances scientifiques acquises exige soit une organisation sociale contraignante (qui permette par exemple de faire respecter des consignes strictes par des masses de paysans considérés comme simples bêtes de somme — n'entend-on pas parler, dans beaucoup de pays d'Afrique, de « nos braves populations rurales », de « nos pacifiques paysans », etc. —, comme on a fait par exemple presque partout dans les projets rizicoles sur ce continent), soit que l'on utilise une forme de communication scientifique qui mobilise et développe les capacités intellectuelles, le sens de l'observation, etc., des mêmes paysans. Cette dernière voie est difficile ; socialement et intellectuellement, elle n'est pas à la portée de tous ces fonctionnaires qu'on a trop vite baptisés agents de développement, alors qu'ils vivent du sous-développement et qu'ils estiment déchoir s'ils restent au contact de leur milieu d'origine ; en outre, cette voie suppose un travail détaillé sur les représentations disponibles dans la tradition, une attitude courageuse d'identification des représentations qui constituent un obstacle à la croissance, et de lutte contre ces dernières (un seul exemple : celles qui associent les semis à la première pluie, sans considération aucune de la date à laquelle cette pluie est tombée, de la hauteur de la précipitation, etc.).

Il faut donc une langue qui transmette les connaissances scientifiques acquises. À un autre niveau d'ambition, il faudra une langue qui permette de faire connaître les résultats originaux, qui permette la communication avec les chercheurs des autres pays.

La communication scientifique exclut la polysémie, qui est au contraire l'un des ressorts de la poésie. Paul VALÉRY (1952) a, une fois de plus, une conscience immédiatement claire du problème, lorsqu'il oppose la prose à la poésie : « la poésie n'a pas le moins du monde pour objet de communiquer à quelqu'un quelque notion déterminée — à quoi la prose doit suffire » ; la prose doit nous rendre « maîtres du point central qui commande la multiplicité des expressions possibles d'une idée acquise », alors que, dans la poésie, le choix et l'assemblage des mots sont intangibles, et laissent le message à l'interprétation de chacun. La capacité à construire des

expressions porteuses d'un sens dépourvu d'ambiguïté — et pour traiter de phénomènes qui ne sont pas observables par tout un chacun, ou sans effort — est assurément signe de vitalité des langues. Toutes ne donnent pas de tels signes, et nous allons voir, à grands traits, pourquoi.

Éliminer l'ambiguïté permet de cerner le sujet, d'instaurer la discussion sur le fond des choses, et n'a donc d'intérêt que dans un contexte d'évaluation critique et de validation des propositions. La capacité à créer des vocabulaires, et spécialement des vocabulaires spécialisés, éventuellement sacrés, est commune (DIAGNE, 1971 : 15), mais elle est souvent utilisée comme obstacle à la transmission du savoir, tout le contraire de ce dont nous avons besoin ici. La capacité qui nous intéresse est celle qui est associée à l'observation, à l'expérimentation, à la vérification : les mots employés (qu'ils soient nouvellement forgés, ou anciens mais dotés d'un sens nouveau et spécifique) et la chose vue ou comprise doivent correspondre exactement dans l'esprit de tous ceux qui participent au débat comme dans l'esprit de tous ceux qui participent au manquement de la chose.

Aussi cette capacité à créer des formes nouvelles pour désigner sans ambiguïté des phénomènes nouvellement observés ou nouvellement compris est indissociable des activités qui portent sur ces objets nouveaux. Une telle liaison a été bien établie par l'étude de l'acquisition des notions abstraites qu'utilise sans cesse la démarche scientifique (PIAGET, 1980 : 95-96). Une telle liaison est attestée par la vitalité des langues utilisées dans la communication scientifique. La même liaison est signalée par les pédagogues comme condition de l'efficacité de l'apprentissage (DIAGNE, 1971 : 15) : pour l'enfant français scolarisé dans sa langue maternelle, les connaissances nouvelles et les mots pour les dire se présentent ensemble, et sont acquis ensemble ; pour l'enfant africain scolarisé en français, il faudra assimiler une langue étrangère qui traite trop souvent d'objets absents de son univers (comment expliquer à un enfant de brousse ce qu'est un palier dans un immeuble de banlieue ? en sens inverse, comment expliquer au banlieusard les nuances entre les vingt termes fulfulde qui servent à désigner les robes des bovins ?) ; enfin pour l'enfant africain scolarisé dans une langue africaine, faudrait-il « équiper » sa langue avant d'équiper son pays ?

Plus généralement, si aucune langue ne dispose d'« autant de formes différentes qu'il y a de notions, d'objets et de relations entre eux dans le monde extérieur », c'est non seulement à cause de la charge énorme que cela imposerait à la mémoire (HAGÈGE, 1986 : 167), mais surtout parce que « l'acquisition des signes [...] entretient avec le développement de l'intelligence et l'invention du monde une relation d'influence réciproque » (HAGÈGE, 1986 : 133). Les mots tra-

duisent dans l'usage que chacun en fait l'effort de la pensée pour structurer l'univers en catégories conceptuelles : s'il n'y a pas d'activité scientifique, il n'y a pas de mots pour en parler ; s'il y en a une, « l'homme construit des langues formalisées » dont les mots « ont la même valeur en tout contexte » (HAGÈGE, 1986 : 289), à la différence des mots des langues naturelles.

En bref, la langue qui, malgré le nombre fini de ses signes, sait chasser l'ambiguïté, se crée en même temps que les activités qui font découvrir des phénomènes nouveaux ou des explications nouvelles. C'est donc à juste titre, et c'est tout à leur honneur, que les linguistes ont choisi un terme du vocabulaire des grands travaux pour désigner la tâche dont ils voudraient être chargés : équiper les mille et une langues qui le revendiqueront. Mais, de grâce, un instant de réflexion ! Équiper tant de langues pour qu'elles puissent parler d'objets qu'aucun de leurs locuteurs ne verra, que nul ne manipulera, dont nul ne comprendra les mécanismes ? Équiper les langues est une tâche pharaonique, et malheureusement vaine. Il nous faut le mot et la chose, le premier ne sert de rien sans la seconde, et la seconde n'existe que dans les activités effectivement pratiquées par les gens. Il est donc inéluctable que l'on emprunte la langue des gens qui font la chose, car toute autre solution a un coût prohibitif et une efficacité nulle.

Qu'on s'en félicite ou qu'on s'en lamente, la croissance, puis le développement et le progrès généraliseront l'emploi d'un petit nombre de langues, celles dans lesquelles seront pratiquées les activités scientifiques. La cause est entendue sur les fronts de la recherche : 85 % des articles scientifiques sont publiés en anglais, et chaque article publié en anglais est cité près de quatre fois en moyenne, contre moins d'une fois pour tout article écrit dans une autre langue (GARFIELD et WELLJAMS-DOROF, 1990 a et b). Des tendances séculaires sont installées dans les grands pays d'aujourd'hui : sait-on combien de Nordiques et d'Allemands, massivement alphabétisés depuis longtemps, on y reviendra, parlent aujourd'hui couramment l'anglais en plus de leur langue maternelle ? Il est à peu près certain qu'il n'y aura pas beaucoup de langues africaines dans ce petit nombre. Nous, nos enfants et nos petits-enfants pourront continuer à pratiquer nos idiomes sur l'oreiller, dans notre village, dans notre canton, mais il nous faudra une autre langue pour savoir ce qui se passe dans le monde, et pour y dire ce qui mérite d'y être connu de notre expérience. La seule question que nous laissons ouverte est celle de l'apprentissage : faut-il ou non commencer la scolarisation dans sa langue maternelle (CHAUDENSON, 1988 : 56) ?

À propos de l'écriture, comment ignorer les patientes observations et mûres réflexions de GOODY (1979 : 86-87) ? Citons-le à loisir :

L'écriture, surtout l'écriture alphabétique, a rendu possible une nouvelle façon d'examiner le discours, grâce à la forme semi-permanente qu'elle a donnée au message oral. Ce moyen d'inspection du discours a permis d'accroître le champ de l'activité critique, a favorisé la rationalité, l'attitude sceptique, la pensée logique (pour faire resurgir ces contestables dichotomies). Les possibilités de l'esprit critique se sont accrues du fait que le discours se trouvait ainsi déployé devant les yeux ; simultanément s'est accrue la possibilité d'accumuler des connaissances, en particulier des connaissances abstraites, parce que l'écriture a modifié la nature de la communication en l'étendant au-delà du simple contact personnel et a transformé les conditions de stockage de l'information ; ainsi a été rendu accessible à ceux qui savaient lire un champ intellectuel plus étendu.

À propos de l'esprit critique, c'est-à-dire de l'incitation à la pensée personnelle, l'interprétation récemment proposée par HARRIS (HARRIS, 1989 : 103-105) se montre très suggestive : l'écriture est cruciale, dit-il, en ce qu'elle seule instaure une brèche entre l'énoncé cautionné (ou garanti) par celui qui le prononce (énoncé qui est, de ce fait, chargé de l'argument d'autorité, et affecté par bien d'autres circonstances décisives au moment de le comprendre ou de l'interpréter), et la phrase elle-même, dépourvue de cette caution personnelle, et qui se trouve donc livrée, dans la nudité d'une trace abstraite, au regard froid de la seule raison. PLATON disait déjà — vous souvient-il ? — qu'un énoncé écrit « n'est pas de force à se défendre ni à se porter secours à lui-même » (*Phèdre* 275 e, in HAGÈGE, 1986 : 108) ; nous y voyons maintenant un avantage.

Il ne faut pas mésestimer par ailleurs, sur le plan pratique, le rôle que pourrait jouer l'écriture dans la modification du fonctionnement des organisations bureaucratiques et notamment dans la gestion des affaires de l'État : remplacement progressif des relations personnelles de clientèle, du simple échange verbal (entrevues et audiences, accord verbal), des grandes célébrations d'obédience, par des procédures impersonnelles de recrutement des fonctionnaires ou de passation des marchés, l'utilisation de documents susceptibles d'étude pour préparer et conserver les décisions relatives aux affaires publiques, le recours systématique à des règles abstraites — « ce qui conduit à une séparation tranchée entre les tâches officielles et les affaires privées » (GOODY, 1979 : 56).

Il nous paraîtrait vain de prétendre que ces caractérisations des avantages tirés de l'écriture ne traduisent qu'une idéologie d'un autre temps. Dans l'expérience de l'humanité jusqu'à ce jour, les peuples disposant de l'écriture ont été capables de réalisations inaccessibles aux autres, et dont certaines concernent la solution des problèmes de survie. Et aujourd'hui, où l'on passe de la galaxie Gutenberg à la galaxie McLuhan, on voit de nouvelles raisons,

pour ainsi dire rétrospectives, d'associer l'écriture à l'objectivité, à l'analyse quantitative, aux disciplines qui ont fait le succès du nouvel esprit scientifique (LE MONDE, 1977 a et b).

De fait, le Nord utilise plus que jamais l'écrit (et ce merveilleux écritoire qu'est l'ordinateur) pour l'administration aussi bien que pour la recherche scientifique. Mais il faut craindre, aujourd'hui, que les cadres de plusieurs États africains francophones soient moins entraînés à la lecture et à l'écriture que ne l'étaient leurs pères : que penser, par exemple, de la place que tiennent les chercheurs africains francophones dans les publications scientifiques en français? que penser, encore, d'un État se prétendant « de droit » et se passant d'éditer son Journal officiel pendant plusieurs années? Il faut craindre que les administrations nationales soient moins capables demain qu'elles ne l'étaient hier de tenir leurs dossiers et leurs comptes par écrit, de préparer leurs décisions par écrit : que penser du contenu effectif, aujourd'hui, après dix ans de déflation des effectifs, des tâches de nombreux experts et coopérants? Il faut craindre que les cadres administratifs et scientifiques de plusieurs pays soient de moins en moins capables de lire et de comprendre les documents rédigés par les nuées de missionnaires dépêchés par les bailleurs de fonds. Il faut le craindre parce que nous voyons diminuer les taux de scolarisation, et parce que nous voyons sortir des établissements d'enseignement supérieur des promotions entières de jeunes diplômés qui n'ont la maîtrise d'aucune langue de communication scientifique : qui lisent lentement et péniblement, donc peu et rarement, qui ne savent pas rédiger, etc.

Quoi qu'il en soit de cette évolution récente, nous prétendons que les langues susceptibles de contribuer au développement sont, et ne sont que celles qui, à la fois, s'avèrent capables de chasser l'ambiguïté et s'écrivent. Dans la mesure où l'écriture alphabétique est en elle-même un moyen privilégié d'analyse, elle favorise l'abstraction en même temps qu'elle se prête à d'innombrables inventions, aidant ainsi les deux conditions à se confondre. L'exception, bien connue, mais que personne n'envisage d'imiter, est en Chine (LAFONT *et al.*, 1984 : 63-77; HAGÈGE, 1986 : 103).

L'écriture est donc nécessaire et primordiale. La récente « découverte » de l'alphabétisation en langue locale, comme condition de la participation de la population aux opérations de développement le montre bien : la maîtrise effective des tâches les plus simples passe par l'écriture. Mais on sait aussi quelles sont les difficultés : il s'agit d'introduire à la fois les mots nouveaux et les concepts nouveaux. Ces difficultés sont considérables (deux exemples seulement : combien de langues sont capables de donner une traduction à « investissement »? et à « asepsie »?); elles ne peuvent être résolues sans que soit organisée toute une entreprise d'acculturation, et elles

ne sont en pratique surmontées, en l'absence de cet effort social gigantesque que nous évoquions plus haut, que dans des expériences aussi passionnantes qu'éphémères.

QUELLE LANGUE ET QUELLE CULTURE AUJOURD'HUI DANS LA SANTÉ?

Les activités sanitaires sont l'un des domaines dans lesquels se sont produites — des Grecs aux Arabes, des Arabes à l'Occident médiéval, de l'Occident proche à l'Afrique d'aujourd'hui — de multiples vagues de transmission de mots et de conduites à tenir, ceux de cette médecine qui devenait « moderne ». Elles constituent donc un exemple de choix pour qui voudrait décrire les conditions dans lesquelles l'acquisition du mot signifie acquisition du concept : les conditions dans lesquelles l'apprentissage des mots forgés par d'autres découvreurs ordonne l'univers en catégories conceptuelles.

On sait déjà que de nombreux métiers utilisent des techniques modernes sans pour autant exiger une conversion au nouvel esprit scientifique : conduite d'engins par apprentissage des réflexes appropriés, surveillance d'équipements par simple respect de consignes strictes, utilisation d'ordinateurs pour des tâches répétitives ... Dans tous les cas de ce genre, la machine est une boîte noire, l'utilisateur ne sait rien de son fonctionnement interne, il n'est même pas informé de la place spécifique de sa tâche dans une chaîne complexe d'opérations. Bien différent déjà est le cas de la réparation des matériels. Un minimum de compréhension des principes de construction et de fonctionnement complète nécessairement l'acquisition de l'habileté manuelle et de certains tours de main pour le démontage et le remontage. Le diagnostic de la panne et les réglages après remplacement des parties défectueuses exigent une compréhension encore plus fine de la conception des mécanismes. La communication avec le constructeur, et/ou avec l'utilisateur, peut fournir des éléments utiles, mais cette dernière peut aussi brouiller le raisonnement du réparateur. Qualités de la langue parlée (ou des langues parlées) par les uns et les autres et capacités de raisonnement sont déjà à l'évidence interdépendantes.

Mais le cas des métiers de la santé est encore plus complexe, notamment dans le système de santé qu'on dit (et qu'on voudrait) moderne. Là se confrontent en effet inévitablement des locuteurs qui, même s'ils utilisent le même idiome de communication (ce qui n'est pas toujours le cas), ne parlent pas « la même langue ». Le malade exprime à la fois une souffrance, des symptômes qu'il ressent ou pense devoir exprimer, des symptômes qu'il exprime pour évoquer ceux qu'il ressent mais doit cacher ; il peut suggérer une étiologie, ou la croire établie sans pouvoir ou sans vouloir la

dire ; il peut demander un traitement sans accepter de dévoiler quoi que ce soit d'autre, et le demander éventuellement pour des raisons tout autres que celles pour lesquelles l'infirmier ou le médecin le prescrirait. Quant à l'infirmier et au médecin, ils sont inévitablement partagés entre les conceptions acquises au cours de leur formation, qui sont elles-mêmes plus ou moins fidèles aux connaissances scientifiques à proprement parler (qualité de la transmission par l'enseignement, qualité du contrôle des connaissances) et les conceptions héritées de leurs cultures d'origine. Ces conceptions ne sont jamais complètement absentes de leurs esprits, on y reviendra.

En outre, pour se faire comprendre, le malade utilise la langue et les notions qui sont à sa disposition ; si l'infirmier et le médecin n'appartiennent pas à la même ethnie, ils ne parleront sans doute pas la langue du malade, ou bien ils l'utiliseront comme une langue étrangère, et leur culture d'origine ne leur donnera pas, en règle générale, toutes les clés de la compréhension des notions employées par le malade. Pour ces raisons, la communication entre le médecin ou l'infirmier d'un côté, le malade de l'autre, se limite à ce que chacun est capable de percevoir à travers un véritable brouillard lexical, sémiologique et sémantique.

L'exercice de la médecine contribue au développement tel que nous l'entendons, dans la mesure — et seulement dans la mesure — où il transmet non pas des recettes, non pas une nouvelle magie, non pas des pratiques dont l'efficacité serait perçue comme tout aussi indémonstrable que celle des traditions les plus obscures, mais bel et bien une discipline de la pensée et de l'action, cette discipline qui a été rendue possible par l'écriture (HAGÈGE, 1986 : 95, 183-192 ; HARRIS, 1989 : 104) et qui ne fait depuis lors que s'étendre à des champs chaque jour nouveaux de connaissance.

Face à cette ambition d'aider au développement par l'exercice des métiers de la santé, voyons bien quelle est la situation, après tant d'années de colonisation, tant de générations de boursiers, et tant d'années d'indépendance. Comme ce n'est pas ici le lieu de multiplier les exemples, nous nous bornons à quelques évocations.

D'un côté, les conceptions traditionnelles sont extrêmement présentes et prégnantes, et généralement en opposition totale avec celles de la médecine moderne. Partons de la surface : que signifie, en matière de mortalité infantile, le dicton dogon « si l'eau a été renversée, mais que reste la jarre, Dieu merci ! » (l'enfant est mort, la femme survit, rien de mal) (TINTA et PAIRAULT, 1990 : 53), où l'on verra à la fois que nous traduisons, et que l'enfant n'est pas une personne avant qu'il ait atteint 4 ou 5 ans, ou bien qu'il ait un puîné ? Que signifie, en matière de prévention, l'opinion générale en milieu bobo : « sans les épreuves on ne saurait devenir un homme, et la maladie est une épreuve » (JAFFRE et SANOU, 1990 : 26) ? Que

signifie la persistance très générale chez les cadres formés à l'occidentale (et ajoutons, pour le prouver plus loin : chez les professionnels de santé) d'une foi solide en les pouvoirs surnaturels des devins (PEARCE, 1989)?

D'une façon plus précise, comment introduire classifications et disciplines de traitement là où les étiologies sont au plus haut point labiles, immédiatement modifiées par chacun après trois jours de traitement inefficace, où les comportements de recours aux soins sont déterminés par un processus d'essais et erreurs (HAGENBUCHER-SACRIPANTI, 1982 : 45; HIELSCHER et SOMMERFELD, 1983 : 29-32; GRUENAI, 1985 : 69-30; RANDALL *et al.*, 1989 : 26-31)? Comment introduire cette idée centrale dans nos représentations, l'idée de ce qu'est la méthode expérimentale, dans une médecine traditionnelle qui opère très généralement une dissociation entre l'interprétation et la thérapeutique : les fonctions de devin et celles de guérisseurs sont fréquemment distinctes (HAGENBUCHER-SACRIPANTI, 1982; GORT, 1989), les connaissances ou représentations des uns et des autres constituent des systèmes « étanches » (FAINZANG, 1985 : 119), alors que tout l'effort scientifique consiste à rechercher la cohérence entre l'interprétation et les faits observés (ou provoqués)?

D'une façon plus profonde, il semble bien qu'il y ait, derrière ces attitudes et derrière ces représentations des modalités de raisonnement que l'effort scientifique exclut : « les 'faisceaux de causes commutables' par lesquels Horton caractérisait la pensée causale traditionnelle, qui assigne à un effet une pluralité contemporaine d'antécédents possibles, sur le mode de la disjonction inclusive : soit ..., soit ... » (SINDZINGRE, 1984 : 115-116); l'existence de notions (par exemple la notion sénoufo de *yawige*, maladie envoyée par les animaux) qui recouvrent à la fois une cause et une modalité d'action de diverses autres causes, de sorte qu'il en découle inéluctablement « l'impossibilité structurelle d'élaborer des taxinomies, ainsi que les paradoxes logiques des théories de la causation » (SINDZINGRE, 1984 : 117). S'il est vrai qu'on peut « légitimement désigner par circularité l'une des règles qui organisent les schémas de causalité *fodonon*, au sens d'une clôture des modèles possibles, toujours vrais, toujours confirmés par l'expérience » (SINDZINGRE, 1984 : 121), parce qu'ils sont irréfutables (SINDZINGRE, 1984 : 118) au sens où doivent l'être ceux de la science, ce sont les règles du raisonnement qui font l'opposition entre la tradition et la modernité. Et, on l'aura compris, il n'est absolument pas question pour nous de penser ni de laisser croire que « le paradigme scientifique ne peut prétendre *a priori* à évaluer dans tous les cas les systèmes élaborés en dehors de lui » (SINDZINGRE, 1984 : 100), ou qu'il est possible de se satisfaire d'explications « locales » (SINDZINGRE, 1984 : 117).

D'un autre côté, mais peut-être pour les raisons mêmes qui viennent d'être évoquées, le personnel de santé « moderne » qui se trouve au contact de la population n'arrive pas à surmonter des difficultés tout à fait élémentaires d'organisation et d'interprétation de son travail écrit : le fait que le nombre de vaccinations au troisième passage apparaisse supérieur au nombre enregistré pour le premier passage, sans qu'on ait repris les vaccinations antérieures, n'est ni une anomalie ni un mystère, aucun agent ne s'en émeut ; la signification d'un taux de couverture de 25 % est inexplicable, en ce sens que personne ne peut vous dire quel est alors le nombre d'enfants vaccinés dans un groupe de 100 par exemple ; et si on demande un taux de couverture en fin d'année, on vous le calcule et on vous annonce un 130 % sans sourciller ; en bref « les chiffres restent vides de sens au niveau périphérique » (JAFFRE et SANOU, 1990 : 28-29).

Il s'agissait là, ne l'oublions pas, d'agent qualifiés, infirmiers de divers grades, formés à grand frais et supervisés par leurs chefs, tous occupant des emplois enviés de fonctionnaire. Mais on a aussi tenté d'étendre les activités sanitaires vers la périphérie, en formant des agents de santé de village à quelques gestes on ne peut plus élémentaires. En ont-ils compris la justification ou, au moins, sont-ils pénétrés de la nécessité d'exécuter ces gestes avec application ? On voulait le croire ! Mais les proportions de sucre, de sel et d'eau dans la solution de réhydratation sont fausses dans la moitié des cas ; la posologie de la chloroquine est excessive dans 22 % des cas, insuffisante dans 12 %, mal répartie au cours du temps dans 13 % des cas ; et 83 % des matrones chargées des soins aux nouvelles accouchées ne se lavent pas les mains avant de commencer leur travail (SANTÉ PUBLIQUE, 1989 : 13, 16, 22). On pourrait multiplier les exemples, et les plus inexcusables seraient ceux qui mettraient en cause les praticiens les plus qualifiés, qui, ici comme ailleurs, sont bien organisés au nom de la confraternité pour cacher leurs fautes professionnelles : aucune information n'est collectée sur la qualité des actes professionnels, qui est donc à l'abri de toute indiscretion.

Ce qui est donc en place en beaucoup d'endroits, c'est tout autre chose que le « nouvel esprit scientifique » dont il était question plus haut, et c'est tout autre chose que la « médecine moderne ». Pour certains, qui restent dans la tradition, c'est un système dans lequel « la cure fonctionne comme un mythe ».

Par le biais de l'occultation de la composante biologique de la maladie au profit d'une focalisation sur son origine sociale, le discours que se donne la société résulte dans [*sic* !] une mystification dont procède la cure et qui constitue le moteur de son efficacité symbolique. (FAINZANG, 1981-1982 : 415).

Cette efficacité symbolique, sur laquelle, soit dit en passant, nous aimerions être beaucoup mieux renseigné, peut d'ailleurs être vigoureusement renforcée par la menace qui pèse sur celui qui ne guérit pas, d'être considéré comme un sorcier (FAINZANG, 1981-1982 : 419; GRUENAI, 1985 : 65 et 71). De la sorte, à la place de l'observation, de l'expérimentation et de la vérification, la tradition, en interdisant toute initiative individuelle, garantit la pérennité du « conformisme idéologique ambiant » (FAINZANG, 1981-1982 : 417) en assurant le respect d'un mythe, c'est-à-dire d'« un discours dont le contenu n'est pas nécessairement en rapport avec le réel, mais qui s'impose à la société qui le forge comme parlant du réel » (FAINZANG, 1981-1982 : 415-416).

Il est vrai que, dans ce cadre, des évolutions se produisent, non seulement en ce qui concerne le contenu de la pratique — par exemple l'utilisation des médicaments modernes par les tradipraticiens (ETKIN *et al.*, 1990) —, mais aussi en matière de recrutement des tradipraticiens et de transmission des connaissances (FASSIN et FASSIN, 1988, GREEN, 1988, OPPONG, 1989); toutefois, à analyser les cas documentés, on ne peut pas ne pas constater une extraordinaire confusion, qui gagne même les revues scientifiques (ANYINAM, 1987) et fait le lit d'une démagogie insensée. Parallèlement, la résurgence des comportements dictés par les représentations traditionnelles, dans la population ou chez des agents qu'on avait pu croire formés à la discipline de pensée du « nouvel esprit scientifique » peut ruiner les efforts les plus convaincants entrepris dans le cadre de la médecine moderne (par exemple le cas de la lutte contre la mouche tsé-tsé au Congo) (LEYGUES et GOUTEUX, 1989).

Mais la situation de confusion ne concerne pas seulement la tradipratique, puisque les agents de la santé moderne n'ont ni les idées ni les attitudes plus claires :

« dans les dispensaires, le personnel soignant peut se refuser à trancher entre les 'croyances' et l'efficacité du savoir occidental : face à un symptôme qui signifie l'impuissance des thérapies occidentales, un infirmier pourra arguer de l'impossibilité de prendre, à son niveau, la responsabilité d'orienter une mère vers les thérapies non occidentales; l'enfant sera alors évacué vers l'hôpital [où] dit-on, dans certains cas, des médecins en arrivent parfois à conseiller aux mères d'avoir recours à un féticheur. » (GRUENAI, 1985, p. 71).

Notons l'embarras, dans le style contourné, si fidèle qu'on s'y croirait, et combien il est important que le lecteur comprenne ce qu'est « un symptôme qui signifie l'impuissance des thérapies occidentales », et remarque qui identifie ce symptôme comme tel.

Il faut bien dire aussi qu'à quelques rares exceptions près (l'hôpital de Niamey encore en 1989), les formations sanitaires sont des

bâtisses délabrées, jamais entretenues depuis le jour de leur inauguration, d'une saleté répugnante, au matériel ruiné, au personnel avachi ; le visiteur occidental non averti n'y retrouve strictement rien de ce qui fait l'affairement, l'ordre, la discipline, la froideur technicienne des cabinets médicaux et des hôpitaux des pays développés, et le visiteur de la brousse n'y verra strictement rien qui lui donne idée qu'il puisse s'agir ici d'autre chose que ce qu'il connaît déjà : la crasse, la misère, le laisser-aller, le destin ... Ne faut-il pas craindre que les problèmes de transfert de technologie soient plus difficiles aujourd'hui qu'il y a une génération (BONAIR *et al.*, 1989), alors que la Banque mondiale, la Banque africaine de développement, le Fonds européen de développement et quelques autres bailleurs de fonds continuent à prêter ou à donner pour couler du béton, toujours et encore plus de béton, et alors qu'aucun pays africain ne sait refuser un don, ou un prêt, même s'il considère l'opération qui le motive comme inopportune ou inadaptée (un seul exemple : l'hôpital de Tombouctou) ?

Notons enfin que c'est seulement dans de nouvelles souffrances des patients, et si nous comprenons bien dans les seules zones où un phénomène d'acculturation peut encore se manifester, que ZEMPLÉNI (1988 : 1180) perçoit une évolution :

« le passage attestable de la conscience persécutive du mal à la conscience de la culpabilité se traduit notamment par l'individualisation, la somatisation et la désocialisation de la 'maladie du malade'. »

En bref, ce qui se passe sous nos yeux incrédules et horrifiés, car tout de même l'urgence est là, dans cette partie du monde, c'est l'effondrement des structures matérielles et intellectuelles de la médecine moderne, une récupération incontrôlée de certains de ses instruments par d'insouciantes sorciers ou petits trafiquants protégés, et la démission délibérée des personnels de santé formés à l'occidentale, qui ne cherchent plus qu'à tirer de la situation de petits ou de grands profits. À l'abri d'une conception qui permet au malade et aux autres, plus ou moins proches, d'attribuer la maladie « à une intention ou une force externe et socialement située » (ZEMPLÉNI, 1988 : 1175), et avec la bénédiction d'anthropologues prodigieusement subtils, la cure comme mythe recouvre effectivement toute la pratique.

Le lecteur a-t-il mesuré le défi ? Se souvient-il que plus de la moitié des hommes âgés de vingt à trente ans étaient alphabétisés avant 1700 en Norvège, au Danemark, dans une grande partie de l'actuelle Allemagne, et avant 1790 dans toute l'Angleterre et dans une partie (Nord, Nord-Est et Sud-Est) de la France (TODD, 1990 : carte 27) ? Se souvient-il que 60 % des hommes et 28 % des femmes savaient lire au début du XIX^e siècle au Japon (PONS, 1990) ?

QUELLE TÂCHE POUR UNE RECHERCHE PLURIDISCIPLINAIRE ?

Nous n'avons pas la solution des problèmes évoqués ci-dessus. L'« héritage sans testament » (René Char) que constitue notre tradition contient non pas des recettes universelles, mais des règles efficaces (et d'ailleurs révisables) pour découvrir et mettre à l'épreuve des solutions pratiques aux problèmes concrets qui ont été identifiés. Comme cet héritage n'est assorti d'aucun testament, il est loisible à tout un chacun de s'en saisir.

La facilité pour le Nord consistait à appliquer au Sud les solutions qui avaient été mises au point au Nord : on a installé des formations sanitaires ressemblant d'aussi près que possible à celles de chez nous, on a organisé la formation des médecins sur le modèle de chez nous, et hier encore (nous saurons bientôt si la situation est différente aujourd'hui) c'était se montrer raciste que de poser la question de la pertinence de ces imitations. La dépendance culturelle à l'égard du Nord existe aussi : elle consiste à adopter sans réfléchir, ou parce qu'on accepte d'être payé pour se taire (et c'est d'abord à cela que sert une partie des financements extérieurs), les solutions venues de là-bas. L'indépendance intellectuelle commence le jour où les méthodes efficaces qui font partie de l'héritage sont appliquées par les Africains à la résolution de leurs propres problèmes. Les contributions intellectuelles du Nord ne seront jamais qu'un pis-aller, et pour elles, l'indépendance de pensée ne consiste pas nécessairement à prétendre que toute modification des représentations qu'il conviendrait d'opérer devrait être insérée et intégrée dans le cadre préexistant de connaissances, pour éviter à tout prix que les nouvelles représentations ne soient simplement ajoutées aux anciennes (PATEL *et al.*, 1988 : 1277) : osons dire qu'il faut peut-être qu'elles les remplacent.

Dans cet esprit, les observations qu'on a rassemblées plus haut conduisent à définir un thème de recherche, dont on voit bien l'intérêt pour l'action de santé publique, mais dont, à vrai dire on ne sait pas s'il est susceptible d'intéresser les linguistes et anthropologues, et spécialement les linguistes et les anthropologues africains, alors même sans doute qu'il ne peut être abordé que par eux. Ce thème est celui des significations des termes employées dans la communication à propos de la santé.

La communication à propos de la santé véhicule des notions qui doivent être interprétées de part et d'autre. Ce que dit le patient doit être interprété par le praticien au moment où il cherche à établir un diagnostic ; cette interprétation est peut-être aussi difficile pour un médecin qui partage la même culture que le malade que pour un médecin étranger, bien que pour des raisons différentes. Ce

que dit le médecin sera nécessairement interprété par le patient, et ce que ce dernier en comprendra dépendra beaucoup de la façon dont le thérapeute aura su formuler son message. En outre, les gestes du médecin peuvent aussi transmettre un message, dont il n'aura pas conscience, et qui interdira toute autre communication : chez les Kongo, le *kinkoko*, élément de base de la sorcellerie et cause de la maladie, se nourrit de sang humain, et le médecin préparera en toute innocence la prise de sang qui lui paraît indiquée (HAGENBUCHER-SACRIPANTI, 1982 : 454-460). Ces problèmes ont été perçus il y a des décennies, mais ils n'ont pas été inventoriés systématiquement, et la solution à y apporter est très différente, sans aucun doute, d'un pays à l'autre, et pour chaque groupe ethnique ou socioculturel. On ne sache pas que de grands efforts y aient été dévolus dans des pays africains ; par voie de conséquence, les solutions envisageables ne sont pas enseignées dans les écoles de médecine ni dans les écoles qui forment le personnel paramédical. La qualité de la communication et l'instauration d'un climat de confiance entre le thérapeute et le patient ont un effet, depuis longtemps bien établi, sur l'efficacité des prescriptions. L'exercice de la médecine est, dans le contexte subsaharien comme dans quelques autres, privé de ce catalyseur indispensable à l'efficacité de la mise en œuvre des connaissances médicales ; ce qui n'est pas dirimant en matière de chirurgie le devient évidemment lorsqu'il s'agit de soins médicaux à proprement parler, et plus encore dans le domaine de la prévention.

La question est donc de savoir si on peut aller au-delà du constat de résistance qui a été dressé en certains endroits, par exemple :

« Les populations de la vallée du Kou, à qui les paludologues et les infirmiers ont pu expliquer l'origine du paludisme par le moustique, maintiennent les représentations du *koom*, du *weogo*, du *sabga* et du *liula* 'maladie de l'oiseau'. » (PATEL *et al.*, 1988 : 57 ; voir aussi, dans le même sens, FAINZANG, 1985 : 124-125).

Est-il inévitable que toute information qui remet en cause le système des représentations et des interprétations soit traitée de façon symbolique ? Par exemple, peut-on sortir de ces schémas dans lesquels l'efficacité de la Nivaquine est admise, ici parce que le goût en est amer, comme celui d'un certain nombre de traitements traditionnels (PATEL *et al.*, 1988 : 58), là parce que sa couleur blanche est symbole de santé (FAINZANG, 1985 : 124), et là encore parce que ce produit de l'Occident bénéficie d'un préjugé favorable (*ibidem*) ? Y a-t-il un moyen de provoquer, ou de hâter ce que nous avons appelé un *bouleversement culturel* ?

Dans cette perspective, on doit très probablement partir d'une étude linguistique du vocabulaire des conversations et consultations

relatives à la santé, en recueillant de façon systématique et en analysant le vocabulaire effectivement employé dans les communications entre patients, infirmiers et médecins, comme entre patients et praticiens (comme, éventuellement, entre patients, ou entre professionnels), pour parler des symptômes de chaque maladie, de ses causes, de son traitement, mais aussi du corps humain et de son fonctionnement, des remèdes et des raisons de leur efficacité, etc. On devra naturellement distinguer le vocabulaire utilisé par les patients et celui dont se servent les professionnels, car les conditions d'acquisition et les circonstances de l'emploi de ces mots diffèrent, donc leurs connotations et leurs sens. Ce qui est proposé ici a déjà été entrepris dans d'autres contextes que celui de l'Afrique, par exemple lorsque des spécialistes de la communication interethnique s'intéressent à la communication entre les médecins, élèves infirmières et malades dans un hôpital canadien (BOURHIS *et al.*, 1989). On pourra donc tirer parti des expériences antérieures (WAITZKIN, 1990), et tenter d'utiliser la démarche dans une perspective plus spécifique.

En effet, pour les raisons qu'on a laissé entendre ci-dessus, on ne s'en tiendra pas à décrire les vocabulaires : il apparaîtra nécessaire de décrire comment ces vocabulaires servent à traduire des notions et représentations physiologiques, étiologiques, sémiologiques, thérapeutiques et des relations entre ces notions. Il n'est pas sûr qu'on puisse limiter l'investigation au vocabulaire, et aux notions ou représentations relatives à la santé, puisque les travaux des anthropologues français ont spécialement insisté sur le fait que :

« [le] corps idéologique de toute société (c'est-à-dire l'ensemble des représentations) doit nécessairement être en mesure de fonctionner comme système explicatif cohérent pour tous les phénomènes et accidents inhérents à la vie individuelle (le malheur, la maladie, la mort), à la vie en groupe, et même pour les phénomènes qui relèvent de l'ordre naturel. » (HÉRITIER, *in* FAINZANG, 1981-1982 : 416).

Il n'est pas sûr non plus que les représentations puissent être traduites par des schémas fondés sur des concepts (dont la définition devrait être précise, unique et immuable dans l'espace et le temps considérés) et des relations causales, conditionnelles ou possibles entre ces concepts (PATEL *et al.*, 1988 : 1278) : là encore les travaux des anthropologues français ont documenté la labilité des « concepts » et les obstacles à l'établissement de taxinomies et de chaînes causales.

Enfin, il semble nécessaire d'ouvrir un autre champ d'investigation, dans lequel on se demanderait comment les connaissances nouvelles sont comprises et intégrées dans les représentations de ceux qui les reçoivent, qu'ils soient ou non professionnels de la santé ? Le travail

le plus intéressant porterait sans doute sur les professionnels de la santé et sur les intellectuels formés à l'occidentale. On pourrait supposer que, si certains cadres de la pensée sont définitivement en place, la recherche de solutions à des problèmes nouveaux ne peut pas s'engager dans n'importe quelles voies. Dans ce cas, la discussion sur tel ou tel problème nouveau fourni par l'actualité permettrait d'apprécier si les cadres sont en place.

Cela étant, on ne doit pas exclure qu'il soit possible de trouver dans les représentations traditionnelles un point d'appui pour celles qui seront fidèles aux connaissances scientifiques. Pour l'instant, nous savons vraiment très peu de choses. N'est-il pas étrange qu'un enquêteur puisse recueillir une expression telle que *nasaro haro*, *sedam haro*, et nous la traduire « la maison du Blanc, c'est la maison de la vérité », pour nous faire découvrir une association extraordinaire (puisque la vérité est précisément ce qui nous importe) sans s'interroger plus avant sur ce qu'il y a dans la pensée de celui qui prononce ces quatre mots ? (FAINZANG, 1985 : 124). N'est-il pas tout aussi étrange qu'on puisse plaider pour une insertion des connaissances nouvelles dans le cadre préexistant de représentations simplement parce qu'on a constaté que les mères scolarisées expliquent la diarrhée en se référant à un certain nombre de faits quasi biomédicaux, mais ne sont pas capables de les relier entre eux, de sorte de la causalité n'est pas comprise, et que les comportements adoptés ne sont pas meilleurs que ceux des mères non scolarisées (PATEL *et al.*, 1988 : 1277 et 1285) ?

Ces deux exemples montrent qu'il y a beaucoup à faire. L'anthropologie de la maladie n'est pas intéressante seulement parce qu'elle donne aux chercheurs du Nord de nouvelles idées sur ce qu'ils pourront étudier quand ils seront rentrés ; elle mérite d'être étudiée ici plus sérieusement qu'elle ne l'est. Il reste en effet trop souvent encore possible de se contenter de jouer sur des mots tels que adéquation à la situation, efficacité, rationalité pour laisser entendre que règne partout une recherche de « l'efficacité pragmatique », de ce qui à la fois « fait sens » et « marche » sans avoir à se préoccuper de savoir si on est d'accord, ici et là, sur ce qu'est un traitement efficace (SINDZINGRE, 1985 : 19-20). Il reste trop souvent encore possible de glisser que « l'efficacité symbolique a besoin de l'efficacité tout court » sans avoir à produire ses preuves ou à retirer le propos (AUGE, 1984 : 79). Cela suffit si :

« la tâche de l'anthropologie de la maladie est moins de faire la distinction, à l'intérieur des sociétés primitives, entre magie et empirisme, que de reconnaître dans n'importe quelle société et indépendamment du degré d'efficacité objective de sa médecine, la part 'magique' (sociale) de toute maladie. » (AUGE, 1984 : 43 ; c'est nous qui nous soulignons).

À une anthropologie de la maladie qui ambitionnerait d'occuper tout le devant du corps idéologique de la société, et qui négligerait ostensiblement de s'informer des connaissances relatives à la maladie et à la thérapeutique, et de mesurer l'efficacité comparée des pratiques, en se contentant d'évocations démagogiques de l'hygiénisme colonial et de la « vitalité » des sociétés récipiendaires par exemple (SINDZINGRE, 1985 : 21), on préférerait, compte tenu de l'urgence, une anthropologie qui fasse plus de terrain, qui parle plus de l'art de guérir et de la façon de le décrire (BROWNER *et al.*, 1988, où la discussion montre ce qu'on aurait peut-être oublié : que les anthropologues français ne sont pas les seuls à réfléchir), et qui nous aide à intervenir à bon escient.

Les applications immédiates de travaux qui portent sur ces points concernent au premier chef la formation de toutes les catégories d'agents de santé de première ligne, et l'éducation pour la santé (formulation et communication des messages concernant les activités, préventives ou curatives, du système de santé moderne) : en mettant en lumière les difficultés, et dans de nombreux cas, la stricte impossibilité, de la pure et simple traduction, ces travaux conduiront à définir ce qu'il est possible de transmettre, par telle langue ou dans tel contexte linguistique, et à quelles conditions. D'autres applications sont concevables, qui concernent en particulier la formation médicale.

CONCLUSION

La langue traduit la capacité de ses locuteurs à réaliser sur des objets extrêmement variés des opérations intellectuelles plus ou moins difficiles et plus ou moins efficaces. Dans cette perspective, c'est s'illusionner ou tromper sciemment son monde que de prétendre équiper les langues pour faire face au besoin d'un vocabulaire technique nécessité par la croissance et par le développement. La connaissance des langues doit servir à autre chose : à promouvoir le bouleversement culturel qu'implique le nouvel esprit scientifique, en fournissant les moyens de surmonter les obstacles qui s'y opposent dans les représentations.

C'est sans la moindre satisfaction, mais avec une entière conviction, que nous citerons pour conclure quelques phrases par lesquelles WEIL (1971) termine son chapitre « Tradition et traditionnalisme » :

« Notre tradition est *la* tradition qui met sans cesse en question sa propre validité, qui à chaque moment de son destin historique a eu à décider, et continuera d'avoir à décider, ce que nous devons faire pour nous rapprocher de la vérité, de la justice, de la sagesse. » (WEIL, 1971 : 21).

« Depuis que les philosophes grecs et les prophètes juifs ont demandé ce qu'était la justice, et non pas ce qui découlait des usages de leur temps, notre tradition n'a plus été capable [...] de dire avec bonne conscience : 'Ceci est bon parce que c'est notre manière à nous' ; elle a toujours dit et ne cessera de dire : 'Où est le Bien, que nous puissions le servir ?' » (WEIL, 1971 : 20-21).

Cette tradition est désormais dévolue à l'humanité entière comme un « héritage sans testament » : ce n'est plus à l'Occident seul qu'il appartient d'en inventorier les créances et les dettes, ni qu'il revient d'en jouir ; chacun de ceux qui s'en saisissent peut l'éprouver et en user.

REMERCIEMENTS

Je remercie, et tout particulièrement, le professeur Claude Pairault, qui a lu et commenté plusieurs versions de cet article ; mais, parfois difficile à convaincre, je suis seul responsable des arguments et des conclusions présentés ici.

BIBLIOGRAPHIE

- ANYINAM (C.), 1987. — « Traditional medical practice in contemporary Ghana, a dying or growing "profession" ? » in *Revue canadienne d'études africaines*, 21 : 316-336.
- ARENDRT (H.), 1972. — *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, coll. Idées.
- AUGE (M.), 1984. — « Ordre biologique, ordre social : la maladie, forme élémentaire de l'événement » in AUGE (M.) et HERZLICH (C.) (dir.), *Le sens du mal : anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Paris, Éditions des archives contemporaines : 35-91.
- BANQUE MONDIALE (éd.), 1984. — *Un programme d'action concertée pour le développement stable de l'Afrique au sud du Sahara*, Washington D. C.
- BANQUE MONDIALE (éd.), 1986 a. — *Rapport sur le développement dans le monde 1986*, Washington D. C.
- BANQUE MONDIALE (éd.), 1986 b. — *Population Growth and Policies in Sub-Saharan Africa : A World Bank Policy Study*, World Bank, Washington D. C.
- BANQUE MONDIALE (éd.), 1989. — *L'Afrique subsaharienne, de la crise à une croissance durable : Étude de prospective à long terme*, Washington D. C., 346 p.
- BERGER (P. L.), 1980. — *Affrontés à la modernité : la société, la politique, la religion*, Paris, Éditions du Centurion.
- BERTELEMY (J. C.) et GAGEY (J.), 1984. — « Élasticité-prix de l'offre agricole dans les pays en développement : une note sur la rationalité des agriculteurs dans un contexte non-walrassien » in *Annales de l'INSEE* : 55-56 et 203-220.
- BERTELEMY (J. C.) et MORRISSON (C.), 1987. — « Manufactured Goods Supply and Cash Crops in Sub-Saharan Africa » in *World Development*, 15, 10/11 : 1353-1367.
- BONAIR (A.), ROSENFELD (P.) et TENGVOLD (K.), 1989. — « Medical technologies in developing countries, issues of technology development, transfer, diffusion and use » in *Social Science and Medicine*, 28 : 769-781.

- BONNET (D.), 1986. — *Représentations culturelles du paludisme chez les Moose du Burkina*, Ouagadougou, Orstom, 64 p.
- BOURHIS (R. Y.), ROTH (S.) et MACQUEEN (G.), 1989. — « Communication in the hospital setting, a survey of medical and every day language use amongst patients, nurses and doctors » in *Social Science and Medicine*, 28 : 339-346.
- BROWNER (C. H.), ORTIZ DE MONTELLANO (B. R.) et RUBEL (A. J.), 1988. — « A Methodology for Cross-cultural Ethnomedical Research » in *Current Anthropology*, 29, 5 : 681-702.
- BRYCESON (D. F.), 1988. — « Nutrition and the Commoditization of Food in Sub-Saharan Africa » in *Social Science and Medicine*, 28 : 425-440.
- CHAUDENSON (R.), 1988. — « Langues et développement » in *Cahier du GEMDEV*, 9, 53-57, octobre 1988.
- COLLÈGE DE FRANCE éd., 1958-1959. — *Annuaire du Collège de France*, Paris.
- DIAGNE (P.), 1971. — « Langues africaines, développement économique et culture nationale » in *Notes africaines*, 129, 1-19, janvier 1971.
- ETKIN (N. L.), ROSS (P. J.) et MUAZZAMU (I.), 1990. — « The Indegenization of Pharmaceuticals : Therapeutic Transitions in Rural Hausaland » in *Social Science and Medicine*, 30 : 919-928.
- FAINZANG (S.), 1981-1982. — « La cure comme mythe, le traitement de la maladie et son idéologie à partir de quelques exemples africains » in *Cah. Orstom série Sciences humaines*, 18, 4 : 415-421.
- FAINZANG (S.), 1985. — « “ La maison du blanc ” : la place du dispensaire dans les stratégies thérapeutiques des Bisa du Burkina » in *Sciences sociales et santé*, III, 3-4 : 105-128.
- FASSIN (D.) et FASSIN (E.), 1988. — « Traditional Medicine and the Stakes of Legitimation in Senegal » in *Social Science and Medicine*, 27 : 353-357.
- GARFIELD (D.) et WELLJAMS-DOROF (A.), 1990 a. — « Language Use in International Research, a Citation Analysis » in *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 511, 10-24.
- GARFIELD (E.) et WELLJAMS-DOROF (A.), 1990 b. — « Language Use in International Research, a Citation Analysis » in *Current Contents, Social and Behavioral Sciences*, 31, 3-17 (avec une introduction intitulée « The Languages of Science Revisited : English (Only) Spoken Here? »).
- GOODY (J.), 1979. — *La raison graphique, la domestication de la pensée sauvage*, Paris, Éditions de Minuit, coll. Le sens commun.
- GORT (E.), 1989. — « Changing traditional medicine in rural Swaziland : the effects of the global system » in *Social Science and Medicine*, 29 : 1099-1104.
- GREEN (E. C.), 1988. — « Can Collaborative Programs Between Biomedical and African Indigenous Health Practitioners Succeed? » in *Social Science and Medicine*, 27 : 1125-1130.
- GRUENAI (M. E.), 1985. — « Mariages en ville et malnutritions aiguës » in *Sciences sociales et santé*, III, 3-4 : 57-83.
- HAGÈGE (C.), 1986. *L'homme de paroles : contribution linguistique aux sciences humaines*, Folio/Essais, 1986, 406 p.
- HAGENBUCHER-SACRIPANTI (F.), 1982. — « La représentation culturelle traditionnelle de la trypanosomiase dans le Niari (République populaire du Congo) » in *Cah. Orstom, série Sciences Humaines*, 18, 4 : 445-473.
- HARRIS (R.), 1989. — « How does writing restructure thought? » in *Language and Communication*, 9, 2/3 : 99-106.

- HIELSCHER (S.) et SOMMERFELD (J.), 1983. — *Concepts of illness and the utilization of health care services in a rural malian village*. Preliminary report, Hamburg, University of Hamburg, august 1983, 34 p.
- JAFFRE (Y.) et SANOU (G.), 1990. — *Le forgeron, la pintade et la vaccination : enquête sur l'acceptabilité des vaccinations dans la province du Houet*, ministère de la Santé-CIE-OCCGE, janvier 1990, 44 p.
- LACOSTE (Y.), 1984. — *Les pays sous-développés*, 7^e édition, Paris, Presses universitaires de France, coll. Que sais-je ?
- LAFONT (R.) et al., 1984. — *Anthropologie de l'écriture*, Paris, éditions du Centre Georges Pompidou, 269 p.
- Langues et développement*, 1988. — Trimestriel, Aix-en-Provence, Institut d'études créoles et francophones, université de Provence, numéro spécial 3 bis, décembre 1988.
- Le Monde*, 1977 a. — Entretien avec Marshall McLUHAN, 18 octobre 1977 : 1-2.
- Le Monde*, 1977 b. — Entretien avec Marshall McLUHAN, 19 octobre 1977 : 2.
- LEYGUES (M.) et GOUTEUX (J.-P.), 1989. — « La lutte communautaire contre une endémie tropicale, croyances surnaturelles et pièges à tsé-tsé au Congo » in *Social Science and Medicine*, 28 : 1255-1267.
- LOMBARD (M.), 1971. — *L'Islam dans sa première grandeur (VIII^e-XI^e siècle)*, Paris, Flammarion, coll. Champs.
- OPPONG (A. C. K.), 1989. — « Healers in Transition » in *Social Science and Medicine*, 28 : 605-612.
- PATEL (V. L.), EISEMON (T. O.) et AROCHA (J. F.), 1988. — « Causal reasoning and the treatment of diarrhoeal disease by mothers in Kenya » in *Social Science and Medicine*, 27, 11 : 1277-1286.
- PEARCE (T. O.), 1989. — « The assessment of diviners and their knowledge by civil servants in Southwestern Nigeria » in *Social Science and Medicine*, 28 : 917-924.
- PIAGET (J.), 1980. — « Les méthodes de l'épistémologie », in PIAGET (J., DIR.), *Logique et connaissance scientifique*, Paris, Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade : 62-130.
- PONS (Ph.), 1990. — *Le Japon à la foire de Francfort, des boulimiques de la lecture*, *Le Monde*, 5 octobre 1990 : 29.
- RANDALL (S.), DIAKITE (B. D.) et PAIRAULT (C.), 1989. — *Enquête sociosanitaire dans le Gourma (1988-89)*, Bamako, INRSP, mai 1989, 80 p. + annexes.
- SAHLINS (M.), 1978. — *Âge de pierre, âge d'abondance : l'économie des sociétés primitives*, Paris, Gallimard.
- SANTÉ PUBLIQUE (ministère de la), 1989. — *Résultats préliminaires de l'analyse systématique du programme de santé villageoise*, Niamey, juin 1989, 37 p.
- SINDZINGRE (N.), 1984. — « La nécessité du sens, l'expérience de l'infortune chez les Sénoufo », in : AUGÉ (M.) et HERZLICH (C.) (dir.) : *Le sens du mal : anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Paris, Éditions des archives contemporaines : 93-122.
- SINDZINGRE (N.), 1985. — « Tradition et biomédecine » in *Sciences sociales et santé*, III, 3-4 : 9-26.
- SPENGLER (O.), 1936. — *Le déclin de l'Occident*, Paris, Gallimard.
- TINTA (S.) et PAIRAULT (C.), 1990. — *Enquête socio-sanitaire dans le cercle de Bandiagara (1989-1990)*, Bamako, INRSP, juillet 1990, 86 p.
- TODD (E.), 1990. — *L'invention de l'Europe*, Paris, Éditions du Seuil.

- VALÉRY (P.), 1952. — Préface à *Charmes*, commentés par Alain, Paris, NRF : 15-16.
- WAITZKIN (H.), 1990. — « On Studying the Discourse of Medical Encounters : A Critique of Quantitative and Qualitative Methods and a Proposal for a Reasonable Compromise » in *Medical Care*, 28, 6 : 473-487.
- WEBER (J.), 1978. — « Logiques paysannes et rationalité technique : illustrations camerounaises » in *Maîtrise de l'espace agraire et développement en Afrique tropicale*, Actes du colloque de Ouagadougou, 4-8 décembre 1978.
- WEIL (É.), 1971. — *Essais et conférences*, tome second, Paris, Plon, 428 p.
- ZEMPLANI (A.), 1988. — « Entre "sickness" et "illness", de la socialisation à l'individualisation de la "maladie" » in *Social Science and Medicine*, 27 : 1171-1182.

Les langages d'une éducation pour la santé

Claude PAIRAULT*

Il est assez commun de supposer qu'une éducation pour la santé correspond à la formulation de messages pertinents, messages oralement transmis ensuite par un agent de santé, ou publiés sous formes de documents écrits et illustrés, ou diffusés par la radio, le magnétophone, les bandes vidéo, la télévision. Certes, il s'agit là d'une tâche importante à poursuivre, mais ce serait une erreur de croire qu'elle peut suffire à atteindre l'objectif de formation qu'on se propose. D'une part, en effet, cette manière de voir les choses risque de trop privilégier, dans le langage, sa seule fonction de *signification* aux dépens des fonctions d'*expression* et de *communication*; d'autre part, elle réduit indûment la panoplie langagière à sa seule composante *articulée* (en énoncés, phrases ou équivalents graphiques).

À partir d'une situation sud-saharienne, les pages qui suivent aborderont ces deux points, en montrant d'abord comment le langage d'une éducation pour la santé déborde de beaucoup le langage articulé et ses transpositions, puis en insistant sur les fonctions d'expression et surtout de communication qui sont à l'œuvre dans tout échange parlé.

GESTES, ŒUVRES ET ACTES

Alors même qu'aucun son ne sort de sa bouche, l'homme parle avec son corps, avec ses produits, avec ses conduites. Autrement dit, les gestes, œuvres et actes humains sont lestés d'un sens dont la réception ne correspond pas toujours aux intentions du ou des émetteurs. Ainsi, dans ses leçons d'anthropologie sociale naguère données à la British Broadcasting Corporation, E. E. EVANS-PRITCHARD rapportait deux faits qui touchent directement à notre propos :

* Anthropologue. Université de Tours - Institut national de recherche en santé publique (INRSP), BP 1771, Bamako, Mali.

« Les Azandé ont vu plus de médecins européens que la plupart des peuples du Soudan anglo-égyptien, à cause de la trypanosomiase qui sévit dans leur pays. J'ai découvert que les Azandé de la brousse se méfient ordinairement des médecins européens : souvent des hommes d'un certain âge m'ont dit que leur travail consiste à rendre les gens malades. À leur avis, quand au cours d'une tournée d'inspection un docteur leur palpait le cou, c'était une manière à lui de faire entrer la maladie dans certaines personnes, pour donner ensuite l'ordre de les transporter dans une colonie de malades du sommeil. De même, quand on prospectait les points d'eau pour s'assurer que les broussailles voisines et les herbes avaient été nettoyées, de façon à ne pas laisser d'abri aux mouches tsé-tsé, ils pensaient que l'inspecteur européen mettait la dysenterie dans l'eau. »

Ce récit date du temps déjà lointain de la colonisation, et il est sûr que, depuis cette époque, la bonne réputation des « docteurs » a gagné beaucoup de terrain, si bien que leurs gestes préventifs ou curatifs donnent généralement moins lieu à de si mauvaises interprétations. Cependant, le risque des malentendus demeure constant, aussi bien de la part de l'« émetteur » soignant, dans ce qu'il entend signifier au « récepteur » à protéger ou à soigner, qu'en direction inverse. L'anecdote suivante illustre un quiproquo de cette direction inverse :

« Dans un gros village du Tchad qui venait d'être doté d'un dispensaire et d'un infirmier, celui-ci — étranger au village — reçoit la visite d'un homme dont l'épouse avait accouché de jumeaux quelques jours auparavant. L'un des deux bébés se trouvait fort mal en point, et leur père demandait qu'on vienne l'examiner et le soigner. L'infirmier répond qu'il y a un dispensaire pour les consultations, et dit au père, dont le domicile était tout proche, d'aller aussitôt chercher l'enfant et de le lui présenter au dispensaire. « Excuse-moi, reprit l'homme. Notre coutume, au village, veut que les jumeaux ne quittent absolument pas la chambre maternelle pendant leurs trois premières semaines. C'est pourquoi je te demande de venir chez moi ». L'infirmier n'accepta pas cet argument, qu'il trouvait ridicule, et il s'obstina dans sa position. Le père aussi. L'enfant mourut quelques jours plus tard. » (1)

Dans ce cas, l'infirmier n'a pas saisi (ou n'a pas voulu admettre) le sens d'un geste considéré par son interlocuteur comme imprescriptible : le maintien temporaire du nouveau-né au domicile maternel. Deux raisons se sont alors tragiquement affrontées, sans qu'ait pu intervenir, en réponse au langage de la pratique coutumière, une action médicale appropriée.

(1) Cité dans A. ROUGEMONT et J. BRUNET-JAILLY (dir.), *Planifier, gérer, évaluer la santé en pays tropicaux*, Paris, Doin éditeurs, 1989 : 51.

Il est sans doute inutile de multiplier ici les exemples, mais opportun de rappeler que toute activité médicale, paramédicale ou d'éducation sanitaire se prive d'efficacité si elle ne se donne d'abord les moyens de déchiffrer les gestes de ses partenaires, et de comprendre ce qu'ils veulent dire. Se présenter dans un dispensaire pour demander une injection, refuser une prise de sang, éviter l'usage d'un puits ou d'un forage nouvellement creusé dans un village où les ressources hydriques traditionnelles sont polluées, boire l'eau « sale » dans laquelle les convives se sont lavé les mains avant le repas, etc. : autant de gestes dotés d'un sens que l'éducateur pour la santé entreprendra vainement de rectifier s'il n'a pas commencé par percevoir leur signification d'origine. Comme maints énoncés verbaux, le langage des gestes sait, aussi, jouer de la connotation. En pays bambara du Bèlèdougou (Mali), le syntagme *gankekòndìdimi* dénote une affection dysménorrhéique, mais le geste même d'une consultation sollicitée à ce propos connote l'anxiété d'une femme qui craint d'être stérile (2) : celle-ci dissimule dans la parole une plainte seulement accessible au travers de la démarche qu'elle tente auprès du médecin.

Aussi diversifiées qu'elles soient, les œuvres de l'homme n'ont pas moins de sens que ses gestes, car ce qu'il produit (art ou technique) signifie la *mise en œuvre* d'une intention, la poursuite d'un objectif.

Par exemple, des responsables de la santé procéderont à la construction d'une maternité pour que ce bâtiment accueille des parturientes et serve, dans un endroit donné, à l'amélioration des conditions d'accouchement. *Encore faut-il que la population n'ait pas elle-même investi préalablement cet endroit d'un autre sens, incompatible avec le précédent.* À quelque 120 km au nord de Bamako, on montre une maternité restée longtemps sans clientèle, pour la bonne raison qu'un chef de circonscription avait décidé son implantation sur un emplacement que la coutume locale réservait jusqu'alors à l'accomplissement de rites initiatiques.

C'est peut-être dans le domaine de l'aide étrangère que les croisements insensés sont les plus remarquables. Pour ne citer qu'un cas, il suffit de voir, dans la haute Guinée de 1990, un ensemble de dispensaires ruraux bien construits et équipés, mais vides. Pas de médecins ni d'infirmiers ni de médicaments à la disposition du public. Il ne fait pourtant pas de doute que le projet de ces constructions avait un sens bien déterminé dans la pensée des bailleurs de fonds, mais il a « croisé » d'autres intérêts ou désintérets

(2) Cf. Djigui DIAKITÉ, *Essai sur les traditions sanitaires et médicinales bambara du Bèlèdougou* (thèse de médecine), Bamako, ENMP, 1988 : 146.

nationaux, sans que l'œuvre réalisée porte la signification qui avait été prévue de l'extérieur (3).

Les faits ici rapportés ne s'écartent pas du domaine de l'éducation pour la santé, si l'on admet qu'une telle éducation doit commencer par intervenir dans les gestes, les œuvres et les actes du personnel soignant (et de son administration). Ainsi, en pansant la plaie d'un enfant que sa mère lui présente, un infirmier accomplit ou non œuvre éducative, selon qu'il lui explique ou non ce qu'il est en train de faire, et comment elle pourra s'y prendre, une prochaine fois, pour pratiquer elle-même ce genre de soin. Moyennant quoi, produire des manuels, des affiches illustrées, des documents sonores ou audio-visuels vient, certes, en complément utile pour une formation sanitaire, à condition toutefois que le sens donné à ces œuvres corresponde au sens qui sera déchiffré par les destinataires (4).

Lorsqu'une œuvre pertinente a été mise en place — par exemple, un centre de santé correctement équipé, pour une communauté rurale « mise dans le coup » —, il peut importer au succès de son fonctionnement que l'acte d'inauguration soit lui-même « parlant ». Par exemple, pour les Dogon des environs de Bandiagara, au Mali (5), toutes les choses du monde sont appropriées, à commencer par la terre. Chaque fois qu'un lieu doit être utilisé pour une nouvelle fin, personnelle ou collective, il faut donc en demander l'autorisation aux puissances qui le possèdent. D'où l'obligation des sacrifices et offrandes lors d'une construction de maison, d'un transfert familial dans une nouvelle concession, du défrichement d'un nouveau champ. Or, les locaux affectés à des soins de santé modernes sont généralement construits et inaugurés sans cérémonies de ce genre, et cela suffit à expliquer certaines réticences de la population à les fréquenter : n'est-il pas compréhensible qu'une personne évite ces lieux, si elle pense que les « propriétaires » maltraités pourraient se venger sur elle ?

Supposons maintenant le centre inauguré selon les formes traditionnelles. On est en droit d'espérer que les actes médicaux dont il devient le siège fassent preuve d'efficacité technique en matière de

- (3) Au reste, pendant ce temps, l'hôpital de Kankan ne possède pas de groupe électrogène, et ses activités de chirurgie ou de dentisterie ne peuvent s'exercer qu'à partir de 19 heures, lorsque l'électricité de la ville commence à être distribuée jusqu'au lendemain matin.
- (4) Une certaine affiche, récemment diffusée dans un pays africain à l'occasion d'un programme de lutte contre le sida, visait à « éduquer » les hommes au port du condom. Deux partenaires sont représentés debout. l'un en présence de l'autre, et le préservatif est très visible, mais montré par l'homme au bout de son index. On imagine comment peut être indûment comprise une telle information...
- (5) Cf. *Enquête socio-sanitaire dans le cercle de Bandiagara, 1989-1990* (rapport à paraître, Institut National de Recherche en Santé Publique, Bamako).

prévention et de cures. Mais, que le soignant le sache ou non, qu'il l'accepte ou non, les actes qu'il pose se doublent d'une efficacité symbolique capable, par rapport à la clientèle, soit de renforcer, soit de contrarier les effets attendus. Pour celle-ci, la couleur d'un médicament, sa forme, ses modalités d'absorption comptent peut-être autant que le prix à déboursier pour l'obtenir. Il en va de même pour la qualité de l'accueil, la manière de se conduire avec un patient...

S'il s'agit de séances d'éducation sanitaire, l'ordre dans lequel seront conviés des groupes de statut différent, le lieu, le temps et le rythme des réunions, le type oral d'un exposé ou d'un échange ne signifient pas moins, pour l'efficacité de cette action, que le contenu des propos mis à l'ordre du jour.

LES FONCTIONS DU LANGAGE ARTICULÉ

Quand je prends la parole et, *a fortiori*, lorsque j'entends la transmettre par écrit, c'est en général pour énoncer un message significatif dans un langage accessible au(x) destinataire(s). Mais il peut arriver que, m'étant méchamment brûlé, je me mette à crier « Oh là là! » ou bien « ouille, ouille ouille! ». Dans ce cas, mon énoncé consiste seulement à exprimer la douleur que je ressens. Autrement dit, toute sa *signification* est passée dans une pure *expression* de ma subjectivité. Au contraire, une fois la douleur calmée, si je reviens à mon travail de mathématicien et si je procède — par oral ou par écrit — à une démonstration géométrique, il ne reste plus rien d'expressif dans mon langage, désormais tissé de pure signification : n'importe quelle autre personne compétente peut en faire autant, sans que la démonstration perde une once de son sens, qui doit être strictement objectif.

Hormis ces cas limites, les mots et les phrases articulent un sens où signification et expression se mélangent à doses très variables, selon les circonstances et la nature du message émis. En outre, dans l'usage d'une langue donnée, les normes linguistiques de l'expression ne sont pas moins culturelles que les règles lexicales et grammaticales de la signification, et dans le cas où cette langue se pratique surtout en situation d'oralité, la fonction expressive pénètre d'autant plus le procès de signification. En clair, un éducateur pour la santé qui parle d'expérience, c'est-à-dire en raison de *son* expérience, a toutes chances de faire entendre ce qu'il veut dire. Tel ne sera certainement pas le cas de quelqu'un dont le discours ressemble à une leçon apprise et récitée, si juste soit objectivement ce discours.

À la fois expressif et significatif, le langage articulé est appelé à fonctionner comme médium privilégié de *communication*. C'est là

une assertion apparemment banale, mais il vaut la peine d'en interroger l'évidence, car il arrive souvent que le « bien connu » soit en réalité négligé. Les remarques qui suivent, à ce sujet, prennent leur départ dans quatre expériences récentes ou en cours au Mali.

À l'Institut national de recherche en santé publique (INRSP) (6) de Bamako, une équipe de recherches en sciences sociales de la santé a entrepris, au début de 1988, une enquête socio-économique portant sur Bankoni, un gros quartier périphérique de la capitale où la langue d'emploi dominant est le bambara. Pendant un an (mars 1988 - février 1989), sept enquêteurs se sont réparti la tâche de visiter, une fois tous les quinze jours, la population de 250 concessions, aléatoirement choisies parmi les 5 354 recensées dans ce quartier. À la suite et en complément de cette enquête longitudinale, le même échantillon a fait l'objet d'une évaluation sanitaire ponctuelle, effectuée par une équipe médicale. Dans l'une et l'autre enquête — dont l'exploitation est en voie d'achèvement —, une question posée concernait la ou les maladies récemment subies par les individus habitant chaque concession visitée.

La comparaison des données ainsi recueillies de part et d'autre a conduit à remarquer ce qui suit :

« On est tout de suite frappé par la médicalisation des termes sur la liste d'affections donnée par l'équipe médicale. En effet, excepté quelques rares cas (5 sur 258) où les termes employés par l'interlocuteur ont été transcrits tels quels dans sa langue, toutes les plaintes y ont été rapportées en termes plus ou moins bio-médicaux (7). On peut donc en déduire que, lorsqu'on veut dégager dans toute leur signification socio-culturelle les problèmes de santé déclarés par une population, il est plus intéressant de faire exécuter le travail par une équipe non médicale, car il existe chez les agents de santé une déformation professionnelle consistant à vouloir classer systématiquement dans l'encyclopédie médicale tous les termes entendus. »

L'auteur de cette remarque la conclut ainsi :

« Pour éviter une déformation des termes utilisés dans un groupe social donné, et par conséquent une altération de leur portée, il semble préférable de faire exécuter ce genre d'enquête par une équipe non médicale, tout en prévoyant que celle-ci se compose d'hommes et de femmes, pour que les hommes soient interrogés par des hommes, et les femmes par des femmes. » (8)

- (6) La section Sciences sociales de la santé effectue ses travaux dans le cadre d'une Division santé communautaire de cet institut.
- (7) Document de travail préparé par le Docteur Sidy Traoré.
- (8) La consigne donnée était cependant explicite : ces plaintes devaient être relevées *comme* les interlocuteurs les exprimaient...

Supposant maintenant, au titre de pure hypothèse, que le travail entrepris à Bankoni se prolonge, l'an prochain, par la mise en œuvre d'un programme d'éducation pour la santé, essayons d'imaginer l'usage qui pourrait être fait des données rapportées par les équipes dont il vient d'être question.

Premièrement, les indications fournies par l'*équipe médicale* (suite à un seul passage) permettront d'identifier des thèmes dits prioritaires, tels que mauvaise qualité de l'eau de boisson, élimination anarchique des ordures ménagères, paludisme, maladies diarrhéiques, etc., — ces thèmes étant jugés « prioritaires » d'après la fréquence des faits observés par les membres de l'équipe, et des déclarations immédiatement converties par eux en diagnostics médicaux.

Moyennant quoi, on pourra doter les « éducateurs pour la santé » de manuels ou de guides traitant spécifiquement ces thèmes, et les former à leur utilisation sur le terrain. De tels documents didactiques existent aujourd'hui à foison, et leur qualité technique est parfois excellente (9).

Au cours et au terme de la campagne d'éducation, on procédera régulièrement (tous les mois, par exemple), à une évaluation bâtie sur des indicateurs quantifiables, tels que nombre de filtres à eau mis en service, nouveaux modes d'évacuation des ordures, consommation de Nivaquine, usage des solutions de réhydratation orale, etc. On pense se donner ainsi un bon moyen d'estimer l'impact de la campagne.

Voici, en somme, une manière de faire assez classique.

Deuxièmement, les informations collectées par l'*équipe non médicale* (au cours de 24 passages effectués sur une année entière) consistent en un certain nombre d'observations qui peuvent recouvrir les précédentes (eau de boisson délétère, dangereux éparpillement des ordures, etc.) et en une énumération nosologique qui, elle, est dénuée de technicité médicale. Par exemple, l'indication « mal aux yeux » peut désigner une conjonctivite, une cataracte ou même une cécité...

Or, si vague qu'apparaisse à des agents de santé une terminologie du genre « mal à la tête », « mal au ventre », « mal aux os », etc., il s'agit là du vocabulaire qui est celui de la population cible, c'est-à-dire le seul qu'elle emploie, et, par conséquent, qu'elle comprend. D'où l'importance de partir de ce vocabulaire.

(9) On dispose même d'un ouvrage pertinent et détaillé sur la manière de composer de tels documents : cf. Étienne LÉVY-LAMBERT. *Les manuels de santé. Conception et réalisation*. OMS/ACCT, deuxième édition 1988, diffusion Librairie Karthala, 22, Boulevard Arago, 75013 Paris, 340 pages (la bibliographie des pages 323 et suivantes manifeste l'abondance des manuels publiés).

Autrement dit, et pour revenir au cas du « mal aux yeux », les thèmes de la conjonctivite, du trachome ou de la cataracte ne seront abordés, avec quelque chance de succès, qu'après un long préalable maïeutique où l'éducateur pour la santé aura permis à ses auditeurs de découvrir par eux-mêmes la polyvalence du « mal aux yeux ». Jamais, cependant, l'importance d'un tel préalable n'aurait pu être ainsi prise au sérieux si les enquêteurs ne s'étaient pas attachés à recueillir les dires de la population, tels que formulés par elle (10). Sur l'assimilation de ce préalable, il incombera à l'éducateur lui-même de pratiquer une première évaluation interne.

On se tromperait en opposant purement et simplement l'une à l'autre les deux manières de faire ci-dessus esquissées. Elles sont, pensons-nous, obligatoirement complémentaires, la deuxième constituant à l'égard de la première une introduction trop aisément négligée ou considérée comme « allant de soi », alors que, selon nous, elle équivaut à une phase primordiale qui demande une élaboration attentive.

Concluons ces considérations sur un programme hypothétique d'éducation pour la santé à Bankoni, par trois observations élémentaires :

- une éducation pour la santé ne peut partir d'un apprentissage à base de manuels et d'outils, si réussis « pédagogiquement » ou « didactiquement » qu'ils se présentent, mais de l'analyse communautaire des affections déclarées (*cf.* le « mal aux yeux ») ;
- pour que cette base de données soit assurée, une véritable (11) enquête est d'abord nécessaire auprès du groupe social que l'on entend éduquer à la santé. Faute de quoi, la *communication* indispensable entre « éducateurs » et « éduqués » ne saurait s'établir ;
- la charge d'une telle enquête ne revient pas de droit aux agents de santé. Le cas de Bankoni montre plutôt le contraire.

*

**

L'Aide de l'Église norvégienne (AEN) est une importante organisation non gouvernementale qui travaille, depuis 1984, dans la zone du Gourma très éprouvée par les périodes de sécheresse et la désertification. Aux termes d'une convention signée, le 19 décembre 1987, par le ministre de la Santé publique et des Affaires sociales,

- (10) Soulignons, au passage que, dans le cas des deux types d'enquêtes ici évoquées, l'une présentait l'avantage d'être longitudinale (durée d'un an), ce qui donnait le temps de procéder à une riche collecte d'observations et de discours natifs.
- (11) Une « véritable enquête » suppose non seulement *savoir*, mais *savoir-faire* (l'enquêteur doit être conscient de la convenance des gestes à faire ou à ne pas faire, des connotations du vocabulaire qu'il emploie, etc.).

l'AEN est notamment chargée de mener une action pour la santé dans trois arrondissements du cercle de Gourma Rharous (Région de Tombouctou). On imagine la difficulté de la tâche. Mettre en place des « soins de santé primaires » n'est jamais une entreprise simple, mais celle-ci se complique encore dans le cas de populations non sédentaires — comme celles du Gourma. Ayant d'abord procédé à de nécessaires aides d'urgence (équipe mobile de soins, dons de nourriture et de médicaments, etc.), les responsables de l'AEN eurent vite la pénible impression de ne faire plus que du travail de substitution : de leurs efforts, en tout cas, rien ne subsisterait après leur départ...

D'où la demande, adressée par l'AEN, d'une enquête sociosanitaire devant aboutir à des recommandations valables pour une stratégie des actions de santé. Le travail, dont la phase de terrain a occupé trois mois (décembre 1988 à février 1989), a mobilisé le concours de quatre chercheurs, assistés de deux enquêteurs et de deux enquêtrices tamacheq.

Voici quelques lignes extraites du rapport final (12) :

« L'ensemble des interventions recommandées se place en amont de celles que le système de santé publique peut fournir. L'objectif assigné est que toute la population puisse formuler de manière bien fondée ses propres décisions, puis les exécuter, de telle sorte qu'à long terme la prise en charge de la santé soit entièrement partagée entre les ressources locales et celles de l'État malien. À court terme, l'AEN doit alors investir et dans le domaine des informations à donner, et dans un supplément d'agents de soins de santé primaires. L'efficacité d'une telle stratégie postule son intégration parmi d'autres actions économiques de développement, s'il est entendu que, d'une part, les actions de santé isolées réussissent rarement, et que, d'autre part, améliorer la prévention et les soins va de pair avec une sécurité économique mieux assurée [...] *L'action majeure proposée consiste dans une campagne d'information-formation de masse* ». (Nous avons souligné ici la dernière phrase pour insister sur le fait qu'une enquête, non demandée au départ en vue d'un programme spécifique d'éducation pour la santé, a abouti par elle-même à recommander une « information-formation de masse ».)

Par où l'on voit que :

— le préalable d'une communication authentique est nécessaire à la détermination d'une action durable en matière de santé publique (sur le terrain, RANDALL et quatre enquêteurs ou enquêtrices parlaient tamacheq dans les campements visités) ;

(12) Voir RANDALL (S.), DIAKITÉ (B. D.), PAIRAULT (C.), *Enquête socio-sanitaire dans le Gourma (1988-89)*, Bamako, INRSP, 1989, 80 p + annexes.

— non seulement, l'«éducation pour la santé» fait partie intégrante des actions de santé, mais, dans le cas présent, elle est finalement retenue comme «action majeure» à entreprendre.

*
**

En accord avec les services de la santé publique, le diocèse catholique de San assume dans son territoire la charge de plusieurs formations sanitaires privées. Perplexes devant le très faible impact des efforts tentés depuis une génération en matière d'éducation pour la santé, les responsables ont réuni, en février 1990, une quinzaine d'animateurs et animatrices (réels ou potentiels), et leur ont tenu en substance le discours suivant :

« Depuis bien des années, nous avons essayé de faire passer des messages sanitaires dans les villages de la zone. C'est, en pratique, un échec. Les villageois et villageoises nous ont écoutés avec sympathie, mais sans aucunement changer leur conduite à l'égard des problèmes de santé dont nous traitons. Aussi vous proposons-nous maintenant de vous transformer pendant plusieurs mois en enquêteurs. Au lieu de vous fatiguer à transmettre des messages, vous allez vous fatiguer à *écouter* ce que les ruraux disent, vous exercer à regarder ce qu'ils font et entendre ce qu'ils pensent. »

Il s'en est ensuivi, à Zura (localité proche de Tominian), une session intensive de deux semaines, durant lesquelles le groupe a été invité à élaborer lui-même non pas des «questionnaires», mais une série de huit fiches concernant les thèmes des entretiens à mener dans les villages choisis pour cette expérience : trois fiches A (malades et maladies, itinéraire de soins, idées sur la santé), trois fiches B (alimentation, nourriture des femmes enceintes, eau et bière de mil), une fiche C (grossesse, accouchement et fécondité), une fiche D (hygiène et habitat).

Le travail de terrain, exécuté *avec* les villageois par des non-professionnels de la santé ou de la recherche scientifique (13) dans une quinzaine de localités, a pris fin au mois de mai. Le coordinateur sociologue se charge actuellement d'en tirer un rapport de synthèse, dont l'utilisation sera double :

- restituer aux enquêté(e)s et aux enquêteurs-animateurs/trices le résultat de leurs investigations communes ;
- préparer, pour l'année suivante, un programme pertinent d'éducation pour la santé.

*
**

(13) Sauf exception, leur niveau de formation est celui de l'école fondamentale.

Un étudiant en médecine, devenu aujourd'hui le Docteur Djigui DIAKITÉ, a préparé en 1987-88, une thèse intitulée « Essai sur les traditions sanitaires et médicinales bambara du Bèlèdougou » (14). Elle présente, en deuxième partie, un tableau de 506 termes bambara désignant des affections identifiées dans 37 villages de la région.

L'auteur de cette thèse s'est tellement intéressé à l'étude des pratiques et des représentations locales que, dans le cadre de l'INRSP, il poursuit aujourd'hui une recherche anthropologique sur les composantes de la personne humaine et sur les modalités diagnostiques des procédés divinatoires en usage dans le Bèlèdougou. Voici donc le cas d'un médecin qui, sans rien renier de sa formation, a décidé pour un temps de se transformer en ethnologue, dans le but d'aboutir à de meilleurs rapports de communication entre une population donnée et les agents responsables de ses problèmes de santé.

Du reste, ayant accepté, en octobre 1989, d'intervenir dans une courte session de recyclage d'aides-soignants, Djigui DIAKITÉ fut le premier étonné de l'intérêt et des nombreuses questions que son exposé suscitait chez les auditeurs : comme s'il était le premier à traiter avec eux de réalités que ceux-ci rencontrent tous les jours, sans qu'ils aient été formés à communiquer avec les acteurs quotidiens de ces réalités.

Cet exemple nous permet de préciser le sens d'une remarque précédente, à savoir qu'une enquête destinée à introduire l'éducation pour la santé « ne revient pas de droit aux agents de santé ». Ajoutons maintenant : elle peut revenir de fait à des agents de santé, sous la condition que ceux-ci aient été sérieusement formés à l'écoute des personnes et des groupes cibles, c'est-à-dire à communiquer effectivement avec eux.

*

**

En nous référant à quelques expériences bien différenciées, nous espérons avoir illustré la nécessité d'une communication qui, en vue de l'éducation pour la santé, ne doit pas seulement accompagner l'exécution d'un programme, mais prélude à sa conception et à sa mise en œuvre. Dans les quatre cas mentionnés, cette communication antécédente s'est réalisée sous forme d'enquêtes scientifiquement conduites. Faut-il en conclure que, tout comme la guerre est trop sérieuse pour qu'on la confie aux militaires, l'éducation pour la santé est trop sérieuse pour qu'on la confie aux agents de santé ? Tout d'abord, l'exemple du Docteur Djigui DIAKITÉ s'inscrit en faux contre le simplisme d'une telle conclusion. Ensuite, il resterait

(14) Bamako, École nationale de médecine et de pharmacie, 1988, xvi-234 p. *multigr.*

beaucoup à dire sur la formation possible et souhaitable des agents de santé (et des agents de service social, ou d'hygiène...) à la communication. Cette formation est possible à condition de recourir aux moyens appropriés pour, d'une part, les aider à inventorier et à utiliser les canaux de communication locaux, et, d'autre part, leur proposer des exercices de groupe, du genre micro-enseignement (autocritiques collectives d'entretiens ou d'exposés *in vivo* et *in vitro* enregistrés en vidéo). Cette formation est souhaitable dans la mesure où la légitimité reconnue au « docteur » lui confère *a priori* (15) une autorité certaine auprès de la population : pour peu qu'il donne *a posteriori* la preuve d'une réelle compétence en communication, sa parole peut évidemment faire des merveilles au service d'une éducation pour la santé.

Au bout du compte, il s'agit de faire en sorte que l'éducation pour la santé cesse d'être conçue d'abord comme une entreprise de fabrication et de distribution de *messages*. Pour pasticher Marshall McLuhan, disons qu'il faut enfin travailler le *message*, ce qui suppose non seulement une grande attention donnée aux fonctions d'expression et de communication, mais, en même temps qu'un usage pertinent du langage articulé, le recours indispensable aux langages des gestes, des œuvres et des actes.

REMERCIEMENTS

Le texte de cet article doit beaucoup aux remarques et aux commentaires de quelques collègues bamakois : le Professeur J. Brunet-Jailly (Orstom-INRSP), le Docteur Djigui Diakité (INRSP), le Docteur H. Balique (École nationale de médecine et de pharmacie). Ils en sont vivement remerciés.

Bamako, juin 1990.

- (15) Ceci vaut très particulièrement dans le cas où le « docteur » est médecin, voire médecin chirurgien.

Le vocabulaire de la propreté dans les langues vernaculaires du Sud-Ouest de Madagascar :

pour une meilleure approche
des problèmes d'hygiène urbaine

Emmanuel FAUROUX*, Botorabe LE GROS* et Claire RASOAMALALAVAO*

Avec la collaboration de Lucien DAVID et du groupe ethnolinguistique de l'équipe de recherche associée MRSTD-Orstom de Tuléar

La ville de Tuléar, à proximité de l'embouchure du Fiherenana, sur le littoral sud-ouest de Madagascar, a connu d'importantes mutations depuis une trentaine d'années. Au cœur d'une région touchée par une sécheresse chronique qui s'aggrave cycliquement, Tuléar est devenue un pôle de migrations de survie. À l'origine, les quartiers populaires de la ville étaient principalement peuplés de Vezo (pêcheurs de mer qui occupent le littoral sud-ouest et ouest de Madagascar) et de Masikoro (éleveurs de bœufs-agriculteurs qui vivent entre les fleuves Onilahy et Mangoky). Depuis une vingtaine d'années, on assiste à l'arrivée massive de migrants venus de toute la région et, principalement, du pays mahafale (au sud-est de Tuléar) et de l'Androy (dans l'extrême-sud du pays). Les Mahafale, éleveurs de bœufs, restent à la périphérie lointaine de la ville, pour y produire du charbon de bois ou, plus près du centre, se livrent à divers petits commerces. Les Tandroy monopolisent les fonctions de tireurs de pousse-pousse et de gardiens.

En trente ans, la population de Tuléar est passée de soixante-dix mille habitants à plus de cent cinquante mille. La ville s'est trouvée prise peu à peu dans un étau constitué par de gros villages, de plus en plus nombreux et de plus en plus importants, qui ont fini par empiéter sur la zone urbanisée et l'ont progressivement « ruralisée ».

* Antenne du ministère malgache de la Recherche scientifique et technologique pour le développement (MRSTD)-Orstom, BP 404, Toliara, Madagascar.

Si Tuléar a, en partie, échappé aux bidonvilles, c'est pour disparaître progressivement sous la pression de villages vezo, masikoro, mahafale, tandroy...

Une des conséquences les plus spectaculaires de cette situation concerne la propreté et l'hygiène. La ville est devenue très sale et les règles de l'hygiène la plus élémentaire n'y sont pas respectées malgré de récents efforts des services municipaux.

Le problème est en partie lié au site autrefois choisi pour Tuléar. Il s'agit d'une vaste étendue sableuse, basse, parfois marécageuse, à l'arrière d'une mangrove qui isole mal la ville de la mer. Les quartiers administratifs et le centre ville ont occupé l'essentiel des surfaces réellement habitables. Les nouveaux villages s'installent donc là où il y a de la place, c'est-à-dire dans des zones parfois plus basses que le niveau de la mer, où aucun écoulement n'est possible. Les pluies et les grandes marées s'unissent pour former des mares, quasi permanentes en saison chaude, où s'accumulent toutes sortes d'immondices.

Mais le problème réside aussi dans certaines habitudes culturelles des immigrants. Leurs villages d'origine et leurs « campements » de brousse se trouvaient le plus souvent dans des clairières, au cœur de la forêt. Déchets, ordures, excréments s'y dissimulaient aisément et étaient rapidement consommés par les sangliers et les porcs domestiques en errance libre. Les comportements acquis dans ce milieu ont été transposés dans le nouveau contexte urbain : on défèque ou on se débarrasse de détritrus divers à quelques dizaines de mètres de sa case. Mais, de toute évidence, les terrains vagues qui subsistent encore dans la ville et à sa périphérie ne permettent pas de recevoir les excréments et les déchets de cent cinquante mille personnes.

Un projet d'aménagement régional incluant Tuléar, financé par la CEE, envisage de s'attaquer, notamment, au redoutable problème de l'« élimination des déchets ». Dans ce cadre, il a été demandé à l'équipe de recherche associée (ERA) MRSTD (1)/Orstom de réaliser une étude sur l'« anthropologie de la propreté à Tuléar », en vue de mettre en lumière les difficultés d'origine culturelle qui pourraient faire obstacle à un nouveau plan d'hygiène urbaine. Pour des raisons de disponibilité, c'est l'équipe ethnolinguistique de l'ERA (2) qui a pu, la première, entamer cette étude. Les résultats provisoires paraissent suffisamment intéressants pour justifier un rapide compte rendu dans le cadre de cette publication sur « pluri-linguisme et développement ».

(1) Ministère malgache de la Recherche scientifique et technologique pour le Développement.

(2) Dirigée par B. Le Gros et Claire Rasoamalalavao, et composée de Radomazandry, Rakotosalama Julien, Randriatsara Flavien, Razafy Emmanuel et Tombozafy Ahmada, étudiants en maîtrise de linguistique.

Les objectifs initiaux des ethnolinguistes de l'ERA étaient modestes. Il s'agissait essentiellement de faire l'inventaire des termes lexicaux qui, dans les dialectes utilisés à Tuléar (3), désignent tout ce qui concerne les excréments, les lieux d'aisance, les ordures...

On pensait que cela pourrait donner des indications sur la façon dont l'hygiène et la propreté sont perçues par les divers groupes locaux. On pensait aussi que cela contribuerait à faciliter une éventuelle action éducative ultérieure, en permettant de l'adapter aux différences dialectales. Mais, au fond, on n'attendait pas beaucoup plus qu'un premier repérage et que la mise au point d'un lexique destiné à faciliter les recherches ultérieures.

En fait, l'intérêt de l'étude a largement dépassé ce modeste objectif initial en faisant apparaître que les problèmes liés à l'hygiène étaient très fortement biaisés par l'intervention de la notion de souillure. Dans les cas où elle intervient, cette notion conduit à des réactions fortement émotionnelles qui sont sans commune mesure avec les réactions de relative indifférence que suscite la notion de saleté, « ordinaire ». L'approche ethnolinguistique a ainsi mis sur la piste d'un thème essentiel qui va décisivement orienter la suite de l'étude anthropologique et qui, d'ores et déjà, peut alimenter la réflexion des opérateurs.

Nous voudrions seulement présenter ici les principaux résultats provisoires de cette étude commencée en mai 1990, qui devrait se poursuivre jusqu'à la fin de 1991.

LE VOCABULAIRE DE LA PROPRETÉ À TULÉAR

Nous limiterons l'exposé aux thèmes les plus simples : d'une part, l'action d'aller à la selle, l'action d'uriner, les lieux d'aisance ; d'autre part, les excréments et les ordures.

L'action d'aller à la selle et les lieux où l'on va à la selle

Les termes utilisés évoquent les conditions dans lesquelles est effectuée « normalement » cette action. Tous les groupes de la région disent :

— *mangery* ou *mangere*, qui a une connotation triviale.

- (3) Malgré des différences assez sensibles, les dialectes parlés dans le Sud-Ouest sont des variantes assez proches d'une langue malgache que l'on peut sans doute considérer comme unique.

Ou :

— *miamonto*, *mañamonto* (masikoro) ou *manamonto* (autres dialectes), aller dehors, de *monto*, espace libre inhabité, par opposition à terrain aménagé.

Ou, plus rarement (surtout en tanalaña) :

— *mañolotse*, aller à l'écart, aller dans un endroit caché.

De plus, seuls les Tandroy et — peut-être — les Tanosy n'utilisent pas l'idée de forêt, ce qui s'explique parfaitement par l'environnement naturel autochtone de ces deux groupes :

— *mañañala*, aller dans la forêt.

Le lieu où l'on va à la selle est alors tout simplement la forêt

— *ala* — ou, chez les Masikoro, *ala raty* — littéralement, la mauvaise forêt.

Les Tandroy, les Masikoro et les Mahafale ajoutent une autre idée :

— *mitolake*, divaguer, s'écarter, du radical *tolake* d'où dérive le verbe transitif *manolake*, que l'on emploie par exemple dans l'expression *manolake aombe*, laisser paître les bœufs en liberté, les laisser divaguer librement, prendre leurs distances. Mais, dans le Sud-Ouest, *tolake* a aussi pris le sens d'ensorcellement à distance. Une personne mal intentionnée peut efficacement utiliser les excréments ou tout autre élément issu du corps de la personne à laquelle on veut faire du mal, cheveux, poils, rognures d'ongles. À l'inverse, on peut utiliser ses propres excréments pour nuire à autrui. Déposer un étron devant la porte de quelqu'un est considéré comme un acte de sorcellerie et puni comme tel.

Dans le même sens, mais de façon moins imagée, on peut dire :

— *mitoha*, aller loin pour chercher quelque chose.

Ou en tanosy (de Fort-Dauphin) :

— *mampelañahitse*, aller dans le lieu où l'on dépose les ordures.

Les Vezo, pêcheurs de mer, peuvent aussi dire, tout naturellement,

— *mandeha andriake*, aller à la mer.

Pour les gens vivant à proximité d'un marécage, quelle que soit leur origine ethnique :

— *mandeha andremotse*, aller au marais.

Les lieux où l'on va à la selle sont immédiatement dérivés des expressions qui viennent d'être décrites :

— *ala raty*, la mauvaise forêt, ou, tout simplement, *ala*, la forêt ;

— *am-pamontoña*, à l'extérieur ;

— *antotoria* (tanosy), à l'endroit où on dépose des immondices.

Ou encore :

— *kabone* (vezo), du français « cabinet » ;

— *tany veta* (tandroy), « terre souillée ».

De cette terminologie, on peut retenir que l'on va à la selle à l'extérieur, dans la nature qui entoure le village, loin des maisons.

L'action d'uriner

Les hommes, comme les femmes, s'accroupissent pour uriner, alors que certaines personnes âgées, parfois, doivent s'agenouiller. On utilise pourtant des termes qui permettent de distinguer si l'action est réalisée soit par des femmes ou des enfants, soit par des hommes.

Dans le premier cas, on utilise *mamany* (sans autre sens littéral apparent, tous dialectes locaux).

Dans le second on peut dire :

— *manarirano* (tous dialectes), — littéralement, jeter de l'eau.

Ou :

— *mañoriba* (tanosy, tandroy), *manoriba* (vezo, tanalana).

Ces deux termes ont pour radical *oriba* qui signifie urine.

En ville, ou au cœur d'un village, les gens peuvent aussi uriner dans un *moraba* ou *moramba*, terme issu de l'arabe, qui désigne un petit emplacement clos de quatre parois légères en matériaux végétaux, *vondro* (*Typha angustifolia*) et *bararata* (phragmites), placé à peu de distance de la maison et à l'intérieur duquel on se douche, on se lave ou on urine.

Les termes décrivant l'action d'uriner ne font pas référence au lieu, dans la nature, où l'action se déroule. On peut uriner très près de chez soi, voire dans le *moraba* qui fait presque partie de la maison.

De façon générale, on est tenu d'employer des euphémismes chaque fois que l'on parle d'aller à la selle ou d'uriner en présence de personnes d'un autre sexe ou d'une autre classe d'âge. L'expression *miamonto* (nasikoro) ou *manamonto* (en général), c'est-à-dire tout simplement « sortir », est alors la plus souvent utilisée. Pour uriner on a aussi l'habitude d'annoncer : « *olombelo tsy akoho* » (les gens ne sont pas des poulets).

Les excréments

L'excrément est désigné par *tay* ou, chez les Masikoro, *siritse*. *Tay* — tout court — fait référence à l'excrément humain.

Mais on parle de *tain-tsofy* (le cérumen, littéralement excrément d'oreille), *tain-ky* (déchets inscrutés dans les dents, excrément des dents), *tain'oro* (la morve sèche, excrément du nez), *tain'isy* (les glaires vaginales, excrément du sexe féminin)...

Si on veut parler des excréments d'animaux, il faut un déterminant. Par exemple, *tain-kosó* (excrément de porc), *tain'alika* (de chien), *tain-piso* (de chat), *tain'aombe* (de bœuf)...

L'excrément de chien comporte, pour tous les Malgaches, une valeur particulièrement répulsive, provoquant le risque d'une très grave souillure. Pour les Tandroy, les Mahafale, les Tañalaña, le porc est aussi un animal impur, que l'on renonce à élever. Pour d'autres groupes de la région, les Vezo par exemple, le porc fait l'objet d'un interdit alimentaire assez répandu (absolu pour les possédés), mais on peut en faire l'élevage pour la vente. L'idée de l'impureté du porc provient sans doute davantage des fonctions d'hygiène, que cet animal assure en errant librement à la recherche des excréments et des déchets les plus divers, qu'à une hypothétique influence islamique.

Les ordures

Akata est un terme générique pour désigner toutes les ordures ou déchets non chargés d'un contenu de souillure « morale » ou « religieuse » (nous préciserons cette notion). Seuls les Tanosy utilisent plutôt, dans le même sens, *ahitsy*.

Au sens propre, *akata* désigne pourtant les herbes et les plantes sauvages qui poussent spontanément. Les divers détritiques — excréments exclus — qui entourent les lieux habités sont donc assimilés à ces mauvaises herbes. À leur propos, on n'utilise pas le terme « sale » (*maloto*). D'une cour encombrée de détritiques, on ne dira pas qu'elle est sale, mais, littéralement, qu'elle est « pleine d'herbes » (*feno akata*). Le terme *maloto* sera davantage utilisé dans un contexte abstrait : *safa maloto* (une parole impure), *saina maloto* (une mauvaise pensée).

Le mot cour — l'emplacement libre situé devant la case — est d'ailleurs désigné par *hazavá* — ou *kiririsa* (tandroy) — qui signifie littéralement « clairière », lieu dont on a enlevé la végétation naturelle.

Au fond, les détritiques qui encombrant le voisinage des cases n'indisposent pas vraiment les villageois. On peut songer à les enlever pour rendre le lieu plus attrayant, ou parce que les autorités l'ont ordonné, mais leur présence ne suscite que de l'indifférence. Il n'en va pas de même des saletés qui peuvent produire une « souillure ».

LA NOTION DE SOUILLURE (*HÁTIVA*)

Le terme *hátiva* pourrait se traduire, très approximativement, par «souillure». La personne ou la chose touchée par le *hátiva* est dite *tiva*. On devient *tiva* si l'on entre en contact direct avec une chose «souillée» ou si l'on se trouve en état de *havo*.

Le *havo* est l'état dans lequel on se trouve

«à la suite d'un manquement, réel ou supposé, conscient ou inconscient, individuel ou lignager, à l'égard d'une règle imposée par les ancêtres ; ce manquement est considéré comme devant conduire à des conséquences néfastes pour l'individu «coupable» ou pour son lignage.» (FAUROUX, 1989 : 278).

Le fait d'être *tiva* est chargé de lourdes conséquences négatives. En particulier, il ne permet plus d'avoir accès aux grands flux positifs qui unissent la surnature et les vivants. On ne peut plus recevoir la bénédiction des ancêtres et, plus grave encore, on peut se trouver en situation d'empêcher cette bénédiction de retomber sur l'ensemble de son groupe lignager. Tant que l'on est *tiva*, on ne peut jouer de rôle actif dans les cérémonies lignagères et on court fortement le risque d'attirer la malchance ou le malheur sur l'ensemble de la famille.

On devient *tiva* en entrant en contact direct avec un objet souillé ou après avoir accompli un acte contre les règles. Si ce contact ou cette faute sont restés inaperçus, la souillure n'en existe pas moins. C'est alors le devin guérisseur (*l'ombiasy*) qui, interprétant divers signes (rêves, maladies touchant la personne «souillée» où l'un de ses proches...), saura découvrir l'origine inconnue de la faute. Il déterminera alors la nature des rites de purification qui permettront de «laver» la faute, presque toujours au prix d'un sacrifice sanglant. Le contact direct avec le sang menstruel et les excréments rend *tiva*. Avec quelques nuances, cependant, pour ce qui concerne les excréments. La fiente de bœuf ne souille pas. En revanche, la souillure est grave quand il s'agit d'excréments d'homme, de chien — animal particulièrement impur —, ou d'animaux tabouisés (le porc, surtout, et parfois la chèvre dans la région de Tuléar). Certains sortilèges particulièrement redoutés — *fanaboka* — utilisent notamment des excréments d'hommes et de chiens. Les excréments d'un nouveau-né ou d'un très jeune enfant (*tain-domotse*) n'apportent pas de véritable souillure. De même ceux d'un membre de la famille. On parle alors — non sans humour — de *fofon-kavana*, l'odeur d'un parent.

Les implications de cette situation sont extrêmement sévères et biaisent profondément tous les comportements relatifs à l'hygiène publique et familiale.

Il est extrêmement choquant :

— de déféquer dans un lieu fermé et, notamment, à l'intérieur d'une maison, même s'il existe une pièce réservée à cet usage ; les gens pensent qu'ainsi, on « stocke » les impuretés et que les mauvaises odeurs vont s'accumuler (*mievoke amin-tay*, *amin'amily*). La pièce se charge progressivement d'un contenu négatif insupportable, surtout, si des non-parents y ont accès. La situation est encore aggravée dans le cas d'appartements collectifs : en déféquant à un étage supérieur, on insulte tous ceux qui se trouvent dans les étages inférieurs ; de même, l'idée de placer la cuisine à proximité des latrines est insupportable :

— pour un homme, d'utiliser les mêmes W.-C. que sa mère ou que sa sœur : il s'agit purement et simplement d'un cas d'inceste ;

— de satisfaire ses besoins naturels dans la cour ou devant la porte d'une maison ; si l'on est pris en flagrant délit, les sanctions sont graves et prononcées par l'assemblée villageoise (*fokonolo*) ; il sera toujours nécessaire de verser le sang d'un animal pur (*hifikifike*). Pendant la cérémonie, le coupable doit demander pardon à Dieu, aux ancêtres, par l'intermédiaire de l'officiant qui est le responsable cérémoniel (*mpitan-kazomanga*) de son lignage. Si on trouve un étron devant sa porte et si le coupable n'est pas identifié, il faut craindre une tentative d'ensorcellement et prendre diverses mesures protectrices ;

— lancer sur quelqu'un un excrément d'homme, de porc ou de chien constitue l'une des pires insultes que l'on puisse adresser à un ennemi. Lors de la campagne présidentielle, certaines affiches de candidats furent souillées de cette façon. De même, toute imprécation mentionnant que l'on fait manger de la fiente à son adversaire (*hano tay*, *hano tain'tsinao...*) est considérée comme particulièrement grave.

Si quelqu'un — y compris un jeune enfant — souille un lieu sacré (tamarinier ou source abritant un esprit, abords d'un tombeau...), c'est l'ensemble du lignage qui pourra être sanctionné en recevant du *havo*, avec toutes les conséquences gravement négatives que cela implique.

Par ailleurs, il est gravement déshonorant de nettoyer des W.-C., et particulièrement des W.-C. publics, ainsi que de vider des fosses d'aisance. Par extension, il est même déshonorant, à Tuléar, de travailler à la voirie, y compris comme chauffeur ou, même, secrétaire-dactylographe. Si des beaux-parents apprennent que leur genre effectue un tel travail, il est immédiatement chassé du groupe familial. On dit de lui qu'il jette sa dépouille mortelle (sous entendu hors du tombeau lignager), *manary faty*. Dans le même sens, on raconte complaisamment l'histoire de ce jeune homme qui ne savait pas que son père, durant de longues années, avait financé

ses études en nettoyant les latrines municipales et qui, l'apprenant par une indiscretion, aurait immédiatement démissionné de son travail et renié son père.

En effet, l'argent ainsi gagné ne peut être utilisé à nourrir sa famille ou à acheter des bœufs. C'est de l'argent impur (*drala tay, drala tiva, drala timbo*) qui doit brûler les doigts et qu'on doit «jeter par les fenêtres» en se saoulant ou en compagnie de prostituées.

Par contraste, l'aspect tout à fait anodin des ordures qui entourent les lieux habités provoque l'indifférence. On ne se préoccupe guère, dans un village masakoro ou vezo, de balayer l'espace devant sa case ou de faire disparaître des détritux auxquels personne n'attache la moindre importance. On ne procédera à un grand nettoyage que si est annoncée la prochaine visite des gendarmes ou d'une autorité : on craint alors des ennuis divers, une amende, une réprimande publique... Au temps de la colonisation on pouvait, pour cette raison, se voir imposer de lourdes corvées de travaux publics.

La notion de microbe est entièrement inconnue, et les enfants peuvent rester couverts de poussière ou de crasse sans que les parents s'en inquiètent, alors qu'ils seront soigneusement essuyés après avoir déféqué. Nul ne songerait à se laver les mains avant les repas, même si l'eau ne manque pas.

On aime, en revanche, se plonger dans l'eau ou se doucher — quand cela est possible —, mais plus pour le plaisir et la fraîcheur que cela apporte que par référence à une idée d'hygiène. L'étude lexicographique n'a pas eu le temps d'aborder le thème de l'eau, mais il est clair que tous les groupes du Sud-Ouest s'accordent pour reconnaître à l'eau un rôle purificateur symbolique. L'eau et la mousse (autre symbole de fraîcheur) entrent dans la composition des «charmes» qui, avant une grande cérémonie, permettent de purifier l'assemblée et d'enlever le *havo*. Par contre, on n'a aucune idée du rôle infestant de l'eau stagnante et croupie où les enfants se plongent sans crainte au milieu des immondices.

En fait, dans la logique des habitants de Tuléar, la «propreté» consiste soit à se baigner, soit — surtout — à éliminer des souillures acquises par un contact malencontreux. Dans ce dernier cas, c'est le sang d'un animal sacrifié qui rendra la chose possible.

CONCLUSION PROVISOIRE

L'approche lexicographique des problèmes de la propreté et de l'hygiène à Tuléar demeure incomplète. Il serait indispensable, d'étendre l'étude à l'eau et à ses usages. Pourtant, quelques éléments très utiles ont été apportés à la réflexion. Pour les divers groupes qui vivent dans le Sud-Ouest de Madagascar et à Tuléar, la

notion de saleté recouvre deux types de réalités radicalement hétérogènes. Le concept de souillure (*hàtiva*) constitue le critère de différenciation.

À propos de la saleté qui ne comporte pas de souillure, les habitants de Tuléar et de la région manifestent une indifférence à peu près totale. Personne n'est choqué de voir des objets divers traîner devant sa maison ou dans la rue : papier gras, boîtes de conserves rouillées, restes alimentaires que se disputent volailles, chiens et cochons... Mais, les implications de cette négligence ne sont, au fond, pas très graves. Une politique éducative bien menée, assortie de mesures discrètement répressives, suffirait vraisemblablement à apporter des améliorations sensibles sans choquer exagérément la population.

En revanche, les saletés qui peuvent rendre *tiva* sont beaucoup plus difficiles à gérer et obligent à une réflexion particulière. Deux conséquences majeures paraissent s'imposer.

Premièrement, l'impact émotionnel lié à l'idée de souillure a trop de force pour qu'on puisse espérer y remédier par une simple action éducative. On se trouve là en présence des éléments les plus profondément enracinés des cultures du Sud-Ouest malgache. Mais la force même de la réaction phobique devrait pouvoir être utilisée dans le sens recherché : il n'y a pas à persuader les nouveaux citadins de l'aspect répugnant que donne à leur ville le spectacle d'excréments abandonnés un peu partout.

L'originalité du problème, mise en lumière par l'étude lexicographique, vient du fait que :

— d'une part, il n'est pas possible d'envisager un service de nettoyage direct ;

— d'autre part, on ne peut mêler les excréments d'un sexe à l'autre, d'un groupe lignager à l'autre. À la limite, chacun ne peut s'occuper que de ses propres excréments.

D'où, deuxièmement, une seconde conséquence majeure : la solution classique qui consiste à édifier des latrines n'est pas utilisable à Tuléar.

Les latrines publiques cumulent tous les inconvénients. Elles sont situées dans un local fermé, des inconnus y mélangent leurs excréments, la propreté des lieux ne peut pas être maintenue...

Les latrines familiales sont, elles-aussi, difficiles à réaliser. Il faudrait les construire à l'extérieur, le plus loin possible de la maison où l'on vit, mais, de plus en plus, cela signifie à proximité immédiate de la maison du voisin. À l'heure actuelle, on trouve la source de la majorité des conflits de voisinage dans les quartiers anciens où existent déjà des latrines.

Une solution spontanée a été dégagée par les habitants qui vivent à peu de distance de la mer, mais elle est catastrophique pour le développement touristique de la ville. Il s'agit de déféquer de part et d'autre d'une jetée qui, à quelques mètres du plus grand hôtel de Tuléar, s'enfonce dans la mangrove. À marée haute, la mer nettoie assez bien les déjections des heures précédentes. Pendant quelques mois, en 1986, les autorités ont tenté d'interdire cette pratique, en recourant même à une répression violente marquée par l'intervention de l'armée, assortie d'arrestations suivies d'amendes ou d'incarcérations... Rien n'a pu y faire. Pour limiter l'impression très négative laissée sur les visiteurs, on a envisagé, il y a peu, de construire de nouvelles jetées, qui n'auraient que cet usage, et seraient situées dans des lieux moins touristiques.

Mais, au mieux, cette solution ne concerne que quelques centaines de personnes qui vivent près de la mer. Il n'est pas possible de laisser plus de cent mille personnes uriner et déféquer un peu partout dans un espace de plus en plus occupé, mais toujours aussi dépourvu de possibilité d'écoulement.

Ce n'est pas aux linguistes, bien entendu, qu'il appartient d'apporter la solution technique à un tel problème. Mais il est précieux que, grâce à eux, le problème soit plus nettement posé. Grâce à eux, aussi, il est devenu manifeste que la solution définitive ne passe ni par un simple effort d'éducation à effet rapide, ni par la construction de latrines publiques.

*
**

BIBLIOGRAPHIE

- ANDRIAMANJATO (R.), 1957. — *Le Tsiny et le Tody dans la pensée malgache*, Paris, Présence Africaine, 101 p. (Pour l'équivalent en Imerina de la notion de havoa.)
- BOURKE (J. G.), 1981. — *Les rites scatologiques*, Paris, Presses universitaires de France (PUF), 317 p.
- CORBIN (A.), 1982. — *Le miasme et la jonquille*, Paris, Aubier, 324 p.
- DOUGLAS (M.), 1967. — *Purity and Danger*, London, Routledge & Kegan Paul Ltd.
- DOUGLAS (M.), 1971. — *De la souillure : Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, Maspéro, 194 p.
- EPELBOIN (M.), 1981-1982. — « Selles et urines chez les Fulbe bande du Sénégal oriental : Un aspect particulier de l'ethnomédecine », in Cah. Orstom, sér. Sci. Hum., XVIII, n° 4 : 515-530.

- FAUROUX (E.) (éd.), 1989. — *Le bœuf et le riz dans la vie économique et sociale sakalava de la vallée de la Maharivo*, Antananarivo-Paris, ministère malgache de la Recherche scientifique et technologique pour le développement (MRSTD)-Orstom, Aombe n° 2, 295 p. (Pour la notion de havoa chez les Sakalava.)
- HAUDRICOURT (A. G.), 1977. — *Notes d'ethnozoologie : le rôle des excréments dans la domestication*, Montréal, L'Homme, XVII, n°s 2-3 : 125-126.
- PETERS (A.), 1982. — « L'hygiène et les traditions de propreté, l'exemple des Antilles françaises », in Bull. d'Ethnomédecine, n° 11, mars 1982 : 3-24.
- VIGARELLO (G.), 1985. — *Le propre et le sale : l'hygiène du corps depuis le Moyen Âge*, Paris, Seuil, 285 p.

Linguistique et développement rizicole dans le Nord du Cameroun

Daniel BARRETEAU* et Michel DIEU**

INTRODUCTION

Dans ses grandes lignes, la situation linguistique et sociolinguistique du Cameroun, et en particulier de la Province de l'Extrême-Nord, est bien connue (voir bibliographie), mais rares sont les études de détail qui seraient directement applicables dans des projets de développement. C'est la Semry (Société pour l'expansion et la modernisation de la riziculture de Yagoua) qui nous a donné l'occasion d'entreprendre une telle recherche finalisée, d'abord à Yagoua puis à Maga.

La Semry est une société du secteur parapublic camerounais qui a pour objectif le développement de la culture du riz dans la province de l'Extrême Nord. Originellement implantée à Yagoua (Semry I), la société a étendu son activité à la rive nord de l'imposant lac artificiel de Maga (Semry II) et plus modestement, encore plus au Nord, autour de Kousseri (Semry III) dans le département du Logone-et-Chari. Dirigé dès ses débuts par des agronomes et des ingénieurs hydrauliciens, le projet acquiert une incontestable réussite technique : les rendements à l'hectare sont bons et compétitifs. Mais les problèmes, d'ordres économiques et commerciaux mais aussi sociaux, n'ont pas tardé à surgir. La concurrence du riz asiatique, vendu à un prix de *dumping*, l'absence de politique commerciale (*marketing* et distribution) ont entraîné la chute du prix du riz, la baisse des revenus des riziculteurs et un mécontentement général. Sur le plan social, l'ignorance des réalités sociologiques s'est traduite par une mauvaise gestion des ressources humaines : l'attribution des parcelles rizicoles se faisait de manière à la fois arbitraire et

* Linguiste, Orstom, Afrikanische Sprachwissenschaften, J. W. Goethe universität, Praunheimer Landstrasse 70, D. 600 Frankfurt/Main 90 Allemagne.

** Linguiste, CNRS Lacito, 44, rue de l'Amiral-Mouchez, 75014 Paris.

aléatoire, sans aucun rapport avec la constitution des groupes sociaux existants ce qui ne pouvait guère favoriser le travail collectif pourtant essentiel dans les rizicultures (régulation de l'eau, entretien des digues...). Cela allait de pair avec une conception autoritaire des relations avec les paysans considérés uniquement comme de la main-d'œuvre dépourvue de toute initiative et de toute responsabilité. Le mécontentement était parvenu à un point tel que les rixes, manifestations, actes de sabotage se multiplièrent. Les rendements s'en ressentirent inévitablement. Les bailleurs de fonds (Caisse centrale de coopération économique et Fonds européen de développement), alertés, firent pression pour que le plan de modernisation et de redressement qui s'imposait incorpore un volet social conséquent.

Ainsi, en même temps qu'une réhabilitation physique des casiers rizicoles, la Semry entreprenait, sur Yagoua, une restructuration du paysannat qui devait mieux prendre en compte les réalités humaines : création de groupements de riziculteurs fondés sur les unités sociologiques traditionnelles, remplacement du système d'encadrement (suppression des « surveillants ») par une responsabilisation des groupements qui désignent eux-mêmes leurs représentants et prennent en charge un certain nombre de tâches (entretien des ouvrages hydrauliques, gestion des pépinières, participation à la collecte et à la pesée, etc.). Ces réformes techniques et sociologiques impliquaient la révision totale du système de communication existant entre la direction et les riziculteurs. Les cadres, venant tous du Sud du Cameroun ou d'Europe, ainsi que les surveillants, sudistes aussi, parlaient tous français, langue inconnue de la quasi-totalité des riziculteurs. Le projet, lancé par le sociologue Guy Belloncle, comportait donc un volet linguistique visant à promouvoir l'utilisation de la langue locale, le masa, à tous les niveaux : préparation de manuels didactiques, alphabétisation et formation des responsables de groupements en masa, traduction de tous les documents utiles (circulaires, bordereaux de pesée, de livraison, de commande, etc.).

Du point de vue linguistique, la situation était assez simple : une seule langue locale, le masa, avec de faibles variations, le dialecte de Yagoua s'imposant sans conteste comme standard de référence. Dans ces conditions, notre intervention a pris la forme d'un appui scientifique à l'équipe d'alphabétisation : esquisse phonologique et grammaticale permettant une normalisation de l'écriture, réalisation d'un abécédaire, d'un syllabaire, d'un vocabulaire des rizières, de livrets de contes et de proverbes. D'autres documents ont été traduits à partir de textes rédigés en français fondamental : aide-mémoire pour le calcul, aide-mémoire pour les unités de mesure.

C'était pour nous, linguistes, une grande première : sans que nous fassions nous-mêmes d'alphabétisation, de formation, de vulgarisation, notre travail de recherche était immédiatement utilisé par un organisme de développement.

À Maga, deuxième périmètre rizicole de la Semry, le problème se posait en termes différents. La même action de regroupement des riziculteurs était envisagée pour les mêmes raisons et avec les mêmes objectifs, mais son corollaire linguistique s'avérait beaucoup plus complexe du fait de la pluralité des langues en présence. Pour des raisons économiques évidentes, il n'était pas réaliste d'envisager d'utiliser chacune des langues. Il s'agissait donc, par une enquête préliminaire, de dégager les comportements linguistiques de la population et d'en tirer des propositions sur le choix d'une ou de plusieurs langues qui serviraient de médium de communication et de formation.

C'est cette enquête que nous voulons présenter ici pour illustrer ce que peut apporter la linguistique à des projets de développement dans des zones de peuplement complexe.

Nous exposerons tout d'abord la méthodologie choisie pour répondre aux questions qui se posaient à Maga. Ensuite nous présenterons l'essentiel des résultats obtenus en abordant successivement la description quantifiée de la situation multilingue, les niveaux de connaissance de la langue véhiculaire locale, le fulfulde, puis de la langue officielle, le français. Nous ferons état des opinions exprimées sur chacune des langues susceptibles d'être choisies par la Semry comme langue(s) de travail. Ces divers points nous permettront, en conclusion, de motiver les recommandations que nous avons formulées au terme de cette enquête.

MÉTHODOLOGIE

La situation sociolinguistique de Maga est très particulière : autour d'un noyau autochtone munjuk (= *mousgoum*), se sont agglomérées des populations diverses, venant de régions éloignées de 80 à 100 km, pour fournir la main-d'œuvre nécessaire à l'exploitation des périmètres rizicoles aménagés par la Semry. Des Arabes et des Kotoko sont venus du Nord ; des Beege, Masa, Wina et Tupuri, du Sud ; enfin des Bornouans et quelques représentants des ethnies du Diamaré sont venus de l'Ouest. Les questions linguistiques que pose ce brassage ethnique exceptionnel sont de plusieurs ordres : quelles langues premières sont parlées et par combien de locuteurs. Quelles langues sont parlées à titre de langues secondes ? Y a-t-il une ou plusieurs langues véhiculaires qui émergent ? Par quel pour-

centage de la population sont-elles comprises et avec quel degré de compétence? Quelles langues seraient les mieux acceptées comme langues de travail par les riziculteurs, et finalement, quelles langues devraient être retenues par la Semry pour ses actions d'alphabétisation et de formation?

Pour tenter d'apporter des réponses à ces questions, compte tenu du temps limité et des moyens dont nous disposions, nous avons élaboré un plan d'enquête en deux volets : l'un, quantitatif, fondé sur un questionnaire d'enquête sociolinguistique (QES) (voir annexe); l'autre qualitatif, consistant en un test oral du niveau de compréhension du fulfulde, la langue véhiculaire de la région. Au total 922 questionnaires sociolinguistiques et 120 tests de compréhension du fulfulde ont été administrés aux riziculteurs, de fait uniquement des hommes puisque aucune femme n'est attributaire de parcelles.

Pour l'enquête sociolinguistique, nous ne disposions pas de recensements à jour incluant la répartition ethnique de chaque village : les données de la Semry ne coïncidaient plus avec la réalité, du fait d'un flux important de départs dus à la succession de deux campagnes rizicoles médiocres. Il n'était donc pas possible de constituer un échantillon représentatif de l'ensemble de la population. Néanmoins, nous nous sommes fondés sur les chiffres anciens dont nous disposions (dénombrement et répartition ethnique de chaque village), tout en nous imposant d'atteindre un minimum d'enquêtés pour chaque ethnie afin de pouvoir tirer des conclusions statistiquement significatives. On s'est également imposé d'enquêter dans la totalité des villages de manière à assurer la représentativité intra-ethnique.

Les 922 enquêtés se répartissent comme suit :

- Arabes, 90 soit 9,8 % ;
- Bornouans, 35 soit 3,8 %
- Fulbe, 0 soit 0 %
- Kotoko, 29 soit 3,2 %
- Munjuk, 335 soit 36,3 %
- Beege, 74 soit 8 %
- Masa, 132 soit 14,3 %
- Wina, 51 soit 5,5 %
- Tupuri, 128 soit 13,9 %
- « Divers », 48 soit 5,2 %

Remarques :

- la langue des Bornouans est le kanuri ;
- la langue des Fulbe (ou Peul) est le fulfulde. Bien que cette langue soit largement employée comme langue véhiculaire dans la zone de Maga, il n'y a aucun Peul riziculteur ;

- les Kotoko présents à Maga parlent en fait plusieurs langues distinctes : lagwan, jina et mazera ;
- la langue munjuk est représentée dans la zone par deux dialectes principaux, celui de Guirvidig et celui de Pouss. Les Beege parlent également un dialecte munjuk ; on les distingue des autres groupes munjuk car, à l'instar des Tupuri ou Masa, ce ne sont pas des autochtones mais des populations déplacées ;
- les Wina, ethniquement apparentés aux Tupuri, parlent un dialecte masa ;
- la catégorie « divers » regroupe toutes les ethnies allogènes minoritaires à Maga : Giziga, Mofu, Kera, Sara, Mundang, etc.

Eu égard à l'objet de l'enquête, profil sociolinguistique des individus et des ethnies, les résultats semblent significatifs et certainement plus crédibles que ne le laisseraient croire les réserves méthodologiques élevées ci-dessus. En matière de répertoire linguistique, la variabilité interethnique est à coup sûr beaucoup plus grande que la variabilité intra-ethnique. C'est parce qu'il est wina qu'un individu a une forte chance de parler en seconde langue le tupuri, et fort peu de chances d'avoir été scolarisé. C'est parce qu'il est arabe qu'il y a bien peu de probabilité pour qu'il parle autre chose que sa langue maternelle, etc. Dans ces conditions, les conséquences des biais introduits par l'absence d'une procédure stricte d'échantillonnage sont à ramener à de plus justes proportions.

L'enquête de terrain s'est déroulée entre le 5 et le 12 novembre 1987, avec l'aide d'une équipe de six enquêteurs recrutés et formés sur place. La codification a été faite à Maga dans les deux jours suivants. La saisie et le traitement des données ont été effectués par le Service de structuration du paysannat à Yagoua.

Le questionnaire sociolinguistique à la rubrique des « langues parlées » laisse place à la notation d'une gradation dans le degré de compétence : enregistrement des noms de langue dans l'ordre décroissant de leur connaissance d'une part, et, pour chaque langue, choix entre trois niveaux, d'autre part.

Pour le fulfulde, langue véhiculaire fréquemment citée, connue presque exclusivement à l'oral, se posait le problème d'étalonner les déclarations des enquêtés sur leur propre pratique. Dans ce but, avec l'aide d'un locuteur peul, nous avons mis au point un test de compréhension. Il s'agissait d'un texte enregistré, de quelques minutes, comportant une dizaine de questions ne faisant appel qu'à la compréhension directe du document. Le thème portait sur un sujet d'actualité : comment se procurer une carte d'identité. Ce test a été administré à 120 enquêtés ayant répondu à la question « parler bien ou un peu le fulfulde ».

On ne présentera ici qu'une analyse partielle des résultats obtenus, centrée sur les points suivants :

- tableau des multilinguismes ;
- connaissance du fulfulde ;
- niveau scolaire et connaissance du français ;
- opinions sur le choix de langue(s) de travail.

TABLEAU DES MULTILINGUISMES

L'information est recueillie par la question sur la connaissance des langues. La possibilité était donnée de noter jusqu'à cinq langues par enquêté. Pour chacune d'elle, celui-ci devait estimer son niveau de compétence dans cette langue sur une échelle à trois termes :

- parle bien, sait lire ;
- parle bien, ne sait pas lire ;
- parle un peu seulement.

Nous présentons deux tableaux qui ventilent les réponses à cette question en fonction de l'origine ethnique. Le premier tableau décompte les langues parlées tous niveaux de connaissance confondus (les trois termes de l'échelle précédente). Le second tableau ne retient que les langues « bien parlées » (les deux premiers termes). Dans les deux tableaux, l'ordre de présentation des ethnies comme des langues est purement géographique, du nord vers le sud, les groupes des « divers » et le français étant placés en fin de liste.

Les données sont exprimées en pourcentage pour une ethnie donnée. Ainsi au tableau I, 20 % des Arabes interrogés ont déclaré parler au moins un peu le kanuri, 60 % le fulfulde, etc. Au tableau II, seulement 8 % des Arabes interrogés ont déclaré parler bien le kanuri, 18 % le fulfulde, etc.

Chaque enquêté pouvant déclarer jusqu'à cinq langues, le total pour une ethnie donnée peut dépasser 100.

Pour une ethnie, le nombre total des réponses données divisé par le nombre d'enquêtés fournit un *taux de multilinguisme* que fait apparaître une colonne supplémentaire en marge de chacun des tableaux. Ce taux exprime le nombre de langues parlées *en moyenne* par un individu (y compris la langue première). Par exemple, en moyenne, un Arabe parle « au moins un peu » 2,06 langues (tabl. I) et parle « bien » 1,3 langue (tabl. II). On voit ainsi (tabl. I) que ce taux est minimal pour les Arabes qui ne parlent guère plus de 2 langues en moyenne, alors qu'il est à son maximum pour les Kotoko qui parlent entre 3 et 4 langues en moyenne.

Pour une langue donnée, nous avons calculé un *indice général de véhicularité*, qui figure en dernière ligne des tableaux I et II, de la

TABLEAU I

Proportion d'enquêtés «x» ayant déclaré parler au moins un peu la langue «y»

ethnies \ langues	arabe	kanuri	fulfulde	kotoko	munjuk	beege	masa	wina	tupuri	français	taux de multilinguisme
Arabes	-	20	60	2	17	0	1	0	0	4	2,06
Bornouans	46	-	89	6	24	0	3	0	0	6	2,75
Kotoko	76	38	76	-	38	0	3	0	0	17	3,55
Munjuk	30	1	63	0	-	0	6	0	0	21	2,24
Beege	54	1	64	0	3	-	65	0	0	15	3,06
Masa	45	2	77	2	23	8	-	1	2	28	2,97
Wina	2	4	63	0	0	0	0	-	3	16	2,29
Tupuri	2	0	59	0	1	0	12	2	-	48	2,38
Divers	21	4	85	0	6	0	15	0	8	40	2,80
Indice général de véhicularité	30,2	4,6	66,9	1	11,1	1,2	12,3	0,5	2,9	23,5	

manière suivante : c'est en pourcentage le rapport entre, d'une part, le nombre de fois où la langue a été citée par des locuteurs dont ce n'est pas la langue maternelle et, d'autre part, le nombre d'individus dont ce n'est pas la langue première. Ainsi, l'arabe est déclaré parlé au moins un peu par 30,2 % de la population non arabe de l'échantillon (tabl. I) et déclaré «parlé bien» par 5,4 % de cette même population (tabl. II).

Le tableau I fait ressortir les faits suivants :

— les Kotoko sont de loin les plus multilingues (avec un taux de 3,55); viennent ensuite les Beege et Masa (autour de 3); puis les «divers» et les Bornouans (2,75 environ); autour de 2,3 : les Tupuri, les Wina et les Munjuk; enfin, nettement moins multilingues, sont les Arabes (2,06);

— pour toutes les ethnies, à l'exception des Beege qui parlent plus le masa, et des Kotoko qui citent avec une égale fréquence l'arabe, le fulfulde est très nettement la langue la plus fréquemment citée. Ceci est confirmé par l'indice général de véhicularité du fulfulde (66,9 %) qui dépasse nettement celui de toutes les autres langues : l'arabe et le français se signalent cependant avec des indices significatifs (respectivement 30,2 et 23,5 %); le munjuk et le masa

TABLEAU II

Proportion d'enquêtés «x» ayant déclaré parler bien la langue «y»

ethnies \ langues	arabe	kanuri	fulfulde	kotoko	munjuk	beege	masa	wina	tupuri	français	taux de multilinguisme
Arabes	-	8	18	0	2	0	0	0	0	3	1,3
Bornouans	14	-	34	3	0	0	0	0	0	0	1,54
Kotoko	10	7	0	-	21	0	0	0	0	14	1,55
Munjuk	4	0	8	0	-	0	3	0	0	8	1,25
Beege	5	0	8	0	0	-	55	0	0	7	1,75
Masa	11	0	28	0	13	0	-	0	2	17	1,75
Wina	0	0	14	0	0	0	-	-	20	12	1,53
Tupuri	1	0	20	0	0	0	5	1	-	30	1,6
Divers	10	2	31	0	2	0	8	0	2	25	1,81
Indice général de véhicularité	5,4	1	16,2	0,3	4,4	0	8,4	0,2	1,6	12,8	

atteignent des indices légèrement supérieurs à 10 % qui témoignent de bilinguismes de proximité. Les autres langues ont des indices insignifiants.

Les chiffres du tableau II sont évidemment beaucoup plus faibles que ceux du tableau I puisque n'y sont comptées que les langues « bien parlées » :

— un cas extrême est celui des Kotoko et de leur connaissance du fulfulde : 76 % le parlent au moins un peu (tabl. I), mais aucun ne déclare le parler bien ;

— les taux de multilinguisme se ressentent de 1,81 (« divers ») à 1,25 et 1,3 pour Munjuk et Arabes qui restent aux dernières places ;

— l'indice général de véhicularité est divisé par un facteur de l'ordre de 6 pour l'arabe, de 4 pour le fulfulde et de 2 pour le français.

Le fulfulde reste la plus importante des langues véhiculaires (16,2 %) devançant de peu le français (12,8 %). La chute de l'indice pour l'arabe et le fulfulde s'explique du fait que ces langues peuvent n'être connues que très superficiellement par une bonne part de la population pour des usages religieux ou économiques (arabe du Coran, fulfulde du marché). En revanche si l'indice du français chute moins, c'est que le français n'est pas « véhiculaire » dans cette région : l'acquisition et la pratique du français sont plus liées à la scolarisation qu'à une expansion « spontanée ».

Les figures 1 et 2 reprennent sous forme synoptique les données des tableaux I et II.

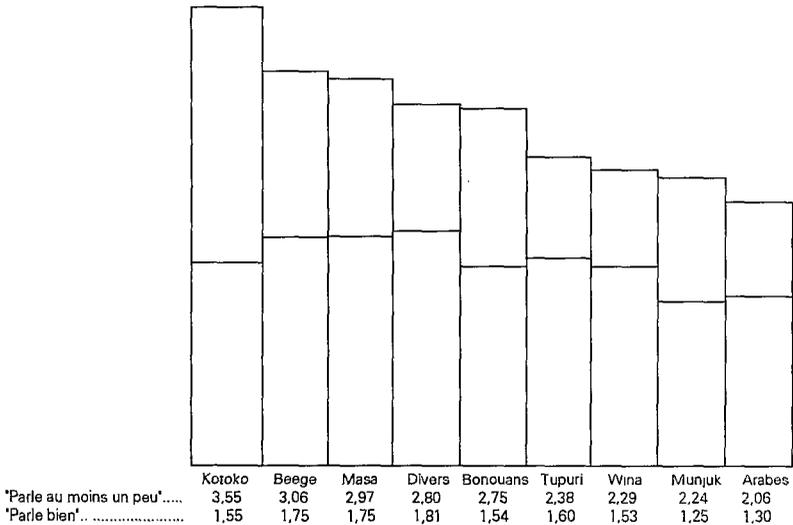


FIG. 1. — Taux de multilinguisme.

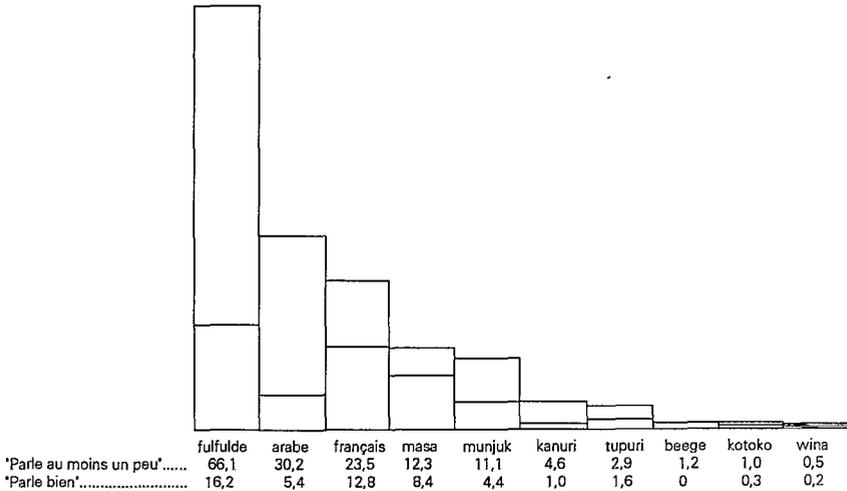


FIG. 2. — Indice général de véhicularité.

CONNAISSANCE DU FULFULDE

Le tableau III réunit les données de l'enquête quantitative (réponses données au questionnaire, colonnes 1, 2 et 3) et celles du test de compréhension du fulfulde (colonnes 4 et 5). Les pourcentages de la dernière colonne du tableau sont obtenus en multipliant les pourcentages des colonnes 3 et 5. Ils représentent donc une estimation du pourcentage de la population globale qui aurait obtenu une moyenne supérieure à 7,5 sur 10 au test. Vu la nature du test, on peut dire que ceux qui n'obtiennent pas 7,5 au moins sont incapables de comprendre un discours suivi en fulfulde.

Du tableau III, il ressort qu'on peut regrouper les populations en quatre catégories d'après la population estimée de ceux qui auraient une bonne connaissance du fulfulde (colonne 6) ; 65 % : Divers et Bornouans ; environ 40 % : Masa, Wina, Arabes ; 32-31 % : Beege, Munjuk, Tupuri ; 28,5 % : Kotoko.

Les populations qui maîtrisent le mieux le fulfulde sont celles qui ont été au contact de Fulbe depuis longtemps (Bornouans et populations du Diamaré). Inversement, les populations récemment implantées à Maga et/ou qui proviennent de zones hors de l'aire d'influence du fulfulde maîtrisent mal cette langue (Kotoko, Tupuri, Munjuk, Beege). Sur le plan de la pratique individuelle, nous avons noté que les personnes qui ont résidé dans un milieu fulbe pendant au moins cinq ans ont acquis une maîtrise correcte de la langue.

La confrontation des chiffres des colonnes 3 et 6 est riche d'enseignement : se contenter des réponses que font les locuteurs eux-

TABLEAU III
Connaissance du fulfulde

Ethnies	Déclarent parler le fulfulde (en pourcentages)			Test de compréhension		Estimation globale
	bien	un peu	au moins un peu	moyenne obtenue sur 10	% de ceux qui ont une moyenne >7,5	% de ceux qui auraient une moyenne >7,5
	[1]	[2]	[3]	[4]	[5]	[6]
Divers	31	54	85	8,4	76,9	65
Bornouans	34	55	89	8,3	72,7	65
Masa	28	49	77	7,4	57,1	44
Wina	14	49	63	7,2	60	38
Arabes	18	42	60	7,7	60	36
Beege	8	56	64	7,2	50	32
Munjuk	8	55	63	7,2	50	31,5
Tupuri	20	39	59	6,9	52,4	31
Kotoko	0	76	76	6,4	37,5	28,5

mêmes sur leur compétence en fulfulde conduirait à une appréciation fautive de la situation. L'exemple le plus frappant est celui des Kotoko : 76 % déclarent parler le fulfulde alors que 37,5 % seulement obtiennent une bonne moyenne au test, ce qui abaisse considérablement leur score global. Cela signifie que la plupart d'entre eux n'ont qu'une connaissance superficielle de la langue : les salutations, les noms des marchandises usuelles, les prix. C'est le « fulfulde du marché ».

NIVEAU SCOLAIRE ET CONNAISSANCE DU FRANÇAIS

Le tableau IV met en parallèle, ethnie par ethnie, le niveau scolaire atteint et le niveau de connaissance déclaré du français.

De ce tableau, se dégagent quatre groupes au regard du niveau scolaire atteint :

- moins de 5 % ont atteint le CM1 : Bornouans, Arabes, Beege ;
- entre 5 et 10 % ont atteint le CM1 : Munjuk, Wina ;

TABLEAU IV
Niveau scolaire et connaissance déclarée du français

Ethnies	Ont au moins le niveau...		Déclarent...		
	CE2	CM1	parler bien ou un peu	parler bien	lire
Tupuri	28,89	23,45	48	30	27
Divers	17,77	15,55	40	25	19
Masa	18,5	14,8	28	17	17
Kotoko	13,79	13,79	17	14	14
Wina	11,76	9,8	16	12	12
Munjuk	11,62	8,04	21	8	7
Beege	6,75	4,05	15	7	7
Arabes	3,33	2,22	4	3	3
Bornouans	2,86	0	6	0	0

- environ 15 % ont atteint le CM1 : Kotoko, Masa, « Divers » ;
- plus de 20 % ont atteint le CM1 : Tupuri.

Ces mêmes groupes se reconstituent si l'on part de la connaissance déclarée du français. Bien plus, l'ordre est strictement le même si l'on range les ethnies en fonction de leurs taux de scolarisation (colonnes 1 et 2) ou en fonction de leurs connaissances déclarées en français (colonnes 3, 4, 5). De surcroît, les chiffres de la première et de la dernière colonne sont tout à fait comparables. Cela nous semble bien établir la corrélation directe qui existe dans cette région, et pour le moment du moins, entre la pratique réelle du français et le niveau scolaire.

L'essentiel de l'acquisition du français passe par l'école. À noter toutefois qu'un nombre appréciable de « Divers » déclarent parler bien le français sans le lire : ce peut être le cas de locuteurs qui ont appris la langue hors de l'école, probablement à l'occasion de durables séjours en ville.

LANGUES DE TRAVAIL CHOISIES

La dernière question du questionnaire est ainsi formulée : « Quelle (s) langue(s) souhaiteriez-vous voir adoptée(s) par la Semry comme langue(s) de travail ? ». Trois langues pouvaient être citées.

Le tableau V comptabilise les fréquences de citation de chacune des langues, qu'elles apparaissent en première, deuxième ou troisième position, ethnie par ethnie.

En bas du tableau figurent deux lignes de fréquences globales, toutes ethnies confondues, pour chaque langue citée :

TABLEAU V
Choix de langues de travail

Langues Ethnies	arabe	kanuri	fulfulde	kotoko	munjuk	beege	masa	wina	tupuri	français
Arabes	86	3	23	0	13	0	0	0	0	6
Bornouans	20	89	51	3	3	0	0	0	0	6
Kotoko	21	7	28	76	21	0	0	0	0	7
Munjuk	12	1	27	0	86	0	3	0	1	17
Beege	4	0	20	0	7	80	22	0	0	15
Masa	16	0	50	0	14	2	86	1	2	25
Wina	0	0	31	0	4	0	8	82	12	18
Tupuri	0	0	25	0	3	0	2	0	70	29
Divers	10	0	56	0	8	0	4	2	0	33
Fréquence globale sur ensemble échantillon	17	4	32	2	37	7	16	5	11	19
Fréquence globale hors locuteurs natifs	10	1	32	0	9	0	4	0	1	19

— la première ligne énumère des pourcentages par rapport à l'ensemble de l'échantillon, y compris les locuteurs natifs de la langue considérée. Ainsi l'arabe est cité par 17 % des individus interrogés ; le kanuri par 4 %, etc. ;

— la seconde ligne reprend le même type de calcul que l'indice général de véhicularité (tabl. I et II) c'est-à-dire exclut du calcul les locuteurs qui citent leur propre langue comme langue de travail (fréquence globale hors locuteurs natifs). Ainsi l'arabe est choisi comme langue de travail possible par 10 % de l'échantillon non-Arabe, le Kanuri par 1 % des non-Bornouans, etc.

De ce tableau ressortent les faits suivants :

— les pourcentages les plus élevés correspondent bien évidemment au cas banal où un individu propose comme langue de travail sa propre langue maternelle. *A contrario*, que 70 % seulement des Tupuri ou 76 % seulement des Kotoko citent leur langue maternelle comme langue de travail possible dénote de la part de ces communautés un certain degré « d'ouverture linguistique » : 30 % des Tupuri et 24 % des Kotoko estiment que d'autres langues sont mieux placées que la leur propre pour être choisies comme langues de travail (dans cette zone) ;

— globalement, et par rapport à l'ensemble de l'échantillon, les langues les plus fréquemment citées sont le munjuk (37 %), le fulfulde (32 %), le français (19 %), l'arabe (17 %) et le masa (16 %). Le score élevé du munjuk s'explique, en partie du moins, par l'importance numérique de cette ethnie dans le périmètre de Maga, ce que nous avons répercuté sur la composition de l'échantillon ;

— la dernière ligne, qui exclut du calcul les locuteurs natifs citant leur propre langue, est plus significative quant à l'acceptation de langues secondes : le fulfulde et le français, gardant les mêmes chiffres, passent en tête (respectivement 32 et 19 %) ; ils sont suivis de l'arabe (10 %) et du munjuk (9 %). Toutes les autres langues sont pratiquement rejetées comme langue de travail ;

— le munjuk, langue des autochtones, est cité par toutes les autres ethnies avec des fréquences variant de 21 % (Kotoko) à 3 % chez les Tupuri, les Wina et les Bornouans, en passant dans le voisinage de 15 % chez les Arabes et les Masa. Ceci peut vouloir dire que les migrants anciens se sont mis à la langue locale, ou même que ceux qui ne la parlent pas la légitiment comme langue de travail ;

— le fulfulde et le français sont cités par toutes les ethnies sans exception. Il est à noter que si l'on ne considère que la langue citée en premier comme langue de travail, le français l'emporte sur le fulfulde chez les Arabes, les Munjuk et les Beege, les Wina et les Tupuri ; il fait jeu égal chez les Masa et ne perd que chez les Kotoko, les Kanuri et les « Divers ». Cette « prime » à la langue officielle ne peut s'expliquer qu'ainsi : pour les locuteurs qui ne

placent pas leur langue maternelle en première position et interprètent donc la question plutôt dans le sens « À votre avis, qu'est-ce qui serait bon pour la Semry... » que dans le sens « Qu'est-ce qui serait bon pour vous-même... », alors le français s'impose logiquement comme première langue de travail autant et même plus que le fulfulde. L'opinion souvent entendue chez les cadres « On est tous camerounais et le français est la langue officielle de ce lieu, utilisons-le » est donc aussi partagée par une partie non négligeable de la population, celle qui dépasse le réflexe primaire « la bonne langue, c'est la mienne ». En revanche, si l'on considère globalement le pourcentage de gens qui citent le français ou le fulfulde soit en première, soit en deuxième, soit en troisième position, le rapport est sans conteste en faveur du fulfulde dans des proportions qui peuvent aller du simple au double ou au quadruple. La seule exception concerne les Tupuri : 29 % d'entre eux citent le français et 25 % le fulfulde ;

— l'arabe est cité par 20 % de Bornouans et de Kotoko, par 16 % de Masa et environ par 10 % de Munjuk et de « Divers ». Il est à noter que certains enquêtés citent l'arabe alors qu'ils ne le parlent pas. Peut-être faut-il y voir l'effet du prestige conjugué de l'écriture (arabe classique) et de la religion musulmane.

CONCLUSIONS

Ce travail devait aboutir à des recommandations concrètes sur le choix d'une ou de plusieurs langues à utiliser dans les actions de communication et de formation envisagées par la Semry sur le périmètre de Maga.

Nous reprenons donc ici les propositions que nous avons cru pouvoir formuler à partir des résultats de notre étude.

Le munjuk

L'utilisation du *munjuk* comme langue de travail nous semble *nécessaire* pour les raisons suivantes :

— importance démographique du groupe. Les Munjuk sont largement majoritaires dans cette zone puisque parlent munjuk non seulement les originaires de Pouss ou de Girvidik mais aussi les Beege ;
 — faible « ouverture » du groupe sur d'autres langues. Les Beege font partie du dernier groupe, du point de vue de la connaissance déclarée du français (7 % seulement déclarent le parler bien), du niveau scolaire atteint (4,05 % ont atteint le niveau CMI), de la compréhension du fulfulde (32 % avec une bonne moyenne) ; les

Munjuk proprement dits sont à peine mieux placés selon ces mêmes critères (respectivement 8 %, 8,04 % et 31,5 %). Beege et Munjuk sont également (après les Arabes et les Kanuri, il est vrai) ceux qui manifestent par leur réponse à la question sur le choix des langues de travail le moins de propension à accepter les langues autres que la leur propre : ils sont respectivement 80 % et 86 % à choisir leur propre langue.

D'autre part l'adoption du munjuk nous semble tout à fait possible pour deux raisons :

- l'une psycho-politique, qui ressort du tableau V ; le munjuk est en dehors du fulfulde et du français, la seule langue à être proposée, il est vrai à faible fréquence dans certains cas, par toutes les autres ethnies comme langue de travail possible ;
- l'autre, purement technique, les études linguistiques sont déjà bien avancées sur la langue tant au niveau de la description qu'à celui de la production d'ouvrages didactiques.

Le tupuri

Les Tupuri se confirment être, à l'opposé des Beege, des Bornouans et des Arabes, les plus scolarisés, les plus touchés par la pratique du français, les plus ouverts linguistiquement.

À l'inverse, leur langue n'est pas du tout citée par les autres ethnies comme langue de travail possible. Dans ces conditions, on ne voit pas très bien pourquoi on tenterait une alphabétisation/formation en tupuri dont ne pourrait bénéficier que ce seul groupe ethnique. Son ouverture linguistique et le désir exprimé par un quart de ses membres militent en faveur d'une formation en français dont pourraient bénéficier les membres d'autres groupes ethniques (les « Divers » seraient eux aussi relativement bien couverts par le français). Cette proposition vaut pour la zone de Maga et ne préjuge pas d'actions utilisant la langue tupuri dans son aire d'origine, puisque cette langue est par ailleurs bien décrite.

Le masa et le wina

Quant au groupe masa auquel se joignent les Wina, les instruments linguistiques développés à Yagoua permettent de les former dans leur langue sans gros efforts supplémentaires. Les Wina ne sont en effet que très médiocrement scolarisés, guère plus que les Munjuk, et encore moins couverts par le français que ces derniers. Ils n'excellent guère en fulfulde et témoignent par leur réponse à la question du choix de la langue de travail d'une ouverture linguistique très réduite. Quant aux Masa proprement dits, si leurs performances linguistiques et scolaires sont assez nettement supérieures à

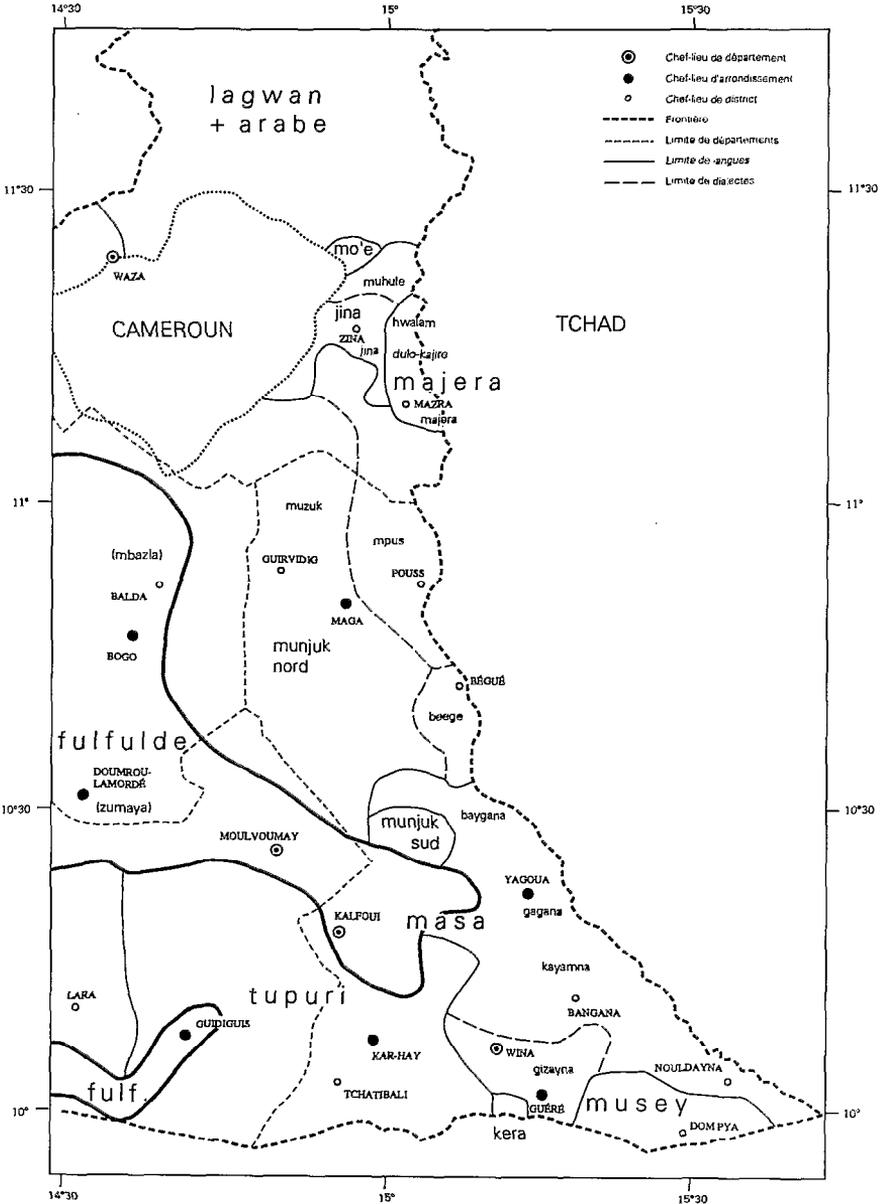


FIG. 4. — Ethnies, langues et dialectes de la zone du projet Semry.

celles des Wina, elles restent insuffisantes pour qu'une couverture en français soit envisageable : 17 % seulement lisent le français et 28 % le parlent au moins un peu.

Dans ces conditions, puisque, répétons-le, les instruments existent, et puisqu'il s'agit de groupes numériquement importants, il nous semble judicieux d'envisager une formation en masa.

Le fulfulde

Il reste les autres groupes, très minoritaires (Arabes, Bornouans, Kotoba) auxquels s'ajoute la catégorie des « Divers », émietée en plus de 10 ethnies différentes.

Pour ces groupes, le fulfulde pourrait assurer une certaine couverture encore qu'il faille en relativiser très sérieusement l'étendue et la qualité :

— si 60 % des Arabes déclarent parler bien ou un peu le fulfulde, ce n'est que 60 % de ces 60 % qui obtiennent une note au moins égale à 7,5 au test de compréhension, soit 36 %. C'est encore plus manifeste pour les Kotoko dont 76 % déclarent parler un peu le fulfulde, mais dont seulement 28,5 % obtiennent une moyenne satisfaisante ;

— seuls le groupe « Divers » et les Kanuri atteignent 65 % d'individus avec une réelle compétence en fulfulde.

Dans ces conditions une formation en fulfulde n'aurait quelque chance de succès que sur les « Divers » et les Kanuri : encore perd-on dans ce cas l'énorme avantage psycholinguistique que représente l'usage d'une langue maternelle. Et les « Divers », très ouverts linguistiquement, par nécessité, peuvent être en partie couverts par le français, voire le masa ou le munjuk.

Il nous paraît donc très hasardeux et fort peu rentable de se lancer dans une opération de formation en fulfulde, compte tenu du faible effectif des populations qui pourraient être efficacement couvertes par cette langue. D'autant que se poserait la question de savoir quel fulfulde utiliser : si le « standard » des Fulbe de Maroua est bien décrit, on ne sait à peu près rien du fulfulde véhiculaire qui a cours à Maga et dans l'Extrême-Nord. De plus, malgré des travaux en cours, les manuels didactiques font encore défaut.

Le fulfulde est certes la langue véhiculaire de la région et tendra sans doute à le devenir de plus en plus. Cela ressort à l'évidence des chiffres des tableaux I et III. Mais il faut rappeler qu'aucun Peul ne pratique la riziculture. Le fulfulde est donc toujours une seconde langue, maîtrisée souvent de façon élémentaire, uniquement à l'oral, comme le montre le test qualificatif. Des études sont en cours actuellement pour décrire les variations du fulfulde en tant que langue supra-ethnique, mais, en l'absence de résultats disponibles,

l'obstacle technique du choix du standard à utiliser paraît difficile à surmonter. À cela viendrait s'ajouter l'inconvénient psycholinguistique de l'enseignement d'une langue seconde. Il reste que, dans un autre contexte que celui de la Semry et de la riziculture, le fulfulde aura sans doute un rôle à jouer dans cette région du Cameroun comme langue d'alphabétisation et de formation, une fois résolus les problèmes techniques évoqués.

L'arabe

Le groupe arabe pose un problème spécifique, à cause de son importance numérique non négligeable et de sa très faible ouverture linguistique :

- 94 % n'ont jamais été à l'école ;
- 3,3 % seulement ont atteint le niveau du CE2 ;
- 2,2 % seulement ont atteint le niveau du CM1 ;
- 36 % seulement atteignent un niveau de compréhension satisfaisant du fulfulde ;
- 86 % citent leur propre langue comme langue de travail souhaitée.

Comme de toute évidence, c'est l'arabe dialectal qui devrait être retenu comme langue de travail sur Semry III (département du Logone-et-Chari), le problème des groupes arabes du périmètre de Maga se trouverait *ipso facto* résolu (ainsi que celui des Kotoko, par la même occasion, dont l'arabe est la langue véhiculaire).

En résumé

Au terme de ce partiel dépouillement, la solution suivante se dessine :

- une seule nouvelle langue à retenir, le *munjuk* (dialecte de Pouss), langue des autochtones ;
- l'extension à Maga de l'utilisation du *masa* pour les groupes masaphones qui y sont installés ;
- l'utilisation du français (un français fondamental, mais les instruments linguistiques sont déjà disponibles) pour les groupes qui ont un bon niveau de scolarisation (Tupuri et Divers).

Un exemple intéressant

L'étude de cas conduite à Maga répondait à une demande précise et urgente par la Semry. Ce nous semble être un exemple intéressant du type de coopération qui peut s'instaurer entre un organisme de développement et des chercheurs. Les choix politiques, qui ne sont

pas du ressort des linguistes, ont été définis par la Semry : former et alphabétiser dans une ou plusieurs langues qui optimisent la communication. Dans ce cadre bien défini les linguistes apportent leur compétence spécifique : à Yagoua, il s'agissait d'instrumentaliser la langue masa ; à Maga, il fallait au préalable opérer le choix du médium à utiliser compte tenu de la complexité de la situation.

Dans les deux cas les chances de succès sont subordonnées à la mise en œuvre par la Semry de moyens suffisants en personnel (équipes d'alphabétisation) et en matériel (éditions de manuels, construction et entretien d'un centre de formation), ainsi que d'un suivi scientifique qui permette les indispensables adaptations et améliorations des matériaux didactiques, et la formation continue des alphabétiseurs. De plus les programmes d'alphabétisation et de formation de la Semry gagneraient à sortir du strict périmètre rizicole pour susciter une synergie des diverses actions de développement menées localement. C'est ainsi qu'à Yagoua nous avons été conduits à participer à la constitution du « Comité de la langue masa » qui réunit toutes les parties intéressées par l'usage écrit de cette langue. Ce n'est qu'un début modeste, mais ce genre d'action qui appelle la participation de l'ensemble de la communauté nous semble tout à fait indispensable pour créer un environnement porteur.

BIBLIOGRAPHIE

Situation des langues tchadiques et des langues camerounaises

- BARRETEAU (D.), 1987. — « Un essai de classification lexicostatistique des langues de la famille tchadique parlées au Cameroun », in *Langues et cultures dans le bassin du lac Tchad*, Paris, Orstom, Colloques et séminaires : 43-77.
- BARRETEAU (D.), BRETON (R.) et DIEU (M.), 1984. — Les langues — BOUTRAIS (J.) (éd.), in *Le Nord du Cameroun : des hommes, une région*, Paris, — Orstom : 159-180 et 528-533, 5 cartes.
- BARRETEAU (D.) et DIEU (M.), à paraître. — « Situation et dynamique des langues » — in SEIGNOBOS (C.) et IYEBI (O.) (éd.), *Atlas de l'Extrême-Nord du Cameroun*, Paris-Yaoundé, Orstom-Mesres, 56 p., 8 cartes.
- BARRETEAU (D.) et JUNGRAITHMAYR (H.), 1989. — *Calculs lexicostatistiques et glottochronologiques sur les langues tchadiques*, séminaire du Réseau Méga-Tchad sur Datation et chronologie dans le bassin du lac Tchad, Bondy, Orstom, 11-12 septembre, 14 p.
- BARRETEAU (D.), NEWMAN (P.) (avec la coll. de), 1978. — « Les langues tchadiques » in *Inventaire des études linguistiques sur les pays d'Afrique noire d'expression française et sur Madagascar*, Paris, Conseil international de la langue française (Cilf) : 291-330.

Documents réalisés dans le cadre des projets de la Semry
Langue masa

- BARRETEAU (D.), DIEU (M.), YAOUSSIA (Ch.) et DAPLA (J.-C.), 1988. — *Lexique du masa des rizières : masa-français, français-masa*, Yagoua-Yaoundé, Société d'expansion et de modernisation de la riziculture de Yagoua - ministère de l'Enseignement supérieur et de la Recherche scientifique (Semry-Mesres), 61 p.
- SERVICE D'ALPHABÉTISATION ET DE FORMATION DES RESPONSABLES DE GROUPEMENTS DE PRODUCTEURS, 1985. — *Abécédaire masa*. Yagoua, Société d'expansion et de modernisation de la riziculture de Yagoua (Semry), doc. 85-342, *multigr.*, 8 p.
- SERVICE STRUCTURATION PAYSANNALE, 1984. — *Mémento du responsable du groupement*, 1^{re} version, Yagoua, Société d'expansion et de modernisation de la riziculture de Yagoua (Semry), doc. 84-286, *multigr.*, 47 p.
- SERVICE STRUCTURATION PAYSANNALE, 1985 a. — *Exemples de documents bilingues ou pur masa en usage à la Semry*, Yagoua, Société d'expansion et de modernisation de la riziculture de Yagoua (Semry), *multigr.*, 30 p.
- SERVICE STRUCTURATION PAYSANNALE, 1985 b. — *Cahier d'écriture*, Yagoua, Société d'expansion et de modernisation de la riziculture de Yagoua (Semry), doc. 85-354, *multigr.*, 25 p.
- SERVICE STRUCTURATION PAYSANNALE, 1985 c. — *Liasse de documents pour l'alphabétisation*, Yagoua, Société d'expansion et de modernisation de la riziculture de Yagoua (Semry), doc. 84-225, *multigr.*, 25 p.
- SERVICE STRUCTURATION PAYSANNALE, 1985 d. — *Aide-mémoire pour le calcul et l'emploi de la machine à calculer*, Yagoua, Société d'expansion et de modernisation de la riziculture de Yagoua (Semry), doc. 85-343, *multigr.*, 106 p.
- SERVICE STRUCTURATION PAYSANNALE, 1985 e. — *Aide-mémoire pour les unités de mesure*, Yagoua, Société d'expansion et de modernisation de la riziculture de Yagoua (Semry), doc. 85-344, *multigr.*, 110 p.
- SERVICE STRUCTURATION PAYSANNALE, 1986. — *Contes de la tradition massa — Junna vi sumu masana*, Yagoua, Société d'expansion et de modernisation de la riziculture de Yagoua (Semry), doc. 36-462, *multigr.*, 111 p.
- YAOUSSIA (Ch.) et DAPLA (J.-C.), BARRETEAU (D.) et DIEU (M.) (avec la coll. de), *sous presse*. — *Syllabaire massa*, Yagoua, Société d'expansion et de modernisation de la riziculture de Yagoua (Semry), 70 p.

Langue munjuk

- Deux livrets de lecture, des manuels de calcul et d'arithmétique ainsi qu'un lexique ont été préparés dans le dialecte munjuk de Pouss.

ANNEXE

QUESTIONNAIRE D'ENQUETE SOCIOLINGUISTIQUE

Institut des Sciences Humaines - MEERES

Enquêteur : _____ Date : ____ / ____ / ____

NOM : _____

Date de naissance : 19 ____ / ____ ou âge ____ / ____

Lieu de naissance : _____ / ____

Lieu de résidence actuelle : _____ / ____

Ethnie : _____ / ____

Situation familiale : Femme(s) ____ Enfant(s) ____ / ____

Habitation : Propriétaire oui / non / ____

Réside avec femme(s) ____ enfant(s) ____ autre(s) ____ / ____

Religion : Musulman / Catholique / Protestant / Animiste / Néant / ____

Dernière classe fréquentée : 0 SIL CP CE1 CE2 CM1 CM2 + / ____

Année 19 ____ / ____

	LANGUES PARLÉES ordre décroissant de connaissance	parle bien sait lire	parle bien, ne sait pas lire	parle un peu seulement	
1	_____				/ ____
2	_____				/ ____
3	_____				/ ____
4	_____				/ ____
5	_____				/ ____

Langues parlées par l'épouse : 1 _____ / ____
2 _____ / ____
3 _____ / ____
4 _____ / ____

Quelle(s) langue(s) souhaiteriez-vous voir adoptée(s) par la SEMRY comme langue(s) de travail ?
1 _____ / ____
2 _____ / ____
3 _____ / ____

Les unités collectives dans les enquêtes statistiques africaines :

pour la traduction
et pour l'utilisation du concept de ménage agricole

Jacques VAUGELADE*

POSITION DU PROBLÈME

Les unités collectives utilisées habituellement dans les pays développés, notamment le concept de ménage, doivent être revues en fonction des réalités africaines. Ceci avait déjà été souligné lors du premier congrès africain de la population à Accra en 1971. Au deuxième congrès africain de la population à Dakar en 1988, la situation a peu évolué.

Bien que l'analyse des ménages, de leur taille, de leur structure intéresse à la fois le sociologue, l'économiste et le démographe, les statistiques de ménages sont les « parents pauvres » des recensements en Afrique (LOCOH, 1988).

La définition « moyenne » retenue pour le ménage est :

« le petit groupe de personnes apparentées ou non qui reconnaissent l'autorité d'une seule et même personne (le chef de ménage), vivent dans un même logement, prennent souvent leurs repas en commun et subviennent en commun aux dépenses courantes » (SALA-DIAKANDA, 1988).

Trois critères émergent donc : le critère familial, le critère résidentiel, le critère économique.

Une unité collective résidentielle est habituellement utilisée, elle est couramment appelée « concession » ou « carré », même si ces termes sont impropres, car la concession n'est pas concédée et le carré peut

* *Démographe Orstom, 213, rue La Fayette, 75480 Paris cedex 10.*

avoir une autre forme. Cette unité résidentielle de personnes qui reconnaissent l'autorité d'un chef est cependant, le plus souvent, sans ambiguïté d'observation.

Cette unité est usuellement divisée en « ménages », dont la définition reste imprécise. Aussi, sur le terrain, il est parfois difficile, pour les enquêteurs, de distinguer dans un habitat de « concession » les différents ménages et de rattacher, sans ambiguïtés, un individu à un des ménages identifiés (ЛОСОН, 1988).

Pour caractériser les ménages, deux approches sont possibles, la division en ménages économiques, ou la division en ménages biologiques. Il faut noter que les termes « ménage » et « famille », sans qualificatifs pour en préciser le contenu, devraient être évités car ils sont imprécis.

La division en ménages biologiques s'appuie sur les relations de filiation et fait largement double emploi avec l'étude du système matrimonial (mono- et polygamique) et avec l'étude de la descendance des femmes. Son intérêt est donc limité.

L'UNITÉ ÉCONOMIQUE

GASTELLU (1979) distingue trois approches pour caractériser l'unité économique :

- l'approche par la production ;
- l'approche par la consommation ;
- l'approche par l'accumulation.

Il montre que ces trois approches ne sont pas toujours équivalentes ; par exemple, l'accumulation peut se réaliser en dehors de l'unité de production-consommation ou l'unité de consommation peut contenir plusieurs unités de production.

L'unité de production est elle-même définie selon une triple approche, par les centres de décision, par les termes vernaculaires et par la composition des équipes de travail.

L'unité de consommation est définie à partir des personnes qui sont nourries sur le produit de la communauté de production, en évitant les pièges de la définition par la commensalité (trop large) ou par le foyer (trop restreint).

L'accumulation est plus délicate à appréhender car c'est une opération moins fréquente que la production ou la consommation. Cinq critères peuvent donc être retenus :

- unité de résidence ;
- unité familiale ;
- unité de production ;

- unité de consommation ;
- existence d'un terme dans la langue locale.

L'application de ces divers critères permet de définir une unité non ambiguë dans la langue des enquêtés pour nombre de sociétés. Nous donnerons à cette unité le nom de «ménage agricole» ou d'«exploitation agricole» car c'est souvent une unité de production, même si ce n'est pas toujours une unité d'accumulation.

En zone urbaine, ce concept ne peut être utilisé et doit être remplacé par une unité pertinente pour le milieu urbain, ce qui est moins délicat car les normes du mode de vie urbain s'imposent à tous quelles que soient les structures sociales du milieu rural d'origine. À l'intérieur des parcelles qui sont l'unité de résidence urbaine, on peut distinguer des unités familiales autonomes. La difficulté principale provient des ménages polygames qui sont répartis sur plusieurs parcelles ; ils peuvent être considérés soit comme des unités autonomes, soit, ce qui serait plus cohérent, comme une seule unité spatialement éclatée. La première solution est la plus souvent retenue par commodité d'observation.

LE MÉNAGE AGRICOLE DANS QUELQUES SOCIÉTÉS

En prenant des exemples dans la littérature, nous allons montrer comment le concept de ménage agricole peut s'appliquer dans différentes sociétés. L'existence d'un terme dans la langue locale est essentiel pour que le concept puisse être transmis aux enquêteurs sans ambiguïté. Ensuite, selon la situation, quand les différents critères ne sont pas équivalents, il faut en privilégier certains au détriment des autres. Selon ce qu'on souhaite étudier, on peut choisir de privilégier l'un ou l'autre des critères.

GASTELLU (1974) distingue pour les Serer, au Sénégal, l'unité d'habitation (*mbind*), enclos familial ou concession, et la cellule autonome de production et de consommation (*ngak*) ; ce terme désigne la communauté de personnes qui mangent ensemble, c'est-à-dire pour la nourriture desquels le mil a été puisé dans un même grenier. C'est le niveau le plus pertinent d'organisation économique. Dans presque la moitié des cas, il y a coïncidence entre l'unité d'habitation et l'unité de production-consommation, mais pour l'autre moitié, on aboutit à 2,5 unités de production-consommation par unité d'habitat.

WEIGEL (1982) considère chez les Soninké du Sénégal l'unité de résidence (*ka*, taille moyenne : 16 personnes) et l'unité de production qui se caractérise par la mise en valeur d'un grand champ (*te khore*). L'unité de production peut regrouper plusieurs unités de

TABLEAU 1

Pays	Ethnie	Unité de résidence terme	taille	Unité économique terme	taille	Source
Sénégal	Serer	mbind		ngak		Castellu Dubois Weigel
	Wolof Soninké	ka	16	ndieul te-khore	17	
Côte- d'Ivoire	Akyé	sawoa	28	gbin	27	Affou
	Senoufo	inexistante		segnon	8	Le Roy
	Krou	tua	23	bli	6	Schwartz
d'Ivoire	Bakwé	bete	54	N.P.	5	Schwartz
	Agni	awlo		fiediŋwé		Castellu
Burkina	Bwa	N.P.		N.P.	6	Capron
	Mossi	Zaka	9	pu-kasinga	8	Boutillier

résidence mais ceci est suffisamment rare (3 fois sur 41 *ka* étudiés) pour que WEIGEL considère que, de fait, il y a superposition quasi parfaite du groupe de résidence et du groupe de production-consommation.

LEROY (1973 et 1985) étudie l'unité de production sénoufo (*segnon*) qui est l'ensemble de ceux qui travaillent sur le même grand champ (*sekpoho*) et montre que c'est une unité de consommation, le chef de l'unité de production étant le principal fournisseur de l'ensemble des aliments consommés. Mais il n'existe pas d'unité de résidence, tout au plus constate-t-on que les cases d'une même unité de production sont dans le même secteur du village.

En Côte-d'Ivoire, pour les Krou (SCHWARTZ, 1989), le seul niveau d'analyse significatif est le segment de lignage (*tua*, taille moyenne : 23 personnes) qui constitue un quartier individualisé dans un village. Au niveau de la production, il y a une structuration en unités de production élémentaires (7 unités pour un lignage de 40 personnes, par exemple) mais au niveau de la consommation, une répartition égalitaire est assurée à l'échelle du lignage à travers l'obligation impérieuse de commensalité.

Il en est de même pour les Bakwé, le segment de lignage (*bete*) est une unité de résidence et de consommation (SCHWARTZ, 1989). Même si la production est le fait d'unités élémentaires, la consommation demeure le fait du segment de patrilignage localisé dans un village (12 unités élémentaires pour un patrilignage de 54 personnes).

AFFOU (1979), chez les Akyé de Côte-d'Ivoire, distingue le chef d'exploitation et sa famille des salariés qui vivent et mangent dans l'exploitation mais ne font pas partie de l'unité familiale. Pour 46 exploitations étudiées, seulement deux sont regroupées dans la même cour rectangulaire qui est l'unité de résidence fermée par des murs. L'exploitation, au sens spatial, est désignée par *gbin* : les 46 exploitations comprennent 1 257 personnes et 1 235 manœuvres

(avec leur famille éventuelle), soit en moyenne 27 personnes plus 27 manœuvres.

Pour les Bwa du Burkina et du Mali, l'unité économique ancienne (*zu*), de 24 personnes en moyenne, a éclaté au début du siècle en unités d'exploitation de 6 personnes en moyenne (CAPRON, 1973).

Pour les Mossi du Burkina, l'unité résidentielle est la concession (*zaka*, taille moyenne : 8,9 personnes), ensemble de cases reliées entre elles par un mur d'enceinte. L'unité de résidence ne correspond pas toujours à une unité de production. C'est l'habitude pour un groupe d'hommes et de femmes de travailler et de consommer ensemble la culture d'un grand champ de mil-sorgho (*pu-kasinga*) qui est le critère de l'existence d'une exploitation (taille moyenne : 7,6 personnes) (BOUTILLIER *et al.*, 1977). 88 % des *zaka* ont une seule exploitation, la taille des exploitations est statistiquement moins dispersée que celle des *zaka*. Il semble qu'il existe une dimension optimale de l'exploitation, qui correspond à un certain niveau des techniques agricoles et à des normes de travail et de consommation.

CONCLUSION

On constate, au niveau des études monographiques d'ethnie, une convergence dans les approches par la définition d'une unité de production-consommation que nous pouvons appeler exploitation agricole ou ménage agricole, qui possède des caractères économiques, résidentiels et familiaux.

Si on cherche les termes qui désignent les groupes de résidence, de production et de consommation, une analyse sémantique permettra d'identifier une unité pertinente par le terme propre à chaque ethnie.

Cette approche peut paraître hétérogène et gênante quand on veut effectuer des comparaisons à l'échelle nationale ou internationale. C'est en pratique un faux problème, car toute unité collective dépend des structures sociales propres à chaque ethnie. L'avantage d'utiliser une unité clairement définie est d'enlever l'incertitude quand à ce qui est observé et mesuré, l'unité économique étant de surcroît, en tant que centre de décision, l'unité pertinente pour tout ce qui concerne le développement agricole.

BIBLIOGRAPHIE

- AFFOU (Y. S.), 1979. — *Le grand planteur villageois dans le procès de valorisation du capital social*, Abidjan, Orstom, *multigr.*, 371 p.
- ANCEY (G.), 1983. — *Monnaie et structure d'exploitation en pays Mossi*, Initiations et documents techniques, n° 57, Paris, Orstom, 240 p.
- BOUTILLIER (J. L.), QUESNEL (A.) et VAUGELADE (J.), 1977. — in « Systèmes socio-économiques mossi et migrations ». *Cah. Orstom, sér. Sci. hum.*, vol. XIX, n° 4 : 361-381.
- CAPRON (J.), 1973. — *Communautés villageoises Bwa, Mali, Haute-Volta*, Paris, Institut d'Ethnologie, 379 p.
- COUTY (Ph.), 1979. — *Des éléments aux systèmes : Réflexions sur les procédés de généralisation dans les enquêtes de niveau de vie en Afrique*, Paris, Insec-Coopération, Groupe de recherche pour l'amélioration des méthodes d'investigation en milieu rural africain (Amira), note n° 28.
- DUBOIS (J.-P.), 1971. — *L'émigration des Serer vers la zone arachidière orientale : Contribution à l'étude de la colonisation agricole des Terres-Neuves au Sénégal*, Dakar, Orstom, *multigr.*, 204 p.
- GASTELLU (J.-M.), 1974. — *L'organisation du travail agricole en milieu Sérér Ol.*, Travaux et documents, Abidjan, Orstom, n° 34 : 11-104.
- GASTELLU (J.-M.), 1979. — « ... Mais, où sont donc ces unités économiques que nos amis cherchent tant en Afrique » in *Évaluation du développement rural, méthodes d'investigation*, colloque Groupe de recherche pour l'amélioration des méthodes d'investigation en milieu rural africain (Amira) — Afird, 10-12 janvier 1979 : 1-4.
- GASTELLU (J.-M.), 1987. — *Les unités d'observation*, Institut national de la statistique et des études économiques (Insee) — Coopération, Groupe de recherche pour l'amélioration des méthodes d'investigation en milieu rural africain (Amira), note n° 49.
- LEROY (X.), 1973. — *L'introduction des cultures de rapport dans l'agriculture vivrière Sénoufo : le cas de Karahjo*, Travaux et documents, n° 156, Paris, Orstom, 208 p. + 90 p.
- LEROY (X.), 1985. — « Segmentation des unités de production dans un village Sénoufo du Nord de la Côte-d'Ivoire » in *Approche anthropologique et recherche économique à l'Orstom* : 87-104.
- LOCOH (T.), 1988. — « L'analyse comparative de la taille et de la structure des ménages » in *Congrès africain de la population*, Dakar : 5-2.17-41.
- SALA-DIAKANDA (M.), 1988. — « Problèmes conceptuels et pratiques liés aux informations disponibles sur la structure des ménages en Afrique ainsi qu'à son analyse » in *Congrès africain de la population*, Dakar : 5.2.1-16.
- SCHWARTZ (A.), 1989. — *Du Sassandra au Cavally : Une anthropologie du sous-peuplement. L'opération San Pédro et le développement du Sud-Ouest ivoirien*, thèse de doctorat d'État, 2 t., 737 p.
- WEIGEL (J.-Y.), 1982. — *Migration et production domestique des Soninké du Sénégal*, Travaux et Documents, n° 146, Paris, Orstom, 133 p.

Autrement dit

Remarques sur la recherche en milieu multilingue

Philippe COUTY *

« Confondons leur langage pour qu'ils ne s'entendent plus les uns les autres. »

Genèse, chap. XI, verset 7

Le multilinguisme n'est pas une situation rare ou inédite. À la veille de 1870, nous dit WEBER (1983), un bon tiers des français ignorait le français et se trouvait donc exclu des mouvements qui traversaient la communauté nationale utilisant la langue de Paris. On sait que la scolarisation obligatoire, le service militaire et les chemins de fer ont peu à peu modifié cette situation à partir des années 1880, et l'on peut imaginer que des processus analogues entraînent, dans une Afrique de plus en plus urbanisée, des unifications linguistiques irréversibles. On peut même repérer des différences probables avec ce qui s'est passé en France. Celle-ci par exemple : l'accession du français à la prééminence a signifié non seulement l'effacement du basque, du breton, du flamand, de l'occitan, mais aussi l'élimination du latin comme langue de culture et comme langue religieuse (1). En Afrique, il se pourrait que les progrès du wolof ou du hausa comme langues nationales aillent de pair avec un apprentissage croissant de l'arabe, pour des raisons religieuses et politiques. Ce phénomène mériterait de retenir davantage l'attention des africanistes.

Admettons que le développement coïncide souvent avec une certaine uniformisation linguistique. Cet aspect des choses, à bien y

- (1) Jusqu'à l'entre-deux-guerres, on apprenait en classe d'humanités (devenue depuis classe de seconde) à composer des vers latins. Jusqu'aux années cinquante, les candidats à la licence en droit devaient savoir le latin pour suivre les travaux pratiques exigés par le programme de droit romain en 1^{re} et 2^e année. Jusqu'au Concile de Vatican II, le scrupuleux bilinguisme latin-français des missels catholiques leur faisait peser double poids dans la main des fidèles.

* *Économiste Orstom*, — 213, rue La Fayette, 75480 Paris cedex 10.

réfléchir, semble secondaire. L'important, c'est la prise de conscience croissante, par la société tout entière, des faits d'organisation et des changements qui l'affectent. Bien plus qu'à l'augmentation de certaines grandeurs économiques, toujours fondée sur l'arbitraire des conventions comptables et sur le refus de prendre en compte certains coûts, le développement se ramène *d'abord* à la construction et à l'avènement du social réfléchi. Par conséquent la recherche, notamment la recherche en sciences sociales, joue un rôle clé dans tout processus de développement, même si ce rôle n'est pas directement instrumental. Dès lors la question intéressante est celle-ci : comment fonctionne la recherche en situation multilinguistique ?

Depuis longtemps, les ethnologues ne se privent pas de faire de sérieuses réserves sur la validité des enquêtes effectuées par des spécialistes de sciences sociales qui ne connaissent pas la langue des groupes qu'ils étudient. Ces doutes n'ont jamais empêché, en Afrique, les démographes d'étudier les migrations, les économistes d'analyser les circuits commerciaux ou les systèmes de production agricole, les géographes de cartographier les structures agraires, les sociologues de scruter le passage de la tradition à la modernité, tout cela en recourant à ce que Molière appelait un truchement (2). Assez vite cependant, on en vient à mesurer les dangers et surtout les limites de cette façon de procéder, qui semble d'ailleurs beaucoup moins répandue en Amérique latine ou en Indonésie qu'en Afrique. Dans la suite de cette note, je voudrais rendre compte, très brièvement, de deux expériences qui résument peut-être deux manières d'aborder le problème.

APOSTROPHER L'INCONSISTANT

Il est fortement recommandé de s'armer de questions précises avant de commencer une enquête. Pourtant tout questionnaire équivaut à un appareil d'observation et tout appareil d'observation, remarque BACHELARD, est déjà une théorie. Muni de cette esquisse de théorie, qu'on va meubler de données, on risque de pousser certains interlocuteurs à dire ce qu'on veut qu'ils disent.

Dans le Bassin tchadien des années soixante, je ne doutais pas de retrouver sur les marchés les entités économiques appelées offre et demande. Hypothèse faible, si l'on veut, en ce sens qu'elle ne pou-

(2) « Où est le truchement, pour lui dire qui vous êtes et lui faire entendre ce que vous dites ? Vous verrez qu'il vous répondra ; et il parle turc à merveille. » (Le Bourgeois gentilhomme, acte V, sc. 4).

vaît guère manquer d'être vérifiée, mais hypothèse forte parce qu'il suffisait de quelques questions simples, inlassablement répétées, pour donner corps et substance au modèle qui l'inspirait. Ce tas de poisson, a-t-il été acheté? En cas d'achat, quel a été le prix payé? À quel prix le lot est-il mis en vente? D'où vient cette commerçante? Qu'a-t-elle dû payer au transporteur pour venir jusqu'ici? Etc.

Dix ou quinze cases dans un questionnaire, pas davantage. Certaines de ces cases correspondaient à des observables, on pouvait les remplir sans rien demander : homme/femme, salanga/tilapia/silure ... Je posais le reste des questions en français, l'interprète traduisait en foulfoulé. Il écoutait la réponse qu'il traduisait en français. Deux ou trois mots à inscrire dans la case adéquate, et le tour était joué. Bref, un modèle à toute épreuve, fondant la tentative exogène de construire une image statistique recevable.

Dans ce genre de situation, les voies sont si bien balisées que le problème de la traduction demeure mineur. On peut distendre la chaîne de communication sans risque grave, et au lieu d'un interprète, en atteler deux en tandem à la carriole de l'enquête. Dans les monts Mandara, il nous arrivait de rencontrer des colporteurs amateurs ou surtout des acheteurs ignorant le foulfoulé. Enrôlé sur place, un interprète de secours traduisait du matakam ou du mofou en foulfoulé, après quoi l'interprète en titre traduisait du foulfoulé en français. Et inversement. Même comédie au Kanem, avec des navigateurs boudouma ou des chameliers kanembou ignorant (?) l'arabe tchadien. Il faut alors des questions simples, très simples. Le chercheur joue le rôle du peintre réaliste décrit par NIETZSCHE :

Infinie est la moindre parcelle du monde.
Il n'en peint finalement que ce qui lui plaît.
Et qu'est-ce qui lui plaît? Ce qu'il sait peindre ...
(NIETZSCHE, 1973 : 64)

Rôle rassurant, n'était l'inquiétude qu'on sent grandir en soi devant la facilité avec laquelle les choses s'enchaînent. Vérification du schéma de départ, mise en ordre des symboles, prospérité du modèle qui digère sans peine les données, tout cela crée un malaise grandissant :

We are surprised
at the ease and speed of our deed.
(AUDEN, 1955)

Que faire d'autre, pourtant? Les exemples encourageants ne manquent pas. D'illustres prédécesseurs, tel GOETHE mis en scène par Thomas MANN (1989 : chap. VII), n'ont pas hésité à « apostropher l'inconsistant » et à « lui dire à quelle classe et catégorie il

appartient». Dès lors, et s'il ne s'agit que de « nommer les choses par leur nom et de les faire entrer dans un système », la traduction ne représente qu'un pas de plus, et de peu d'importance, dans la prise de pouvoir et dans la conquête du monde. Les difficultés qu'elle pourrait soulever seront unilatéralement résolues, comme le reste. Nommer, c'est dominer ; traduire, c'est dominer un peu plus. Seulement lorsqu'on aura fait deux ou trois enquêtes de ce genre, on n'aura plus très envie de recommencer.

ÉCOUTER

Le mouvement de la recherche, s'il y a mouvement, consiste peut-être à juger un jour pour ce qu'elles valent, c'est-à-dire peu de chose, les statistiques écrites qu'on s'évertue à construire en posant aux gens des questions simples facilement traduisibles. Ce jugement porté, on entre dans l'inconnu. Le chercheur commence à rôder autour de groupes d'interconnaissance dans lesquels il voudrait bien entrer. Il prête l'oreille à des bruits qui, si tout va bien, lui permettront peut-être un jour d'appréhender, très partiellement, ces « statistiques mentales » dont MAGET (1989 : 84) nous dit qu'elles dépassent de loin en précision les statistiques écrites.

Nous soulevons alors le manteau d'énoncés, à la fois opaque et révélateur, qui enveloppe un univers *autre*. Rien n'est présumé quant à la possibilité de *traduire* ces énoncés. Il s'agit seulement d'enregistrer, de préférence par des moyens garantissant l'objectivité de la collecte (3), et ensuite de rassembler, de collationner, de décrypter, autrement dit d'acquérir « le langage et le maniement des catégories d'usage local » (MAGET, 1989 : 83). Mon expérience en ce domaine est sénégalaise et concerne l'étude approfondie, vers 1968, de villages mourides entre Diourbel et Touba. Situations typiques : l'assistance à une séance de la coopérative, les entretiens libres avec des marabouts, la collecte d'histoires de vies (COUTY, 1968). De retour à Dakar, les cassettes étaient écoutées, patiemment transcrites, analysées enfin mot à mot par le chercheur et l'enquêteur travaillant côte à côte. Devant eux, sur la table, le *Dictionnaire volof-français* de Monseigneur KOBES et de ABIVEN, de la Congrégation du Saint-Esprit, nouvelle édition de 1923, avec l'imprimatur du vicaire apostolique de Sénégalie... (4). Travail d'amateur ?

- (3) C'est le moment de rappeler que la procédure de recherche fondée sur l'enregistrement de textes au magnétophone a été propagée par G. ALTHABE à Madagascar pendant les années soixante, et adoptée alors par plusieurs chercheurs de l'Orstom.
- (4) Le wolof n'était pas enseigné alors à l'École des langues orientales (aujourd'hui Inalco) et le Clad (Centre de linguistique appliquée de l'université de Dakar) commençait seulement ses inventaires. Le *Manuel français-ouolof* de ANGRAND (s.d.), pourtant préfacé par Th. MONOD, n'offrait qu'un secours tout à fait insuffisant.

Certes, mais qui n'avait jamais été entrepris et qui présentait au moins l'avantage de faire rencontrer à chaque pas des termes *sui generis* dont on pouvait ensuite faire l'exégèse avec des informateurs choisis. *Dyebalu*, par exemple, que KOBES et ABRVEN rendent par : se livrer, se rendre, s'offrir, se dévouer... Acte d'allégeance à un marabout, manifestation volontaire de dépendance, mais aussi choix libre et révoquant par le disciple d'un intermédiaire capable de transmettre un peu de la *barke* qu'il détient, le *dyebalu* apparaît comme une notion clé dans l'univers mouride. La *barke* aussi : bénédiction, grâce, charisme ; elle trouve en dernière analyse son origine et sa source chez le fondateur de la confrérie, Sérigne BAMBA, qui la fait partager aux membres de sa parenté, à ses disciples, plus lointainement à tous ceux qui vivent au voisinage de la mosquée de Touba. De vocable en vocable, un paysage se dévoile, et nous y entrons. Rien de prévisible dans cette quête qui engrangera aussi bien le spectacle d'un marabout barbouillant de salive bénédictionnelle le front d'un disciple agenouillé que la lecture, dans une gare routière, de l'action de grâces peinte sur un camion : *Diara dief, Sérigne Bamba!*

TRADUCTION OU EFFORT CRITIQUE?

Le passage d'un questionnaire violentant l'enquêté par interprète interposé comble dans une certaine mesure l'attente du chercheur néophyte, alors que la patiente pénétration dans les dédales d'une culture a des aspects plus austères. LEIRIS, sur ce point, cède à l'ironie pour se donner du courage :

11 août 1931. Le travail sur la circoncision et les sociétés d'enfants a atteint un tel degré d'acharnement et une hauteur si grande de technicité qu'hier je me suis surpris à écrire sans rire la phrase suivante : la *soumkourou* paye des kolas au *sema* pour aller voir son *kamale* au *biro*. (LEIRIS, 1951 : 69).

Ces termes vernaculaires font leur effet, mais la situation décrite n'est pas fondamentalement différente de celle que connaissait un étudiant en droit de 1950 aux prises avec la *nuncupatio*, le *mancipium* ou la *capitis deminutio*. On comprend vite, en tout cas, qu'en cette affaire la traduction est hors de propos, qu'il faut se saisir de ces mots tels qu'ils sont, en tant que portes d'entrée dans un système de comportements organisés et appris. Mais voir les choses telles qu'elles sont, en soi, n'est-ce pas très précisément le but de

tout effort critique (5)? Le chercheur se fera donc critique, plutôt que traducteur, et plus tard il s'emploiera à dissuader les traducteurs trop pressés. Une bonne partie du travail exécuté pendant ces quinze dernières années à l'Insee-Coopération par le groupe Amira a justement consisté à pulvériser obstinément l'illusion de la traduction terme à terme. Donnons seulement deux exemples, tirés de deux notes Amira, l'une récente, l'autre plus ancienne :

Dans certaines sociétés, par exemple bambara et senoufo, la cohésion et le contrôle foncier vont jusqu'à maintenir au niveau lignager (paternel chez les Bambara : le *fa-so*, maternel chez les Senoufo : le *narigba*) l'existence de grands champs sur lesquels devront œuvrer un ou deux jours par semaine les chefs d'exploitation concernés. Or ces grands champs lignagers reçoivent en pratique la même dénomination que les grands champs d'exploitation (*foro-ba* chez les Bambara, *segbo* chez les Senoufo), ce qui témoigne d'une élasticité sémantique extrême propre à sauvegarder les normes sociales sous les apparences d'un vocabulaire inchangé (ANCEY, 1975 : 28).

« Bien souvent, il n'y a pas, dans la langue des personnes interrogées, un concept vernaculaire équivalent au terme "famille". Demander simplement "Quelle est votre famille?" risque alors de donner lieu à toute une série de réinterprétations de la part et de l'interprète et de l'enquêteur. Par exemple, si l'on traduit le terme "famille" par *kanda* en kikongo, langue véhiculaire du Sud Congo, et que l'on demande à une personne quelle est son *kanda*, elle répondra en donnant un nom propre qui est le nom du clan matrilineaire dont elle fait partie, ce que désigne le terme *kanda*. Si on lui demande quelles sont les personnes appartenant à son *kanda*, elle répondra, en toute logique : l'ensemble des descendants en ligne utérine de tel ancêtre. Mais en même temps, il n'existe guère d'autre terme que celui de *kanda* pour exprimer les termes "famille" et "ménage". Des difficultés insurmontables de traduction rendent donc peu adapté l'emploi du terme "famille" dans un questionnaire. (GRUENAI, LACOMBE, BOUNGOU et GUILLAUME, 1985 : 16).

Ai-je réussi à suggérer que ces deux situations linguistiques correspondent à deux attitudes scientifiques, à deux moments de la recherche? Dans un premier temps, dont on peut fort bien ne jamais sortir, la traduction se fait presque sans y penser. L'investigation est alors animée par une sorte de hâte d'en finir qui conduit à vérifier sans trop de peine des schémas plausibles. Pour sortir de ce cercle vicieux, pas d'autre moyen que de passer à la contemplation des signes qui nous viennent de cultures énigmatiques. Dire ce que nous voyons et ce que nous pensons de ces signes, voilà finalement la bonne direction. Ce chemin nous écartera, au moins en

(5) « *A critical effort : the endeavour ... to see the object as in itself it really is* » (ARNOLD, 1950 : 1).

apparence, de l'intervention et de l'action mais quand on voit le résultat auquel ont conduit trente années d'agitation depuis les Indépendances africaines, n'est-on pas en droit de penser qu'un peu plus d'effort critique eût été opportun ?

BIBLIOGRAPHIE

- ANCEY (G.), 1975 (réédition de septembre 1979). — *Niveaux de décision et fonctions objectif en milieu rural africain*, Paris, Institut national de la statistique et des études économiques (Insee) — Coopération, note Groupe de recherche pour l'amélioration des méthodes d'investigation en milieu rural africain (Amira), n° 3, *multigr.*, 33 p.
- ANGRAND (A. P.), s.d. — *Manuel Français-Ouolof*, Dakar, La Maison du Livre, 109 p.
- ARNOLD (M.), 1950. — *Essays Literary and Critical*, Londres, Dent & Sons Ltd., Everyman's library, 380 p.
- AUDEN (W. H.), 1955. — *Nones in The pocket Book of Modern Verse*, Williams (O.) éd., New York, Pocket Books Inc., Cardinal Edition, 638 p.
- GRUENAI (M. E.), LACOMBE (B.), BOUNGOU (G.) et GUILLAUME (A.), 1985. — *Une enquête à l'orée de la pluridisciplinarité*, Paris, Institut national de la statistique et des études économiques (Insee) — Coopération, brochure Groupe de recherche pour l'amélioration des méthodes d'investigation en milieu rural africain (Amira), n° 46, *multigr.*, 88 p.
- COUTY (Ph.), 1968. — *Entretiens avec des marabouts et des paysans du Baol*, Dakar, Orstom, *multigr.*, 76 p.
- KOBES (A.) et ABIVEN (O.), 1923. — *Dictionnaire Volof-Français*, Dakar, Mission catholique, 383 p.
- LEIRIS (M.), 1951. — *L'Afrique fantôme*, Paris, Gallimard, 533 p.
- MAGET (M.), 1955. — « Remarques sur le village comme cadre de recherches anthropologiques », in *Bulletin de psychologie*, VIII, numéro spécial 7-8 : 375-382.
- MAGET (M.), 1989. — « Remarques sur le village comme cadre de recherches anthropologiques », in *Cahiers d'Économie et de Sociologie Rurales*, Institut national de recherche agronomique (Inra), n° 11 : 79-91.
- MANN (Th.), 1989. — *Lotte à Weimar*, Paris, Gallimard, 386 p. (coll. L'Imaginaire).
- NIETZSCHE (F.), 1973. — *Le Gai Savoir*, Paris, Union générale d'éditions (UGE), 440 p. (coll. 10/18).
- WEBER (E.), 1983. — *La fin des terroirs : La modernisation de la France rurale 1870-1914*, Paris, Fayard, 844 p.

Parle-moi d'argent

ou Le théâtre *Koteba* au service de la *Bank of Africa-Mali*

Éveline BAUMAN * et Abdoulaye DIA **

Les banques telles qu'elles existent au Mali et dans d'autres pays au sud du Sahara sont des entreprises transférées qui correspondent à un mode culturel étranger aux sociétés autochtones. Dans ce transfert, un rôle pivot incombe à la langue française : elle est le support exclusif de la communication écrite et donne lieu à de multiples emprunts qui enrichissent les langues locales. Or, le taux de scolarisation étant, avec 25 % (1), l'un des plus faibles du continent, le français n'est compris que par une petite proportion de la population. Par conséquent, les innovations ne peuvent imprégner le tissu social que si elles sont reprises et véhiculées par les langues locales. On peut illustrer cela à l'aide d'un spot publicitaire en bamanan pour une banque privée, la *Bank of Africa-Mali*.

UNE ÉCONOMIE MAUSSADÉ ET DES BANQUES DISCRÉDITÉES

Des tendances peu encourageantes caractérisent l'économie malienne des années consécutives à la sécheresse de 1974 : un PIB inférieur à 250 dollars par habitant, avec un taux de croissance à peine supérieur à celui de la population, des productions primaires stagnantes et une industrie qui dépend largement de l'agriculture. À cela s'ajoutent des structures financières en déséquilibre chronique et un recours massif au financement extérieur : autant d'indices susceptibles d'hypothéquer l'avenir.

- (1) Malgré les efforts de la DNAFLA (Direction nationale de l'alphabétisation fonctionnelle et de linguistique appliquée), la scolarisation se fait presque exclusivement en français. Précisons aussi qu'en novembre 1990 les autorités ont pris la décision d'alphabétiser un million de Maliens par an.

* Économiste Orstom, 213, rue La Fayette, 75480 Paris Cedex 10.

** *Bank of Africa Mali, Bamako, Mali.*

Le système bancaire lui-même ne se porte guère mieux. Au début des années quatre-vingt, trois banques se partagent un marché où la monnaie scripturale dépasse tout juste la moitié de la masse monétaire. La BDM (Banque de développement du Mali) souffre d'une grande compromission avec l'État qui n'hésite pas à faire de cette banque de développement — la seule du pays — un instrument de clientélisme et à l'utiliser sans discernement pour renflouer des entreprises publiques moribondes et pour financer des opérations de développement vouées à l'échec. Les banques commerciales, émanations de la situation coloniale, se consacrent essentiellement à des financements à court terme sollicités par une clientèle de commerçants. L'épargnant moyen se trouve forcément rejeté, et son épargne reste en dehors des circuits financiers formels pour se tourner vers des circuits informels.

Comme dans d'autres pays africains, le système financier du Mali souffre indubitablement d'une crise de confiance.

UN DÉFI À RELEVER : CRÉER UNE BANQUE PRIVÉE

Or, les lacunes du secteur ouvrent en même temps un champ à des initiatives novatrices. C'est dans ce sens qu'il faut interpréter la création, fin 1982, d'une banque commerciale, la Bank of Africa-Mali, qui s'oppose à plus d'un titre aux banques du même type (2). Hormis une infime participation d'établissements financiers étrangers, son capital est d'origine privée et africaine. La majorité des actionnaires sont Maliens et se recrutent essentiellement au sein d'un milieu commercial traditionnel réputé pour son dynamisme ; mais la faible valeur des actions, fixée à 5 500 FCFA, attire également des agents économiques aux revenus plus modestes. Les clients (environ 14 000 à l'heure actuelle) se retrouvent non seulement parmi les commerçants, les industriels, les organismes internationaux et les filiales de sociétés étrangères, mais aussi et surtout parmi les particuliers. Ceci étant, ces derniers ne contribuent que dans une mesure relativement limitée au chiffre d'affaires.

Dès le lendemain de la création, la clientèle s'élargit vers des secteurs autres que le secteur commercial, et les attributions de la banque s'étendent par exemple à l'octroi de crédits à long terme et au financement des crédits de campagne agricole (3). Mais cette

(2) Pour les informations concernant la *BOA*, voir DERREUMAUX (1988).

(3) Pour l'Umoa (Union monétaire ouest-africaine), la perméabilité de la frontière entre banques de développement et banques commerciales s'explique aussi par la suppression, en 1975, de la distinction juridique entre les deux types d'institutions.

ouverture, qui se traduit aussi par la création de plusieurs agences en province (4), ne pourra se réaliser pleinement que par la collecte renforcée de l'épargne. Pour attirer cette épargne, la clientèle potentielle doit être (re)mise en confiance à l'égard du secteur bancaire et sensibilisée aux avantages qu'il peut y avoir à être client de la *BOA*. Le message publicitaire, présenté à la télévision malienne depuis 1989, est le moyen privilégié de cette sensibilisation.

LA MÈRE POULE, SES POUSSINS ET UNE SACRÉE MACHINE

Ce message publicitaire (cf. annexe) a été commandé aux acteurs du théâtre populaire *Koteba*, bien connus du public pour leurs représentations théâtrales retransmises par la télévision. La langue utilisée est le bamanan, avec ses variations régionales et ses emprunts au français et à l'arabe. L'action se déroule devant la *BOA*, un bâtiment de style soudano-sahélien dont l'extérieur laisse supposer un intérieur moderne et confortable, digne en un mot d'une institution bancaire.

Parmi les trois intervenants se trouve tout d'abord une femme qui souhaiterait devenir cliente de la *BOA*. Mais devant la façade impressionnante, la femme est en proie à une certaine appréhension (5), ce qui est d'autant plus compréhensible qu'elle vient de la province : son accent trahit ses origines rurales et, de plus, le public l'identifie sans peine à une employée de maison originaire de Sikasso (6), rôle qu'elle joue fréquemment dans le théâtre *Koteba*. Un jeune homme, qui semble bien connaître la banque et l'apprécier pour son équipement moderne, lui sert de guide et va contribuer à lever ses appréhensions. Un second pas dans cette direction est fait lorsque, une fois entrée dans la banque, la femme découvre une situation inattendue : un homme s'y repose tranquillement. Il n'est pas de Bamako non plus, son accent nous révèle qu'il est originaire de Ségou, ville située à 200 km au nord de Bamako. Ses affaires ayant été réglées rapidement, il peut se permettre de faire une petite pause. Ce climat doit séduire la future cliente ...

- (4) Après Sikasso et Koutiala, la *BOA* envisage la création d'autres agences à l'intérieur du Mali et compte ouvrir, courant 1992, une représentation en France (pour la collecte de l'épargne des travailleurs maliens). De plus, l'expérience de Bamako fut reprise à Cotonou avec, en 1990, la création de la *BOA-Bénin*.
- (5) Plurilinguisme oblige : en allemand, on parlerait de *Schwellenangst*, l'angoisse devant le seuil.
- (6) La ville de Sikasso est située au sud-est du pays, à quelque 500 km de la capitale dans une zone caractérisée par ses potentialités agricoles.

Il convient de souligner que le banquier s'efface — discrétion oblige! —, il n'a pas besoin de vanter les mérites de son entreprise; des (clients) initiés font office de griots (7).

Tout cela se fait en conformité avec les règles sociales. Ce sont les hommes — le cadet servant de guide, l'aîné d'informateur compétent — qui introduisent la nouvelle venue dans cet univers qu'elle ignore. En même temps, le rôle (économique) de la femme africaine est mis en avant, et notamment sa contribution à l'épargne. La *BOA* n'agit pas seulement comme élément fédérateur entre hommes et femmes, et entre aînés et cadets, mais aussi entre la capitale et les campagnes. Par conséquent, tout le monde est mis en confiance.

Les (futurs) clients de la banque seront d'autant plus rassurés que telle une mère poule, séparant le bon grain de l'ivraie, la *BOA* veille à leurs projets. Dans les opérations essentielles auxquelles on fait référence ici, dépôts et retraits, cette mère poule est assistée par ce que la technologie peut offrir de plus performant, et ces opérations se font en un «tour d'ordinateur», cette sacrée machine (8).

LA TONTINE SE FAIT UN LIFTING

Cette ambiance conviviale rappelle implicitement la tontine, cet élément clé de la finance informelle. La *BOA* propose, en quelque sorte, une version revue et corrigée de cette forme d'épargne dont le succès n'est plus à prouver (9).

Parmi les tontines, la plus répandue en Afrique de l'ouest est sans doute la tontine mutuelle. Elle fonctionne selon le principe suivant : dans un groupe d'individus, chacun verse à des intervalles réguliers une somme fixée d'avance et recueillie, à temps venu, la totalité des mises, et cela, selon un ordre préétabli. Il s'agit donc d'un crédit sans intérêt, rendu possible par le jeu des créances et des dettes de l'individu à l'égard du groupe.

- (7) En Afrique de l'ouest, les griots sont les chantres de l'histoire, qu'il s'agisse de celle d'une famille, d'une zone déterminée ou d'une entité politique. Dans ces pays où l'écriture (en arabe ou bien en français) n'est maîtrisée que par une petite minorité, c'est aux griots qu'incombe un rôle considérable dans la transmission du savoir.
- (8) *Subahana*, mot emprunté à l'arabe, est pour les musulmans l'un des noms de Dieu. Au Mali, le terme *subahana-machine* a été utilisé avec succès pour désigner la machine à tirer les numéros gagnants du Loto.
- (9) Pour la typologie des tontines, voir les travaux de Michel LELART et, notamment, «Les circuits parallèles de financement : état de la question» in HENAUULT et M'RA-BET (1990 : 54-56). Ajoutons qu'une étude sur les solidarités urbaines à Bamako est en cours (R. VUARIN).

Les critères de recrutement des membres — qu'ils soient tous du même sexe ou non — vont de l'appartenance à une même profession ou à une même entreprise, aux origines géographiques communes, en passant par les liens affectifs (mais rarement parentaux). Les réunions se font au domicile de l'un des membres et sont ainsi un moment de sociabilité. Signalons enfin que ces associations ne correspondent pas à des créations *ex nihilo* liées à la monétarisation. Elles ne font que prendre modèle sur des associations de travail collectif où le groupe se déplace dans les champs de ses membres pour y accomplir les différents travaux.

Dans la tontine « monétaire » (10) de nos jours, le groupe veille à la bonne utilisation des fonds collectés et permet en même temps la constitution d'une épargne individuelle susceptible de contourner, ne serait-ce qu'en partie, certaines contraintes sociales. Logique économique et logique sociale se confondent alors.

La *BOA* va plus loin que ne peut le faire une tontine, sans pour autant priver les clients d'un accueil chaleureux. Pour cela, ces derniers lui délèguent une partie de leur responsabilité, et peuvent choisir dans une gamme de produits adaptés à leurs besoins. Contrairement à ce qui se passe dans une tontine, la souplesse et l'absence de coercition caractérisent l'accès à ces produits. En effet, dans la tontine, le groupe détermine le rythme de la collecte et de la distribution des fonds, sans pouvoir tenir compte de tous les desiderata de ses membres. Ici, en revanche, l'individu jouit d'une plus grande liberté, et le client peut retirer son argent et, le cas échéant, prendre un crédit, au moment décidé par lui seul. Plus encore, dans une association d'épargne traditionnelle, les transactions se font au vu et au su de tout le monde, avec tout ce que cela peut entraîner comme pressions au nom de la solidarité. À la *BOA*, seul le banquier, secret professionnel oblige ! connaît la situation financière de l'épargnant. Autant d'éléments qui devront inciter ce dernier à franchir le seuil de la banque.

*
**

Parmi les atouts d'une banque « moderne » telle que la *Bank of Africa-Mali*, la rapidité et l'efficacité sont des qualités que le public attend tout naturellement. Il importe néanmoins d'insister sur ces atouts, car ils permettent à la banque de se démarquer des autres institutions bancaires formelles dont la crise est largement liée aux

(10) Notons qu'il existe aussi des tontines « en nature ». Vers Koutiala, elles consistent à accumuler des casseroles et autres récipients en émail en vue de la constitution d'un trousseau de mariage.

délais d'attente (11). Mais le message publicitaire analysé ici nous présente avant tout une banque proche du public et dotée de traits familiers empruntés aux organismes informels. Ce n'est qu'à cette condition que des comportements économiques *a priori* étrangers à la société ont des chances d'être acceptés par les clients potentiels. Le recours au bamanan pour faire passer ce message s'impose tout logiquement.

Signalons pour terminer que cette publicité en langue locale n'est pas le seul élément de la politique de marketing susceptible de jeter un pont entre une activité transférée et un public peu familiarisé avec la langue française. Des cartes d'identification, portant les coordonnées du client et de son compte et pourvues de sa photo vont dans le même sens. Plus encore, elles rassurent le titulaire du compte et elles sont le signe distinctif de l'appartenance à un « club » pas comme les autres.

- (11) Pendant longtemps, lorsqu'on voulait effectuer un retrait à la BDM ou à la Poste centrale de Bamako, il fallait tout d'abord un numéro d'appel et revenir le lendemain ... sans être sûr d'être servi.

BIBLIOGRAPHIE

- CAHIER MONNAIE ET FINANCEMENT, 1990. — *Ordres et désordres financiers*, Lyon, université Lumière-Lyon-II, département Monnaie-Finance-Banque, n° 19, 371 p.
- CONFÉDÉRATION INTERNATIONALE DES ASSOCIATIONS DE DIPLÔMÉS DE L'INSTITUT TECHNIQUE DE BANQUE, 1988. — *L'épargne et sa collecte en Afrique : Yamoussoukro (Côte-d'Ivoire) novembre 1987*, Paris, La Revue Banque Éditeur, 185 p.
- DERREUMAUX (P.), 1988. — *De nouveaux produits bancaires pour mobiliser l'épargne africaine* in *Confédération internationale des associations de diplômés de l'Institut technique de banque* : 143-149.
- DUPUY (C.) et SERVET (J.-M.), 1987. — « Pratiques informelles d'épargne et de prêt : exemple sénégalais », in *Économie et humanisme*, n° 294, mars-avril : 40-54.
- HENAUULT (G.), M'RABET (R.) (dir.), 1990. — *Entrepreneuriat de l'Afrique francophone : culture, financement et développement, journées scientifiques du Réseau thématique de recherche « Financement de l'entrepreneuriat et mobilisation de l'épargne »* (Casablanca, 16-17 février 1989), Paris, John Libbey Eurotext, 328 p.
- LELART (M.) (dir.), 1990. — *La tontine : Pratique informelle d'épargne et de crédit dans les pays en voie de développement*, Paris-Londres, John Libbey Eurotext, 356 p.
- SERVET (J.-M.) (dir.), à paraître. — *Épargne informelle* (table ronde, 30-31 mai 1991), Lyon, université Lumière-Lyon-II, département Monnaie-Finance-Banque.

ANNEXE

Texte du message publicitaire, retranscrit par M. Diaby — Direction de l'alphabétisation fonctionnelle et de linguistique appliquée (DNAFLA).

Devant la BANK OF AFRICA, une femme à l'accent de Sikasso s'adresse à un jeune homme:

A' ni soqoma, n balimake !
Yan de ye Banki ofirika ye wa ?

Bonjour, grand frère !
Est-ce bien la Banquofrica ici ?

Le jeune homme:

Banki ofu Afirika wa ? Owo, yan don.

La Bank of Africa ? Oui, c'est ici.

La femme:

Je n ma de, ne kelen be ka n ka tipanin be ta,
ko n be konti dayele...

S'il te plaît, j'ai pris tout ce que j'ai pu mettre de côté,
et je ne suis dit que je vais ouvrir un compte...

Le jeune homme:

Don ! I sera i seyebe la.

Rentre, tu ne pouvais guère tomber mieux.

A l'intérieur de la banque, la femme voit un homme qui dort:

Min be sunogo de la wa ?
E ka mago tana jenabo !

Celui-là dort ici ?
Tes affaires ne vont pas être réglées !

L'homme, à l'accent de Segou:

Hun, ne mago psnabora.
He na ka Bo Segou,
hali a ma miniti duuru bo,
ne ye n ka wari ta.
He be yoro yere de danu bolo sa.

Hm, mes affaires sont déjà réglées.
Aussitôt venu de Segou,
en moins de cinq minutes,
j'ai pris mon argent.
Maintenant, je profite du confort des lieux.

La femme:

Ha, jon ko Ala, u ka yoro nin dilalen be ka pe !
N'u ka baarakzobolo zana be ten. a be fisaya.

Par Dieu, leurs lieux sont bien faits !
Si leur façon de travailler est aussi bien, c'est bien

L'homme:

O kan'i yoro, Banki ofu Afirika ye seba de ye.
A te fan juju yereke k'a k'a den kiro.
A be nita ni, ka jurudonta don.

He te fais pas de souci, la Bank of Africa est une mère poule.
Elle gratte la terre pour dénicher la nourriture.
Elle offre ce qui est à offrir, elle prête ce qui est
à prêter.

Le jeune homme:

Rwa, u ka talin, u no ka pi.
Fen kelen te se k'o ka ni prodinatere te,
subahanamsin 'dame joona i k'i ta jenabo,
here b'i ko, here b'i je.

En plus, ils travaillent vite et bien.
Il n'y a que l'ordinateur qui peut permettre cela,
sacrée machine ! Approche-toi vite,
le bonheur est devant et derrière toi.

Le facteur urbain dans le devenir linguistique des pays africains

Le facteur linguistique dans la constitution des villes africaines

Louis-Jean CALVET *

La ville est, en Afrique, un phénomène récent ; HAERINGER (1983 : 36), dans l'introduction à une bibliographie analytique consacrée aux recherches urbaines de l'Orstom, note que, corrélativement, c'est « au début des années 50 que le fait urbain semble avoir été découvert, dans l'Afrique noire française, par les détenteurs du savoir universitaire ». À la fin des années quarante, les études consacrées à la ville africaine sont rares : une *Petite étude sur la main-d'œuvre à Douala* (GUILBOT, 1948), deux articles de DRESCH (1949 a et b) *Villes congolaises* et *Villes d'Afrique occidentale*, *Les villes d'Afrique noire* de RICHARD-MOLLARD (1950) ... HAERINGER présente donc trente ans de recherches urbaines (1950-1980) et note dès la première page une caractéristique qui nous retiendra :

Les disciplines proprement anthropologiques comme l'ethnologie, la linguistique, la musicologie ..., numériquement peu représentées à l'Orstom, sont jusqu'ici restées à l'écart du domaine urbain, sauf exceptions que j'ai pris la liberté de rattacher à la sociologie. (HAERINGER, 1983 : 11).

Si les choses ont bien changé depuis les années cinquante (les *Cahiers des sciences humaines*, par exemple, ont publié en 1987 deux numéros consacrés au thème « travail et identité dans les villes du tiers monde »), l'absence de l'approche linguistique du phénomène reste cependant patente. Ainsi un article de DE MAXIMY (1987 : 319) consacré aux « marchés, facteurs et témoins de l'urbanisa-

* Linguiste, à l'université Paris-V, Paris.

tion», commence par souligner l'importance des marchés dans la ville :

Une longue pratique de plusieurs grandes villes d'Afrique et une étude approfondie de leur mode de croissance et de fonctionnement m'ont permis de constater le rôle qu'ont les marchés dans la structuration des espaces urbanisés.

Cependant, nulle part dans l'article ne seront prises en compte les langues des marchands (on trouve simplement une vague allusion aux boutiques bamiléké et éwondo proches du marché de Yaoundé).

Ayant moi-même consacré de nombreuses études aux marchés de villes plurilingues (Brazzaville au Congo, Niamey au Niger, Dakar et Ziguinchor au Sénégal, Bamako au Mali et Canton en Chine), j'ai pu constater d'une part que les stratégies de communication en situation d'échange commercial étaient révélatrices de solutions apportées *in vivo* aux problèmes posés par le plurilinguisme et que, d'autre part, elles n'étaient pas étrangères à l'intégration des migrants dans la ville. La cité est en effet le point de convergence de nombreuses langues (car les migrants sont les vecteurs des différentes langues qui font le plurilinguisme du pays), et par leur coexistence même ces langues posent un problème de communication que la pratique sociale résout de diverses façons : adoption d'une des langues en présence comme langue véhiculaire, création d'une langue *ad hoc*, etc. Or, la domination par les locuteurs de cette (ou de ces) langue(s) urbaine(s) est l'un des signes de l'intégration à la ville, en même temps que le choix collectif de cette (ces) langue(s) préfigure l'avenir linguistique du pays.

Présentant la situation du pijin des îles Salomon à Honiara, JOURDAN (1988 : 128) écrivait :

Un phénomène nouveau est apparu : en l'espace de vingt ans le pijin est devenu la langue principale (et depuis peu la langue maternelle) de la population de la ville d'Honiara. On peut alors se poser la question suivante : l'urbanisation crée-t-elle des contextes sociaux et des formes de relations sociales favorisant un changement dans l'utilisation que les locuteurs du pijin font de cette langue ? Ou encore : l'urbanisation met-elle les locuteurs du pijin aux prises avec des situations sociolinguistiques telles qu'une langue commune se dégage et devienne la langue principale de la population urbaine ?

C'est dans le même état d'esprit que cet article veut poser quelques problèmes relatifs au facteur urbain dans le devenir linguistique des pays africains. Comme on le verra, cette problématique peut aussi être inversée et concerne alors le facteur linguistique dans la constitution des villes africaines.

UN DÉTOUR PAR L'EUROPE

Malgré le titre de cet article, je voudrais commencer par évoquer la situation linguistique de l'Europe, pour opérer ensuite un va-et-vient entre l'Afrique et le vieux continent et tenter d'utiliser un savoir peut-être plus assuré afin de proposer une vue prospective des situations africaines. MEILLET (1928) voyait en Europe, en 1918, trois types de situations linguistiques :

— *celles de l'ouest*, où les langues de la ville se sont imposées comme langues nationales (anglais, allemand, français, italien, espagnol, portugais), en refoulant de plus en plus les parlers locaux qui tendent à s'aligner sur les parlers citadins ;

— *celles de l'est*, essentiellement sur le territoire de l'URSS, où la situation est marquée par la politique linguistique du pouvoir soviétique ;

— *celles d'une bande intermédiaire*, qui va de la Finlande aux Balkans, où l'on rencontre des conflits entre langues de la ville et langues des campagnes, le pouvoir politique étant aux mains des masses rurales dont les langues deviennent officielles et s'opposent aux langues de prestige des villes (pays nordiques, Hongrie, par exemple).

Il est vrai que dans toutes les situations plurilingues, la ville, point de convergence des migrations et donc des différentes langues du pays, est un lieu d'observation intéressant : on y voit émerger des langues d'intégration, le plus souvent la langue locale dominante mais parfois une langue *ad hoc*, du type pinyin, en fonction de langue véhiculaire. Et ceci mène à formuler l'hypothèse suivante : si la ville est un facteur d'unification linguistique, *un pays tendra d'autant plus vers l'unification linguistique qu'il aura un taux d'urbanisation élevé*. En effet, les langues régionales sont plus parlées à la campagne qu'en ville, où le brassage de gens d'origines diverses et la présence plus forte de membres du secteur tertiaire réservent un statut particulier à la langue du pouvoir : dans cette dernière partie du *xx^e* siècle, l'urbanisation de l'Europe fait que l'on abandonne de plus en plus les langues régionales au profit des langues nationales. Ainsi, une langue aussi parlée encore que l'alsacien résiste-t-elle beaucoup plus à la campagne qu'à la ville. Une enquête de VELTMAN (1989 ; DENIS et VELTMAN, 1989) a montré que, en 1979, 87,3 % des alsaciens parlaient leur langue en milieu rural et 63,4 % en milieu urbain, ces pourcentages tombant à 81,6 % et à 40,7 % pour les enfants. C'est-à-dire qu'en calculant la différence de pratique linguistique entre deux générations nous obtenons les « taux de francisation » suivants :

- population totale : 25,3 % ;
- milieu rural : 6,5 % ;
- milieu urbain : 35,8 %.

L'évolution de la *situation linguistique interne* des différents pays concernés est ainsi fortement marquée par le taux d'urbanisation qui présente en Europe une croissance constante du xiv^e siècle à nos jours. Cette urbanisation peut être cernée d'une autre façon : vers 1500, il y avait 5 villes de plus de 100 000 habitants en Europe (Paris, Milan, Venise, Naples, Constantinople) ; vers 1600, ce chiffre passe à 12 villes, vers 1700, à 14 villes, et vers 1815, à 38 villes. Il est tentant de chercher des parallélismes entre le taux d'urbanisation d'un pays donné et les progrès de sa langue d'unification, pour peu qu'il y en ait une (ce qui n'est pas le cas de l'Italie jusqu'au début du xix^e siècle). Entre 1800 et 1980, par exemple, la France a connu l'évolution suivante de son *taux d'urbanisation* :

1800	1850	1910	1950	1970	1980
12 %	19 %	38 %	48 %	68 %	69 %

Ce qui nous donne la courbe de la figure 1.

Si nous prenons comme mesure de la *situation linguistique interne* de la France en 1800 le rapport Grégoire (présenté devant la Convention le 30 juillet 1793), nous avons alors 26 millions de Français dont 11 millions de francophones natifs, 3 millions de bilingues, 6 millions de gens qui parlaient à peine le français et 6 millions qui l'ignoraient. En considérant que tout le monde parle aujourd'hui français en France, nous obtenons une courbe semblable à la précédente. Ce parallélisme relatif démontre-t-il qu'il y a une relation directe entre l'urbanisation du pays et les progrès de la langue nationale ? Il le suggère plutôt, et il faudrait pour être plus démonstratif prouver que dans une situation inverse (baisse du taux d'urbanisation) l'expansion de la langue nationale est freinée ou en baisse. De telles situations sont en fait rares, et les seuls exemples

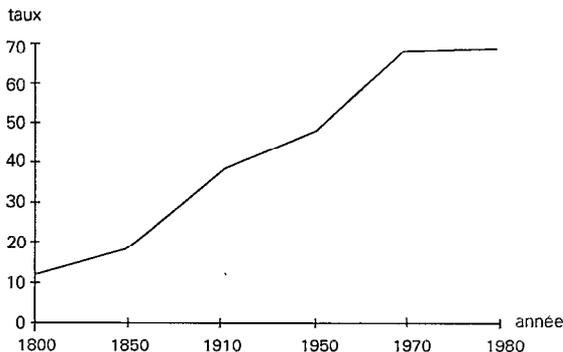


FIG. 1. — Taux de population urbaine en France.

contemporains sont ceux du Cambodge et de la Chine populaire pendant une époque assez brève : celle des Khmers rouges et celle de la révolution culturelle. Nous avons peu de données linguistiques sur ces périodes, et l'on peut se demander par exemple si l'envoi d'étudiants et d'intellectuels chinois à la campagne a répandu la langue nationale (le putonghua, ou «langue commune») ou, au contraire, a poussé ces intellectuels à apprendre la langue parlée par les paysans. Pour ce qui concerne le Khmer, PICQ (1984 : 41-42) a noté des transformations intéressantes :

Pour *manger*, on avait retenu le “haup” du paysan, et le “niam” du citadin avait dorénavant le don de soulever l'hilarité [...] Les termes *mari* et *femme* furent abolis au profit du terme général de *famille*, à résonance paysanne [...]. On avait abandonné le *bonjour, comment vas-tu?*, littéralement *es-tu content et tranquille?* pour *es-tu libre de toute fièvre?* qui correspondait mieux aux préoccupations quotidiennes.

Mais il ne s'agit là que de l'action directe de l'idéologie sur le lexique, et une enquête sociolinguistique devrait être menée sur ces points.

Il faut cependant ajouter au paramètre de l'urbanisation un autre paramètre, celui de la concentration du pouvoir politique dans une grande ville. De ce point de vue on peut distinguer trois types de situations.

Le cas A

Les pays dans lesquels le pouvoir politique et/ou économique se trouve dans la ville la plus peuplée, dont la situation peut se ramener à la formule *une grande ville, cette ville est la capitale*. Dans ce cas, la variante linguistique de la capitale tend à s'imposer comme norme linguistique pour l'ensemble du pays et les dialectes et les formules locales résistent mal et moins longtemps à cette norme (par exemple, la Grande-Bretagne avec Londres, la France avec Paris et la quasi-totalité des pays africains).

Le cas B

Les pays dans lesquels le pouvoir politique se trouve dans une des villes les plus peuplées, dont la situation peut se ramener à la formule *plusieurs grandes villes, une d'entre elles est capitale*. Les formes régionales et les dialectes résistent mieux, et plus longtemps à la variante linguistique de la capitale qui, en outre, n'est pas nécessairement considérée comme la norme. On peut évoquer l'exemple de l'Italie dont la capitale, Rome, a une population comparable à celle de Milan ou de Naples, ou l'exemple de la Chine

dont la capitale, Pékin, est moins peuplée que Shanghai et coexiste avec d'autres très grandes villes (Canton, Nankin, etc.)

Le cas C

Les pays dans lesquels le pouvoir politique se trouve dans une ville peu peuplée, dont la situation peut se ramener à la formule *plusieurs grandes ville, aucune n'est capitale*. Il n'y a pas de forme linguistique de la capitale considérée comme norme potentielle. C'est le cas des États-Unis d'Amérique avec Washington, beaucoup moins peuplée que New York, Chicago ou Los Angeles, et de l'Allemagne avec Bonn, beaucoup moins peuplé que Berlin, Munich et surtout que la conurbation de la Ruhr.

On trouve en Europe une excellente illustration de la différence entre le cas A et le cas C. FOURQUET (1968 : 1163), présentant en 1968 la situation de l'Allemagne, écrivait :

« On n'observe pas en Allemagne ce qu'on observe en France autour de Paris, en Angleterre, autour de Londres : une vaste aire continue où le dialecte a pratiquement disparu et où il n'y a qu'un moyen d'expression, la langue commune... »

Et le cas de la Chine illustre parfaitement le cas B puisque, malgré la politique officielle qui tend à imposer le putonghua comme langue commune, des langues comme le wu, le cantonais, etc., résistent de façon remarquable.

Il nous faut donc reformuler notre hypothèse de départ et considérer qu'*un pays tendra d'autant plus vers l'unification linguistique qu'il aura un taux d'urbanisation élevé et la plus grande ville comme capitale*.

TABLEAU I

Évolution de la population dans les principales villes du monde

1900		1960		2000 (estimation)	
Ville	Nb. hab.*	Ville	Nb. hab.*	Ville	Nb. hab.*
Londres	6,4	New York	12,3	Mexico	31
New York	4,2	Londres	10,4	Sao Paulo	25,8
Paris	3,9	Rhin-Ruhr	6,9	Shanghai	23,7
Berlin	2,4	Tokyo	6,7	Tokyo	23,1
Chicago	1,7	Shanghai	5,8	New York	22,4
Vienne	1,6	Paris	5,5	Pékin	20,9
Tokyo	1,4	Buenos Aires	5,3	Rio	19
St Petersbourg	1,4	Chicago	4,9	Bombay	16,8
Philadelphie	1,4	Moscou	4,8	Calcutta	16,4
Manchester	1,2	Calcutta	4,6	Djakarta	15,7
Birmingham	1,2	Le Caire	4,2	Los Angeles	13,9
Moscou	1,2	Los Angeles	4	Séoul	13,7
Pékin	1,1	Osaka	3,8	Le Caire	12,9
Calcutta	1	Milan	3,6	Madras	12,7
Boston	1	Bombay	3	Buenos Aires	12,1
Glasgow	1	Mexico	3	Karachi	11,6
Liverpool	0,98	Philadelphie	4	Delhi	11,5
Osaka	0,95	Rio	2,9	Manille	11,4
Constantinople	0,92	Detroit	2,8	Téhéran	11,1
Hambourg	0,9	Naples	2,6	Bagdad	11

* en millions d'habitants

Source : CHALAND et RAGEAU, 1989 : 143

Si nous considérons le tableau I, nous voyons que selon les prévisions ce sont les villes du tiers monde qui seront les plus peuplées en l'an 2000, mais que l'Afrique noire est absente de cette liste. Cette situation potentielle peut correspondre soit à l'accroissement général de la population, soit à celui de l'urbanisation dans les pays considérés, c'est-à-dire à un déplacement de population de la campagne vers la ville. Si tel était le cas, nous pourrions en conclure que la situation linguistique de la Corée du Sud, de l'Iran ou de l'Égypte devraient évoluer vers l'unification (puisque le pays évolue vers la formule A : *une grande ville, cette ville est la capitale*), tandis que celles de la Chine ou de l'Inde devraient rester plus diversifiées (ces pays illustrant la formule B : *plusieurs grandes villes, une d'entre elles est capitale*).

Et, si les progrès constants de l'urbanisation associés à la centralisation sont de nature à modifier les situations linguistiques, nous pouvons de la même façon conclure que les pays européens centralisés (comme la Grande-Bretagne, la France, le Portugal ou la Grèce) devraient évoluer plus vite vers l'unification que les pays moins centralisés (comme l'Espagne ou l'Italie ...).

RETOUR À L'AFRIQUE

Revenons donc à l'Afrique. En 1920, 5 % de sa population vivaient dans des villes de plus de 20 000 habitants, ce pourcentage passant à 6 % en 1930, à 7 % en 1940, à 10 % en 1950, à 13 % en 1960 à 16 % entre 1970 et 1980 (*Atlas des Civilisations africaines*, 1983 : 73). La progression est donc constante, mais nous sommes loin du taux d'urbanisation de l'Europe, comme le montrent les courbes comparatives de la figure 2.

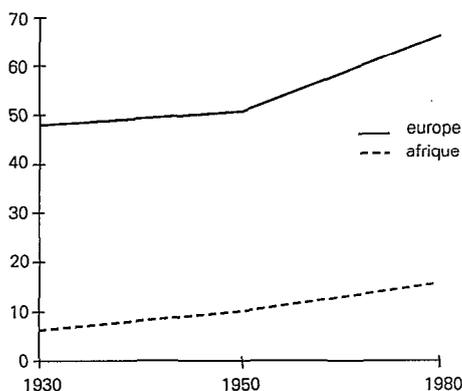


FIG. 2. — Taux d'urbanisation comparés en Europe et en Afrique.

TABLEAU II
Rapport entre le taux d'urbanisation et le nombre de langues véhiculaires

	1959	1975	Langue(s) véhiculaire(s)
Bénin	6	15	2 (fon, dendi)
Burkina	4	8	2 (more, jula)
Burundi	1,5	4	1 (kirundi)
Cameroun	9	24	4 (français, peul, ewondo, pidgin)
Rép. Centrafricaine	10	20	1 (sango)
Congo	25	45	2 (lingala, munukutuba)
Côte-d'Ivoire	6	25	1 (jula)
Gabon	6	20	
Guinée	6	20	
Niger	5	8	2 (zarma, hawsa)
Mali	8	10	1 (bambalwa)
Mauritanie	3	25	
Rwanda	1	4	1 (kinyarwanda)
Sénégal	19	30	1 (wolof)
Tchad	4	14	
Togo	8	13	
Zaïre	15	30	4 (swahili, lingala, ciluba, kikongo)

Mais il s'agit là d'un taux moyen et la situation est très différente selon les pays. Ainsi, comme on le voit dans le tableau II, ce taux d'urbanisation, en 1975, allait de 4 % (au Burundi) à 45 % (au Congo).

Un autre problème est de savoir comment mesurer l'unification linguistique d'un pays. En partant de l'idée qu'il n'y a pas en Afrique de pays monolingue (les contre-exemples généralement avancés, le Rwanda et le Burundi, ne résistent pas à l'analyse : on y parle plusieurs langues même s'il en existe une parlée par tout le monde), je propose de retenir comme indicateur provisoire le nombre de langues *véhiculaires* nécessaires pour se faire comprendre partout dans le pays. Cela ne signifie pas que *tous les habitants parlent cette ou ces langue(s)* mais plutôt que *l'on trouvera partout quelqu'un qui la (les) parle*. En outre, il est intéressant de se demander si, sur des périodes relativement courtes, les progrès de l'urbanisation s'accompagnent de progrès dans l'unification linguistique. J'ai donc porté dans le tableau II le taux d'urbanisation, en 1959 et en 1975, et, dans une troisième colonne, le nombre de

langues véhiculaires du pays. Cette troisième indication est moins fiable que les précédentes. Plusieurs situations peuvent se présenter :

- une même langue est parlée par tous les habitants du pays, même si certains d'entre eux peuvent parler d'autres langues (Rwanda, Burundi) ;
- une langue véhiculaire est en passe de couvrir le pays (wolof au Sénégal, bambara au Mali) sans mettre en question l'existence d'autres langues ;
- le pays est extrêmement morcelé linguistiquement, sans langue véhiculaire (Gabon).

De plus, nous sommes mal renseignés sur de nombreux pays. Si nous savons par exemple que Niamey a deux langues véhiculaires (zarma et hawsa) ou que le jula est véhiculaire à Abidjan, cela ne nous dit rien sur la situation de l'ensemble du Niger ou de la Côte-d'Ivoire et il faut, en attendant que des enquêtes précises soient menées, être prudents.

Si notre hypothèse concernant les rapports entre taux d'urbanisation et degré d'unification linguistique était exacte, nous devrions avoir une unification linguistique d'autant plus grande que le taux d'urbanisation est élevé, selon une formule idéale du type :

$$\text{taux d'urbanisation } X \text{ nombre de langues véhiculaires} = \text{constante}$$

Or, on voit tout de suite que la situation est loin d'être celle-là et que si certains pays (Sénégal, Congo, etc.) confirment l'hypothèse, il y a des contre-exemples de différents types (Rwanda, Burundi, Gabon, Mali). En outre, la valeur de la « constante » varierait de 30 (Sénégal) à 90 (Congo ou Cameroun), ce qui ne fait aucun sens... On peut alors chercher du côté d'un autre type de formule qui intégrerait le *nombre de locuteurs des langues véhiculaires en présence*. Ainsi, entre 1959 et 1975, le taux d'urbanisation du Congo est passé de 25 % à 45 %. Or, si le nombre de langues véhiculaires n'a pas pour autant varié, on peut penser que cette augmentation s'est accompagnée d'une croissance corrélative du nombre de locuteurs du lingala et du munukutuba, les deux grandes langues véhiculaires du pays. Pendant la même période, le taux d'urbanisation du Sénégal est passé de 19 % à 30 % et l'on peut estimer que cette augmentation s'est accompagnée d'une croissance corrélative du nombre de locuteurs du wolof, etc. En d'autres termes, ceci revient à considérer que le phénomène véhiculaire africain est plus ancien que le phénomène urbain (l'expansion du swahili ou du manding véhiculaires, par exemple, est liée au commerce), mais que l'urbanisation a multiplié le nombre de personnes concernées par ce besoin véhiculaire.

Il nous faut mieux préciser ce que nous entendons par « urbanisation ». La romancière danoise Karen BLIXEN (1987 : 20-22) nous a donné, dans *Out of Africa* une description de Nairobi au début du siècle, dans laquelle elle distinguait différents quartiers :

« The quarters of the Natives and of the coloured immigrants were very extensive compared to the European town. The Swaheli town, on the road to the Muthaiga club, had not a good name in any way, but was a lively, dirty and gaudy place [...] The Somali town was farther away from Nairobi, on account, I think, of the Somalis system of seclusion of their women [...] The Indians of Nairobi dominated the big business quarter of the Bazaar, and the great Indian merchants had their villas just outside the town ».

Cette distinction entre « ville européenne », « quartiers indigènes », « ville swahilie », « ville somalie » et quartier des riches commerçants indiens, même si elle ne constitue ici qu'une description littéraire, témoigne bien de l'origine des villes africaines qui se sont constituées par agrégation de quartiers ethniques.

La toponymie des villes garde souvent le souvenir de cette constitution ; il existe à Niamey, au Niger, *foulanikoïra*, le « quartier peul », qui n'a plus de peul que le nom ; à Bamako, au Mali, *wolofubugu*, le « quartier wolof » aujourd'hui tout aussi bambara que les autres ; et dans différentes villes africaines de l'ouest, un quartier *zongo* (en hawsa : « étranger », par lequel transitaient les nouveaux arrivants. Ces quartiers avaient donc au départ leur langue (peul ou wolof dans les cas cités ci-dessus) que le brassage urbain a ensuite confrontée à d'autres langues. Les choses sont d'ailleurs très claires à Brazzaville, au Congo, où le quartier *bacongo* porte non seulement le nom d'une ethnie (comme à l'origine les quartiers *mango* et *monzombo*) mais possède encore aujourd'hui des caractéristiques linguistiques le différenciant des autres quartiers (domination du lari et du munukutuba). Il nous faut donc cerner à quel type d'intégration à la ville correspondent les migrations ; COQUERY-VIDROVITCH a proposé de distinguer en Afrique noire trois étapes dans l'urbanisation :

— celle des ruraux prolétarisés :

« coupés de leur village ils vivent repliés sur leur quartier où ils tentent, tant bien que mal, de reconstituer un succédané de leur univers ethnique et religieux, en survivant très majoritairement grâce au secteur informel » ;

— celle des « nouveaux citadins » qui :

« vivent encore à plein leur double appartenance, villageoise et urbaine, adhérant à la fois à des associations fondées sur la solidarité coutumière et à des collectivités urbaines ; ils assu-

ment une aide familiale très lourde, à partir de revenus moyens ou faibles... » ;

— celle enfin des citadins qui sont :

« nés en ville au sein d'une société hétérogène ; ils constituent l'amorce d'une classe moyenne en formation, c'est-à-dire à revenus susceptibles de faire vivre quatre ou cinq personnes. Ce sont les moins nombreux mais les mieux intégrés, parce que les plus détachés des liens ethniques qu'ils transgressent volontiers en faveur d'associations volontaires interculturelles (sportives ou syndicales) ».

Nous reviendrons un peu plus loin sur ces étapes.

DES MARCHÉS ET LEURS LANGUES

Si le rapport entre taux d'urbanisation et degré d'unification linguistique en Afrique n'est pas facile à mettre en équation, les villes y jouent cependant un rôle linguistique évident. Un certain nombre d'enquêtes réalisées en Afrique noire ont montré que dans des villes

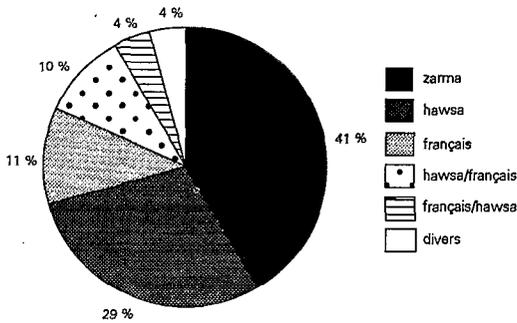


FIG. 3. — Les langues parlées au «petit marché», Niamey.

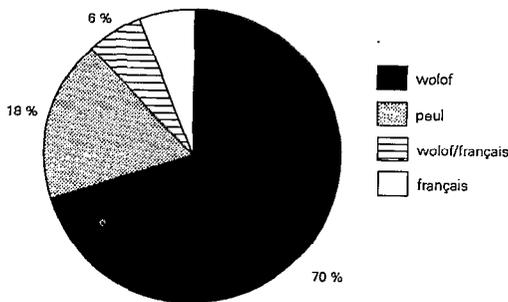


FIG. 4. — Les langues parlées au «marché sandaga», Dakar.

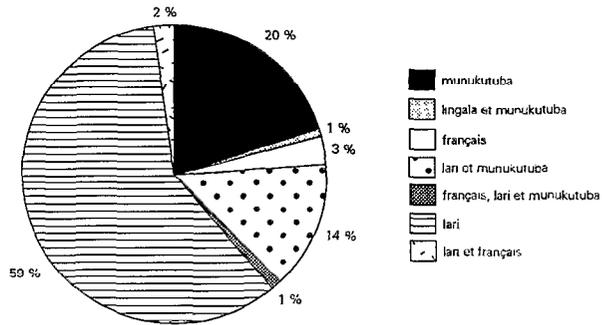


Fig. 5. — Les langues parlées au « marché total », Brazzaville.

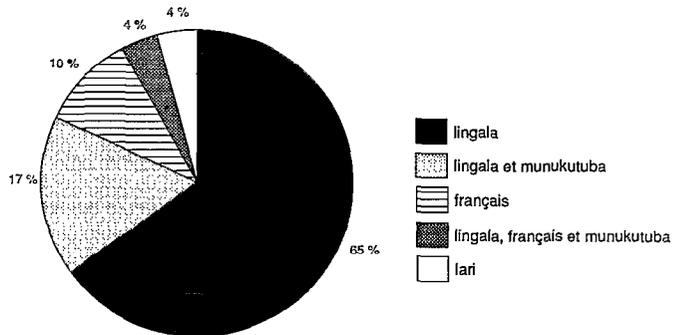


Fig. 6. — Les langues parlées au marché de Poto Poto, Brazzaville.

comme Dakar, Bamako, Niamey ou Brazzaville, où l'on compte plus de vingt langues premières, des langues véhiculaires émergent, langues d'intégration à la ville bien sûr, mais en même temps langues potentielles d'unification du pays : le wolof à Dakar, le bambara à Bamako, le zarma et le hawsa à Niamey, le lingala et le munukutuba à Brazzaville, etc.

Je me contenterai de résumer rapidement (fig. 3, 4, 5 et 6), certaines études déjà publiées ailleurs et que le lecteur pourra consulter (CALVET, 1985, 1987). Il s'agit d'enquêtes par observations et/ou par questionnaires sur les marchés urbains; elles reposent sur l'hypothèse que, par la pratique commerciale qui nécessite la communication, le marché est un révélateur de l'émergence des langues véhiculaires. Il ressort que Niamey est partagée entre deux grandes langues véhiculaires, le zarma et le hawsa, que le wolof domine largement à Dakar, et que lari et lingala se partagent géographiquement le centre de Brazzaville.

Si nous comparons ces données relatives aux capitales (fig. 3, 4, 5 et 6) à ce que nous savons de la situation linguistique de ces trois pays,

nous voyons que la ville catalyse l'émergence de langues véhiculaires, langues d'intégration urbaines qui peuvent ensuite repartir dans le pays, le long des différents axes de communications (routes, pistes, fleuves, chemin de fer ...).

Dans cette évolution qui va de la *migration* vers la *citadinité*, on peut, comme COQUERY-VIDROVITCH, repérer des indices financiers (les revenus) ou culturels (les liens avec le village, la famille). On peut y ajouter des indices géographiques (à quel type d'implantation, à quels types de quartiers, correspond chacune des trois étapes de COQUERY-VIDROVITCH?). Et l'on peut enfin se demander quel est le pendant linguistique de ces étapes. N'importe quel linguiste africaniste qui a tant soit peu réfléchi aux problèmes de la sociolinguistique urbaine sait intuitivement que les solidarités culturelles, ethniques ou religieuses s'accompagnent de solidarités linguistiques. Mais le problème est d'aller plus loin que ces intuitions et de mettre en évidence ces facteurs. Reprenons donc, dans le processus qui mène du stade de la migration à celui de la citadinité, les principaux indicateurs, afin de cerner les points sur lesquels nous avons déjà des données et ceux sur lesquels des enquêtes ou des réflexions plus précises seraient utiles.

QUELQUES INDICATEURS POTENTIELS DE L'INTÉGRATION À LA VILLE

L'indicateur économique (du secteur informel aux classes moyennes)

Ici se pose le problème de l'éventuelle conscience de classe aux différentes étapes de l'intégration à la ville : dans quelle mesure les individus qui se trouvent objectivement dans la même situation économique, qui ont les mêmes intérêts, les mêmes adversaires, sont-ils conscients de ces convergences, de ces intérêts communs ? Dans quelle mesure les liens maintenus avec le village font-ils obstacle à l'émergence d'une identité de groupe en ville ? COQUERY-VIDROVITCH apporte à ces questions une réponse qui intègre en partie le facteur linguistique :

« La maintenance de relations étroites avec la parentèle rurale, le sentiment — même après de longs séjours — de ne faire que "passer" en ville, la persistance, voire le renforcement des liens de clientèle sont autant d'obstacles à cette "conscience de classe". Mais de la montée de celle-ci on ne peut plus faire abstraction. Certains signes ne trompent pas, ne serait-ce que l'émergence d'un *vocabulaire de classe* dans des langues d'où ce type de terminologie était exclu : ainsi, à Nairobi, les gens font-ils en swahili la distinction entre le peuple (*wananchi*) des pauvres gens (*wakini*) et les riches ou *wazungu* (blancs) ; la désignation des classes moyennes fait aussi son apparition,

sous la forme des *makarani* ("clercs", évolués) [...]. Dans les villes tanzaniennes, le vocabulaire est plus net encore, en raison de la propagande officielle de la TANU qui accentue l'utilisation des termes péjoratifs à l'égard des nantis».

Il est vrai que la première trace d'unification linguistique africaine, qui remonte au début de l'ère coloniale, se trouve dans la façon dont on a nommé l'autre, le Blanc, l'Européen. Du *tubab* de l'Afrique de l'ouest au *mundele* du Congo et du Zaïre en passant par le *nasara* du Niger, du Nigeria et du Burkina, nous avons un vocabulaire qui n'appartient pas à une langue africaine particulière (d'ailleurs dans deux des trois exemples ci-dessus il s'agit de mots arabes), qui fonctionne à la fois dans la langue véhiculaire et dans les langues grégaires, et qui définit donc un groupe social par-delà les différences linguistiques ; on nomme au Mali l'Européen *tubabu* que l'on parle bambara, peul, songhaï ou bobo... (CALVET, 1979). Et l'on pourrait ici initier des études sur *la façon dont les variantes urbaines des langues véhiculaires africaines lexicalisent la situation économique des migrants*.

L'indicateur culturel (les associations, les liens ...)

On sait que de nombreux groupes ethniques ont, en ville, des associations aux réunions desquelles ils participent avec assiduité : les Peuls, par exemple, se réunissent à Bamako (Mali), Dakar ou Ziguinchor (Sénégal), pour des cours d'alphabétisation ou pour des discussions culturelles... *Il serait ici intéressant de comparer le taux de fréquentation de ces associations, leur maillage et le taux de conservation de la langue*, et de chercher un éventuel rapport entre cette fréquentation et le temps passé en ville par les migrants.

Deux études menées par GUGLER (1971) dans la ville d'Enugu, au Nigeria, semblent nous montrer que ces liens culturels sont durables. En 1961-1962, GUGLER avait étudié les relations qu'entretenaient les nouveaux citadins avec leurs lieux d'origines et il avait été frappé par le fait que ces campagnards urbanisés n'appartenaient pas seulement à la ville dans laquelle ils vivaient mais aussi au village d'où ils venaient :

« Irrespective of his birthplace, every Eastern Nigerian can point without hesitation to a community in which his forefathers lived and which he considers his "home place", i.e. the community in which his forefathers lived, even if he himself was not born there » (GUGLER, 1971 : 400-421).

Vingt-six ans après, en 1987, une seconde enquête menée sur le même terrain montre que rien n'a changé dans les rapports au village : les réponses à des questions aussi variées que « où voulez-

vous être enterré?», «avez-vous construit une maison dans votre village?», «appartenez-vous à une association ethnique?», «depuis quand êtes-vous allé en visite au village?», etc., sont à peu près les mêmes. Surtout, les pourcentages de gens nés au village n'ont pas changé :

	vendeurs sur le marché <i>market traders</i>	« cols bleus » <i>blue-collar workers</i>	retraités <i>retired staff</i>	fonctionnaires <i>junior senior civil servants</i>	indépendants <i>self-employed</i>	
nés au village <i>born in home place</i>	1961	98 %	96 %	97 %	79 %	81 %
	1987	92 %	94 %	97 %	76 %	52 %

GUGLER conclut que :

«The Third World is in the midst of the urban transition. By the end of the century close to two billion people will live in urban settlements in Asia, Oceania, Africa, Latin America and the Caribbean. In many countries, however, large numbers will not be permanent urban residents but temporary sojourners who remain deeply involved in a rural community.» (GUGLER, 1990.)

Sur le plan linguistique, la situation d'Enugu est relativement simple, le résultat linguistique de l'urbanisation semblant être la véhicularisation d'un anglais local :

«Les Igbo que nous interviewions à Enugu pour la plupart parlent aussi un anglais plus ou moins correct, suivant leur degré d'instruction. Seule une infime minorité utilise l'Anglais avec les enfants afin de faciliter leur réussite scolaire. Les quelques marchands Hausa savent l'anglais plutôt que l'Igbo.»

Mais GUGLER souligne que :

«Le changement majeur depuis l'Indépendance est que l'on est devenu plus tolérant vis-à-vis des déviations dans la grammaire et la prononciation de l'anglais.» (GUGLER, 1990, *comm. pers.*)

Ce qui semble indiquer un effet de l'urbanisation sur la langue.

L'indicateur géographique (quelle implantation en ville, différences entre quartiers)

On songe par exemple au rôle que joue une ville satellite comme Pikine, sorte de sas entre Dakar et le reste du pays, où les migrants vivent encore souvent en groupes ethniques. De la même façon, l'organisation de Brazzaville en deux grands groupes, Nord/Sud, correspondant à la division ethnique Nord/Sud du pays, montre

qu'il y a des liens entre cet indicateur et les deux autres. Sur ce point, *il faudrait savoir si la richesse du répertoire linguistique est fonction du quartier d'implantation*. Il serait intéressant, par exemple, de comparer le répertoire linguistique de groupes ethniques de la région de Dakar à Pikine, Colobane, Médina et au centre ville.

Mais Brazzaville offre d'autres directions de réflexion. Une étude (SIMONDON *et al.*, 1989) montre, par exemple, que la malnutrition (*stunting* dans le texte) dans la partie nord de la ville est plus liée au quartier qu'à la profession de la mère et croît de Potopoto à Mounkali, de Mounkali à Ouenzé et de Ouenzé à Mikalou :

« la probabilité de survenue d'un *stunting* pour un enfant de la zone d'étude est différente selon le lieu de résidence, indépendamment de certaines caractéristiques du niveau de vie de la famille. »

C'est-à-dire que le risque de malnutrition augmente, dans cet ordre, selon que la mère est salariée, élève, commerçante, sans profession ou vendeuse à domicile, mais qu'il augmente aussi selon le lieu de résidence. Or, cette gradation, qui va du centre vers la périphérie, correspond aussi *grosso modo* pour les trois premiers quartiers (je n'ai pas de chiffres pour Mikalou) au degré d'assimilation à la ville par le biais de la langue lingala, avec une légère croissance de l'utilisation de la langue dans le sens Ouenzé-Potopoto. Cette corrélation n'est pas la seule, et si nous consultons l'*Atlas de Brazzaville* (DEVAUGES, 1984) nous constatons que ces quartiers se différencient également par le niveau de scolarité atteint, le type d'habitation, la taille des ménages, la disposition d'eau courante, d'électricité ou de lieux d'aisance. À la lecture de l'*Atlas de Brazzaville*, on peut diviser grossièrement la ville en trois grandes zones.

Premièrement, une *zone centrale*, le septième arrondissement (ou « plateau ») où vivent essentiellement les populations européennes, caractérisées par :

- le niveau de scolarisation des habitants et leurs revenus élevés ;
- la dimension réduite des familles (de 2 à 4 personnes) ;
- le type d'habitat (immeubles modernes, à étages, disposant d'électricité, de toilettes modernes, d'eau courante) et le fait que les gens sont locataires (environ 30 %) ou logés gratuitement (27 %).

Dans cette zone se trouvent la cathédrale, trois hôpitaux, deux bibliothèques et le musée national. En revanche, on n'y trouve qu'un petit marché en plein air (« le marché du plateau »), la population faisant plutôt ses courses (en français) dans des commerces de type supermarché.

Deuxièmement, une *zone sud-ouest* (premier et deuxième arrondissements : Baongo, Makelekele, Moukoudji, Ngouaka).

Troisièmement une *zone nord* (troisième à sixième arrondissements : Potopoto, Moungali, Ouenze, Talangaï).

Les habitants de ces deux dernières zones ont les caractéristiques suivantes :

- ils sont analphabètes (environ 50 %) ou n'ont fréquenté que l'école primaire ;
- ils sont essentiellement travailleurs manuels ;
- les familles comprennent entre cinq et onze membres ;
- ils vivent le plus souvent dans des habitats au sol en ciment et au toit de tôle, dont ils sont plutôt propriétaires à Bacongo (plus de 70 %) et plutôt locataires à Potopoto (plus de 50 %), et ils s'éclairent avec des moyens traditionnels (pétrole, etc.).

Dans la zone sud-ouest se trouvent un hôpital, une mission protestante et une dizaine de marchés en plein air (Ta Ngoma, Marché Total, Moukoundji-Ngouaka, Makelekele, Kisito, etc.). Dans la zone nord se trouvent une clinique, un centre hospitalier, une mosquée et également une dizaine de marchés en plein air (Quinze-Ans, Potopoto, Moungali, Ouenzé, Dix-francs, Intendance, etc.).

On voit donc que ces zones correspondent *grosso modo* à celles que l'enquête sociolinguistique a déterminées et que les locuteurs du Lari et du Munukutuba (originaires de la région ou du sud du pays) du quartier de Bacongo n'ont pas le même rapport à la propriété, par exemple, ou peut-être à la religion, que les locuteurs du Lingala (originaires du nord) du quartier de Potopoto. Bien sûr, le facteur linguistique n'est ici nullement déterminant, il est simplement corrélié aux autres facteurs mais, à ce titre, il doit bien entendu être pris en compte dans une réflexion sur l'urbanisation.

L'indicateur linguistique

Cet indicateur est ici rappelé pour mémoire, car le facteur linguistique est présent partout. Mais une étude comme celle que WALD a consacrée aux Yakoma de Bangui (RCA) montre que cette population distingue deux formes de sa langue (le « yakoma authentique » et le « yakoma élémentaire ») et deux formes de la langue véhiculaire (le « sango des Yakoma » et le « sango de Bangui »). Ces quatre formes peuvent n'en faire que trois, ou s'inscrire dans un continuum ; la situation des Yakoma est d'ailleurs très particulière puisque leur langue se trouve à l'origine du sango véhiculaire et qu'il ne semble pas y avoir à Bangui, sur le modèle du « sango des Yakoma », un « sango des Zandé » ou un « sango des Gbaya ». De telles études, si elles se multipliaient, nous éclaireraient sur les degrés d'intégration à la langue de la ville et le degré de conservation de la langue d'origine.

Par ailleurs, lorsqu'une langue remplit en ville une fonction véhiculaire, il n'est pas rare qu'elle se différencie formellement de sa variante rurale, et ce rapport entre formes et fonctions de la langue est particulièrement intéressant : les langues véhiculaires africaines ont tendance à se simplifier, à se régulariser, le facteur urbain jouant ici un rôle flagrant non plus dans l'avenir linguistique du pays mais dans l'avenir des langues elles-mêmes. Nous en trouvons un bel exemple dans le wolof parlé à Dakar. Le système des classes du wolof présente huit marques du singulier et deux marques du pluriel, que l'on peut présenter de la façon suivante :

— singulier K L B G J S M W
— pluriel ñ Y

Mais le couple B/Y présente une tendance constante à accroître son domaine aux dépens des autres classes, tendance qui peut s'expliquer par le contenu sémantique de la classe B, qui a valeur de « singulatif ». Ainsi *goor*, « homme », de classe /G/, passe-t-il en ville à la classe /B/, tout comme *jigèen*, « femme », de classe /J/ ; ce passage crée d'ailleurs une confusion entre *jigèen*, traditionnellement de classe /J/ passant à la classe /B/, « femme », et *jigèen* traditionnellement de classe /B/, « sœur ».

	wolof traditionnel	wolof contemporain
goor	goorgi	goorbi
jigèen (femme)	jigèenji	jigèenbi
jigèen (sœur)	jigèenbi	jigèenbi (THIAM, 1987)

Ce qui nous intéresse ici, c'est le rapport entre ce que nous avons ci-dessus appelé « wolof contemporain » et plus haut « wolof urbain » (d'après THIAM, 1987). Il y a en effet en ville une accélération du processus général de mutation du système des classes. C'est-à-dire que nous nous trouvons face à deux couples, l'un synchronique (wolof urbain/rural) et l'autre diachronique (wolof traditionnel/contemporain) qui interfèrent : le changement apparaît certes en ville, mais est-il le produit de la véhicularisation (ou de la dévernacularisation) ou tout simplement de la dynamique de la langue ? Sans doute des deux, et nous trouvons ici la convergence de l'approche dite « linguistique » et de l'approche dite « sociolinguistique » qui ne me paraissent pas séparables et dont la situation urbaine nous montre l'imbrication.

UNE VISUALISATION DES EFFETS DE L'URBANISATION

À la suite des travaux de CHAUDENSON (1989) sur un projet de grille d'analyse des situations francophones, une proposition de

graphique d'évaluation des situations plurilingues (CALVET, 1990) appliqué conjointement à la situation du Sénégal (fig. 7), à celle de la principale ville de Casamance, Ziguinchor (fig. 8), et à celle de la capitale, Dakar (fig. 9), a été formulée pour montrer l'effet de l'urbanisation sur une situation linguistique, en partant des chiffres suivants :

Corpus (ou degré d'usage) :

- français, 10 % de locuteurs dans le pays, 35 % à Dakar, 25 % à Ziguinchor,
- wolof, 80 % de locuteurs dans le pays, 95 % à Dakar, 90 % à Ziguinchor,
- peul et toucouleur, 25 % de locuteurs dans le pays, 17 % à Dakar, 19 % à Ziguinchor,
- serer, 18 % de locuteurs dans le pays, 6 % à Dakar, 5 % à Ziguinchor,
- diola, 7 % de locuteurs dans le pays, 3 % à Dakar, 50 % à Ziguinchor,
- mandingue, 5 % de locuteurs dans le pays, 5 % à Dakar, 53 % à Ziguinchor ;

Certains de ces chiffres (pour le français) procèdent, en l'absence de données sérieuses, d'évaluations approximatives, les autres viennent d'enquêtes diverses (JEUNE AFRIQUE, 1980 ; CALVET, 1985 ; DREYFUS, 1986).

Statut (ou degré de reconnaissance) : valeur 100 pour le français (langue officielle), valeur 10 pour les autres langues (langues « nationales »).

On voit (fig. 7), que le statut du français est nettement surévalué en comparaison de son corpus, que le wolof pour sa part connaît la situation inverse, et que le peul, le serer, le mandingue et le diola, situés dans le coin gauche du diola, ont un degré de reconnaissance proche de leur corpus. Mais, pour ces quatre dernières langues, ce graphique est trompeur car elles ne sont parlées que dans certaines

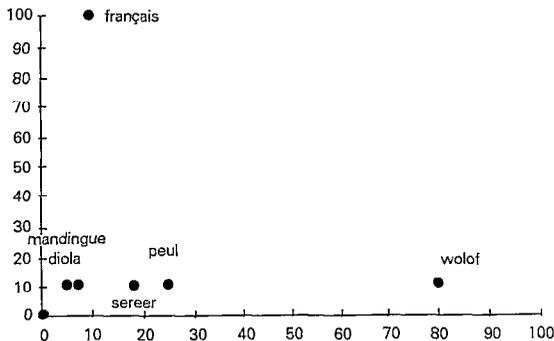


FIG. 7. — Graphique d'évaluation de la situation plurilingue au Sénégal.

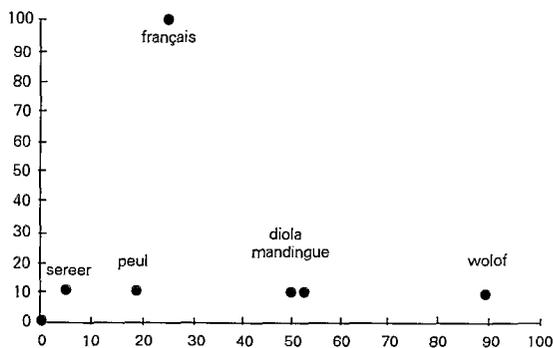


FIG. 8. — Graphique d'évaluation de la situation plurilingue à Ziguinchor, Casamance, Sénégal.

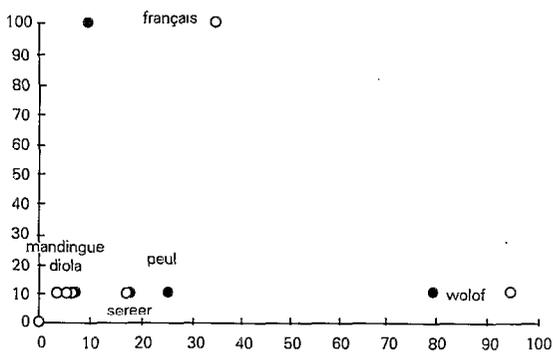


FIG. 9. — Graphique d'évaluation de la situation plurilingue à Dakar, Sénégal.

parties du pays et leur degré d'usage va changer considérablement selon les régions.

On voit immédiatement sur le graphique tel que nous pourrions l'élaborer pour la ville de Ziguinchor, en Casamance (fig. 8) que si le français et le wolof sont à peu près dans la même situation que dans l'ensemble du pays (même si le français est plus parlé en ville que dans le pays), le diola et le mandingue se déplacent considérablement vers la droite du tableau et que leur statut régional est très différent de leur statut national. Et nous pourrions observer le même phénomène pour le peul si nous faisons le graphique de la région du fleuve ou, pour le serer, si nous faisons le graphique de la région du Sine Saloum.

Il est également possible de porter, à des fins de comparaison, sur le même graphique les données concernant l'ensemble du pays et

celles concernant une ville ou une région, ce qui a été fait pour la ville de Dakar et l'ensemble du Sénégal. Nous obtenons ainsi le graphique de la figure 9, sur lequel, pour chaque langue considérée, le point noir indique le statut de la langue dans l'ensemble du pays et le point blanc le statut de cette même langue dans la capitale.

On voit (fig. 9) que si le statut (le degré de reconnaissance) des langues est le même dans la capitale et dans le pays (ce qui n'est pas une loi générale : l'exemple de Bruxelles suffit à le montrer), le corpus (le degré d'usage) augmente pour certaines langues (français et wolof) et diminue pour les autres, et ce graphique visualise donc une dynamique, il nous montre quelles sont les langues qui profitent de la situation urbaine pour accroître leur statut véhiculaire.

L'hypothèse provisoire qui se dégage est donc que l'émergence (ou le renforcement du statut) d'une langue véhiculaire est fonction de l'augmentation du taux d'urbanisation et du type d'urbanisation, et qu'à l'inverse la maîtrise de cette langue véhiculaire est l'un des modes d'intégration à la ville. Si cette hypothèse s'avérait, nous aurions un instrument non négligeable de prospective utilisable dans les opérations de planification linguistique. Si certains pays africains songent par exemple à introduire certaines de leurs langues à l'école, une vision précise des mouvements en cours et une idée de leur évolution seraient d'une aide précieuse pour déterminer quelle(s) langue(s) choisir. Ceci implique que nous développiions des études plus précises sur ce point mais nous disposons là d'une opportunité exemplaire de montrer en quoi la science linguistique peut être mise au service du développement.

BIBLIOGRAPHIE

- Atlas des civilisations africaines*, 1983. — Paris, Nathan.
- BLIXEN (K.), 1987. — *Out of Africa*, Londres, Penguin books.
- CALVET (L.-J.), 1979. — *Langues, Corps, Société*, Paris, Payot, chap. V.
- CALVET (L.-J.), 1985. — *Les langues du marché*, Paris, université René-Descartes.
- CALVET (L.-J.), 1987. — *La guerre des langues*, Paris, Payot.
- CALVET (L.-J.), 1990. — « Les graphiques d'évaluation des situations plurilingues », in *Plurilinguismes*, Paris, n° 2.
- CALVET (L.-J.) et al., 1985. — *Rapport de mission à Ziguinchor*, Paris, université René-Descartes.
- CHAUDENSON (R.), 1989. — « Vers la mise au point d'une grille d'analyse des situations linguistiques de l'espace francophone », in *Langues, économie et développement*, Institut d'études créoles et francophones.
- COQUERY-VIDROVITCH (C., dir.), 1990. — *Processus d'urbanisation en Afrique*, Paris, L'Harmattan.
- DENIS (M.-N.) et VELTMAN (C.), 1989. — *Le déclin du dialecte alsacien*, Strasbourg.

- DEVAUGES (R.), 1984. — *Atlas de Brazzaville*, Paris, Orstom.
- DRESCH (J.), 1949 a. — *Villes congolaises*.
- DRESCH (J.), 1949 b. — *Les villes d'Afrique occidentale*.
- DREYFUS (M.) et CALVET (L.-J.) (dir.), 1986. — *Le multilinguisme des enfants à Dakar*, Paris, université René-Descartes, DEA.
- FOURQUET (J.), 1988. — « La situation linguistique en Allemagne », in *Le langage*, Paris, Gallimard (La Pléiade).
- GUILBOT (J.), 1948. — *Petite étude sur la main-d'œuvre à Douala*.
- GUGLER (J.), 1971. — « Life in a Dual System : Eastern Nigerians in town, 1961 » in *Cah. d'Études Africaines*, vol. XI, n° 43.
- GUGLER (J.), 1990. — « Life in a dual system revisited : Urban-Rural ties in Enugu, Nigeria, 1961-1987 » in *World Development*.
- HAERINGER (Ph.), 1983. — *La recherche urbaine à l'Orstom*, Paris, Orstom.
- JEUNE AFRIQUE (éd.), 1980. — *Atlas jeune Afrique : Le Sénégal*, Paris.
- JOURDAN (Ch.), 1988. — « Langue de personne, langue de tout le monde : le pidjin à Honiara (îles Salomon) » in *Études créoles*, vol. XI, n° 2.
- MAXIMY (R. DE), 1987. — « Les marchés facteurs et témoins de l'urbanisation » in *Cah. Sci. Hum.*, vol. 23, n° 2.
- MEILLET (A.), 1928. — *Les langues dans l'Europe nouvelle*, Paris, Payot.
- PICQ (L.), 1984. — *Au-delà du ciel, cinq ans chez les Khmers rouges*, Paris, Barrault.
- RICHARD-MOLLARD (J.), 1950. — « Les villes d'Afrique Noire » in *France d'outre-mer* n° 250, XII.
- SIMONDON (F.) *et al.*, 1989. — « État nutritionnel des enfants d'âge préscolaire à Brazzaville » in *Urbanisation et santé dans le tiers monde*, Paris, Orstom.
- THIAM (N.), 1987. — *Les catégories nominales du Wolof : aspect sémantiques*, Dakar, faculté des Lettres et Sciences humaines, Centre de linguistique appliquée (CLAD).
- VELTMAN (C.), 1983. — « La transmission de l'alsacien dans le milieu familial » in *Revue des Sciences Sociales de la France de l'Est*, Strasbourg, nos 12-12 bis.

Comportements et attitudes de la jeunesse face au multilinguisme en Casamance (Sénégal)

Caroline JULLARD *

La ville de Ziguinchor, 123 522 habitants, chef-lieu de la région de basse Casamance, au sud du Sénégal, présente actuellement une situation linguistique complexe dont la dynamique se perçoit fort bien au travers des divers types de relations que l'enfant et le jeune entretiennent avec leur environnement. Ce dernier est majoritairement pluriethnique et multilingue ; différentes ethnies coexistent au sein des familles, des concessions et des quartiers, avec, selon les lieux, des dominantes. Le peuplement de la ville s'est constitué par vagues d'immigration successives. Dès la fin du siècle dernier, il se fit très largement par les populations de basse Casamance : Baïnouk (1), et surtout Diola, ethnie majoritaire de la région. Depuis, d'autres populations se sont installées. Les unes sont originaires de Guinée-Bissau (Mancagne et Mandjak surtout), venues pour trouver du travail, ou pour fuir une oppression. Les autres sont plus expansionnistes : les Manding, venus de haute Casamance, avaient tenté plusieurs percées guerrières dans la région dès avant la colonisation ; avec celle-ci, leur influence profonde sur les populations locales s'est affirmée pacifiquement, par le biais de la diffusion de l'islam. Les Wolof sont venus par étapes, et dès le début de l'installation française dans la région et la ville : des vagues successives d'immigrants originaires du Djolof, du Sine Saloum et du Baol se sont installées, formant l'écrasante majorité des fonctionnaires et des gros commerçants et s'imposant au premier rang de la vie politique locale et de l'encadrement des populations.

(1) La transcription des noms de langues et d'ethnies est celle adoptée par TRINCAZ (1981) dans son étude sur les religions à Ziguinchor.

* Linguiste. UFR de linguistique générale, université René-Descartes, Paris-V, 75005 Paris.

On a donc pu parler historiquement de trois types de colonisation en Casamance, et donc à Ziguinchor : la colonisation européenne, portugaise d'abord, française ensuite, vecteur du christianisme, venue par la côte atlantique ; la poussée manding, venue de l'est, plus récente, qui a islamisé et « mandinguisé » les populations forestières de la Casamance ; enfin ce qu'on a pu appeler la « wolofisation » de la ville d'abord, de la région ensuite, qui s'accroît depuis l'Indépendance (2).

Dans un contexte postcolonial, les difficultés que rencontre actuellement le développement économique et social de la région par l'État s'inscrivent dans la problématique du rapport nord-sud, les autochtones, majoritairement Diola, estimant qu'ils n'ont rien et que les autres, les Wolof, ont tout. L'irrédentisme casamançais, le désir, plus ou moins vigoureusement affirmé, de l'indépendance régionale, a pour cause, entre autres, l'attribution des fonctions administratives locales aux Wolof. Il y a aussi une question de profit : les « nordistes » (3) s'entendant mieux au commerce et à l'exploitation des biens et du terroir. Cela entraîne une frustration, un complexe chez les populations concernées. Mais il n'est pas dit que la jeunesse soit porteuse de cette querelle :

« Peut-être les parents ont l'impression de perdre quelque chose, vis-à-vis des nordistes ; pas les jeunes, ils s'en fichent. » nous a dit une jeune fille diola en mars 1990.

LE CONTEXTE SOCIO-ÉCONOMIQUE

On constate de plus en plus une tendance des gens à se retrouver suivant l'appartenance à un même foyer de départ : les nombreuses associations de communautés villageoises sont issues d'une tentative de regroupement ethnique. Ce phénomène récent résulte d'un renforcement des liens de solidarité dans une période de crise économique qui met tout le monde en désarroi. La grande majorité

- (2) À propos du processus de centralisation étatique au Sénégal, HESSELING (1985) parle de *wolofisation* : « On peut observer une nette tendance à la " wolofisation " qui s'explique très bien d'un point de vue historique. La France annexa en premier lieu le nord-ouest du Sénégal, où les Wolof formaient la grande majorité de la population ; les Wolof furent les premiers à s'intégrer dans l'appareil administratif colonial qui, par la suite, reposa en grande partie sur eux. » L'une des conséquences de ce processus est l'expansion de l'usage de la langue wolof sur le territoire.
- (3) L'appellation « nordiste » est utilisée localement à propos des immigrés venus du nord du pays ; elle peut, dans certains cas, manifester une charge historique, voire politique, qui n'est pas dénuée de sous-entendu ; mais la fréquence même de son usage en atténue considérablement la portée, nous semble-t-il.

des personnes n'a pas encore rompu systématiquement avec le monde rural et elle n'est pas encore totalement impliquée dans le développement citadin. On assiste, de ce fait, au niveau de la famille, à une tendance à revenir aux valeurs traditionnelles, sur des bases ethniques. Des réactions de plus en plus nettes contre «l'impérialisme wolof» apparaissent : les pères de famille tentent un recentrage culturel et linguistique. Des injonctions aux enfants, telles que : «tout sauf le wolof chez moi», sont fréquentes. Et cela peut même prendre une forme répressive : «je ne comprends pas ce que tu me dis ; parle en une autre langue». Il s'agit d'affirmer toujours son identité, par la restauration consciente de la langue de groupe comme véhicule privilégié de la communication et par la promotion d'activités culturelles de «renaissance». Les plus sensibles et donc les plus réfractaires à l'absorption sont les minorités : il leur est plus facile de se retrouver en petites communautés, et donc de résister, car elles sont souvent regroupées au niveau de l'habitat.

Dans quelle mesure les jeunes sont-ils concernés et impliqués dans ce recentrage ethnico-culturel ? Certes, me disent de jeunes diola, «lorsqu'on se retrouve entre Diola, on tend de plus en plus à utiliser la langue du groupe». Bien que des jeunes filles glissent cependant vers un usage extensif du wolof dès qu'elles se trouvent hors de la maison. Et quand il y a un brassage ethnique dans les «groupes d'amitié» entre jeunes, on parle la langue dominante du groupe, c'est-à-dire parfois le créole, et le wolof de plus en plus. Ce n'est que lorsqu'on se retrouve avec quelqu'un de très proche, parent ou ami, qu'on retourne à l'usage de la langue de groupe. Le wolof rassemble, et fournit donc une identité collective pour la jeunesse, en ville. Son usage est un facteur d'unification et il permet d'exprimer des préoccupations communes. Quelles sont-elles ?

Elles sont de l'ordre du jeu pour les plus jeunes, jeux de la cour de récréation à l'école, jeux entre jeunes du même voisinage dans les rues ou dans les concessions. Plus tard, ce sont de petites bandes d'amis qui se créent. Avec la scolarité, et l'apprentissage du français, vient la distinction entre le temps dévolu à l'effort et le temps dévolu au repos : le français pour le travail, le wolof pour les rapports entre garçons et filles, la discussion entre copains, entre copines. De fait, plus préoccupés de la quotidienneté de leur vie et des possibilités que leur offre l'avenir, que d'un patrimoine à conserver, les jeunes sont très perméables aux influences venues d'ailleurs et attirés par des éléments culturels étrangers : la musique transmise par les médias joue un grand rôle dans la diffusion du wolof. Moins nettement marqués que leurs aînés par l'ambivalence économique-culturelle, les jeunes se posent donc une question très pragmatique : que faire ?

« Faire des études, oui ; ici, tous les jeunes font des études ; ou les reprennent parce qu'ils ne trouvent rien de mieux à faire ; après, on chôme ; sinon, pour les garçons, c'est le football. Les filles ne peuvent devenir dockers au port, ou journaliers dans un magasin, une usine. Que faire ? », me dit une jeune femme mariée, en cours de formation dactylographique.

Il n'y a pas d'argent pour s'installer à son compte, démarrer quelque chose. Le besoin d'argent, de travail, est crucial. C'est dans ce contexte socio-économique nouveau que doit s'interpréter la poussée tentaculaire du wolof, comme signe catégoriel de l'appartenance urbaine et, au travers de l'unification citadine, de l'appartenance à la nation. Savoir parler français est encore un gage de réussite sociale. Cependant son usage est davantage réservé à des besoins spécifiques : il a surtout une fonction « alimentaire », utilitaire, et non plus une fonction culturelle, ou unificatrice. La part réservée à la langue française a changé : les adultes, masculins surtout, qui « ont fait les bancs » et qui travaillent dans les bureaux, ont certes une longue habitude de parler français, mais les jeunes ne l'ont pas, pour la plupart. Si les jeunes gens scolarisés tentent d'en développer l'usage, au moins entre eux, ou avec les plus jeunes enfants dans leur famille, ils sont débordés par la marée wolof qui submerge même leurs tentatives individuelles : les jeunes filles refusent en général de parler français.

« Je peux parler français avec un garçon, en privé ; mais dans le milieu, je préfère parler wolof », dit une jeune fille diola de 19 ans.

On ne peut séduire les filles qu'en wolof :

« Le wolof facilite les relations entre les garçons et les filles ; pour dire son besoin à une fille, pour l'aborder, les garçons emploient le wolof ; une fille abordée en français répond toujours en wolof ».

Les jeunes enfants et les femmes jouent un rôle prépondérant dans la diffusion du wolof, tendant à neutraliser tous les efforts des pères de famille et des jeunes gens pour contribuer au maintien d'un ordre antérieur, c'est-à-dire l'usage des langues de groupe et le recours, par choix, au français.

Dans un tel contexte, économique, social et linguistique, on peut se poser la question suivante : le wolof va-t-il s'implanter durablement à Ziguinchor, capitale du sud ? À terme, les structures de solidarité ethnique vont-elles pouvoir résister ? Par quel(s) vecteur(s) linguistique(s) la promotion sociale, économique et culturelle de la ville va-t-elle pouvoir s'affirmer ? L'étude des comportements et des attitudes des enfants et des jeunes face au multilinguisme local et à l'émergence d'une langue véhiculaire peut suggérer quelques éléments de réponses à ces questions.

LA POPULATION CONCERNÉE

Trois enquêtes sociolinguistiques (4) ont touché une population de jeunes scolarisés à Ziguinchor.

Le dernier recensement donne des indications statistiques sur le taux de scolarisation dans le département (n = 133 544 personnes).

Sont élèves (ou étudiants) :

— entre 6 et 9 ans, **63,5 %** d'entre eux (48,30 % de filles et 51,70 % de garçons);

— entre 10 et 19 ans, **66,4 %** d'entre eux (39,13 % de filles et 60,86 % de garçons);

— entre 20 et 29 ans, **15,46 %** d'entre eux (24,32 % de filles et 75,67 % de garçons).

L'écart entre population masculine et population féminine est faible en ce qui concerne les plus jeunes des scolarisés. Il se creuse à partir de 10 ans.

Dans la population des 6 à 34 ans, on a constaté également que davantage de filles, ou de femmes, n'ont reçu aucune instruction : 37,6 % d'entre elles, pour 20 % des hommes ou des garçons. De plus, davantage d'éléments masculins ont reçu une instruction supérieure au niveau primaire.

Par ailleurs, 46,86 % des « francophones », c'est-à-dire de ceux qui disent avoir acquis l'aptitude à lire et à écrire en français, ont entre 10 et 19 ans. Parmi eux, 59,5 % d'hommes et 40,5 % de femmes.

Cette aptitude est différemment partagée d'une ethnie à l'autre :

Wolof	Diola	Peul/Toucouleur	Manding
57,37 %	50,83 %	39,72 %	35,43 %

On ne sait pas si cette répartition variable selon les ethnies se rééquilibre pour la population en âge d'être scolarisée.

- (4) Une première enquête sur le plurilinguisme de la jeunesse scolarisée à Ziguinchor a été réalisée en mai 1985 par le Centre d'études et de recherches en planification linguistique (CERPL), université René-Descartes, au moyen d'un questionnaire dont l'objectif était d'obtenir, à partir des déclarations des élèves, un inventaire des langues en présence ainsi qu'une vision de l'évolution des rapports entre ces langues. Elle a touché 834 élèves de fin de primaire et de terminale. La deuxième enquête, menée par l'auteur en 1987 auprès de 700 élèves de fin de primaire, ayant entre 11 et 14 ans, a permis d'établir la représentation que ces jeunes ont de leur propre réseau de communication, en associant les usages linguistiques aux personnes de leur environnement : je parle à X en ..., X me parle en ... Une troisième enquête (février 1990) a touché des jeunes à la recherche d'un emploi, en formation professionnelle ou en fin d'études, au travers d'entretiens non directifs portant entre autres sur l'histoire linguistique familiale et personnelle, les rapports entre jeunes à Ziguinchor, l'avenir, la question du rapport entre le wolof, le français et les langues de groupe.

Les Wolof sont les plus francophones ; ils sont aussi les plus engagés dans l'administration.

Les poularophones sont les plus nombreux à savoir lire et écrire leur langue ; mais leur nombre est faible, malgré les efforts persévérants de « la Renaissance du poular », seule association de Ziguinchor travaillant depuis plusieurs années à l'alphabétisation de ses ressortissants.

Le groupe manding présente le plus grand nombre de personnes capables de lire et d'écrire en arabe (1 065 sur 18 722). Cela est probablement le reflet d'une islamisation plus engagée dans le sens d'une arabisation. Il existe, à Ziguinchor, une école privée, gérée par une organisation islamique, où les enseignements secondaire et primaire sont dispensés en arabe et où l'étude du français figure comme matière ; le nombre de scolarisés en arabe à Ziguinchor est de 650 (primaire et secondaire, jusqu'au brevet).

Ces quelques aperçus statistiques sur la population scolarisée montrent qu'il existe en ville une part importante de jeunes, des filles et des jeunes femmes surtout, qui n'ont pas été scolarisés ou l'ont été très peu. Cette proportion augmente avec l'âge. On peut donc se demander quel est l'impact réel de la langue française dans la vie quotidienne des individus et si l'expansion du wolof ne tend pas à en repousser l'usage dans un cadre situationnel et relationnel plus resserré, même si, numériquement, davantage de personnes en ont connaissance.

Les indications que nous proposons et qui concernent la dynamique linguistique proviennent principalement de l'analyse d'une population scolarisée parlant français à des degrés divers. Beaucoup d'enseignants du primaire affirment que l'usage du wolof se répand dans les cours de récréation, et les parents disent que leurs jeunes enfants, souvent plurilingues avant d'entrer dans le cycle scolaire, ramènent le wolof de l'école à la maison. Une jeune fille diola, originaire de Ziguinchor, me dit : « les enfants viennent de partout ; en jouant, comme ça, *rekk*, à la récréation, on parle wolof ». En outre, les instituteurs sont de plus en plus nombreux à faire passer l'apprentissage de la langue française au travers d'une traduction en langue africaine, le wolof le plus souvent, même si d'autres langues locales sont partagées par des groupes d'élèves. Dans ces conditions, on peut se demander quel est le rôle du canal scolaire dans la diffusion du wolof parmi les jeunes.

En l'absence d'enquêtes et d'observations suffisamment nombreuses sur les jeunes non scolarisés et sur les femmes, il est difficile de généraliser ce qui ressort de nos premières enquêtes. Notre maîtrise, encore imparfaite, du wolof et notre méconnaissance des langues locales sont l'obstacle majeur dans cette entreprise. C'est seulement en expliquant bien, en français, les objectifs d'un tel tra-

vail à de jeunes locaux, filles ou garçons, que nous avons pu coopérer au recueil des observations directes ou indirectes qui nous ont été nécessaires. Mais leur propre insertion dans l'institution scolaire et leur engagement dans une logique d'études à accomplir leur rendent difficile tout recul sur la situation qui se vit au-dehors. Ils sont, de plus, les porte-paroles, les interprètes, des familles où parfois personne ne parle le français, si le père de famille est au travail ou absent. Il est bien ardu de recueillir des renseignements non biaisés, lorsqu'on est « Toubab » (5).

L'expansion du wolof parmi la jeunesse en ville, scolarisée ou non, est un fait indéniable ; cependant, il est difficile d'en maîtriser l'entière causalité si on oblitère une partie de cette population, et si on méconnaît les liens autres que scolaires qui peuvent lier cette jeunesse à l'ensemble de la vie citadine au travers d'autres instances de regroupement. En inscrivant ces données, même partielles, dans une perspective historique et dynamique, on peut corriger leur relativité et les interpréter comme significatives de changements en cours.

LES FACTEURS D'IMPLANTATION DU WOLOF

Quels que soient leur origine ethnique, leur degré de conscience d'une situation qu'ils disent subir pour la plupart, leur contrariété ou leur rejet, la plupart de mes interlocuteurs locaux — des hommes adultes (6) — s'accordent à reconnaître tout ou partie de ces facteurs.

Le facteur économique

C'est le premier historiquement ; il joue toujours, et sûrement de plus en plus. L'expansion du wolof en ville s'est faite du centre commerçant vers la périphérie. Elle était liée, jusque vers 1975-1976, à la présence des commerçants wolof installés en ville qui vendaient principalement sur les marchés traditionnels bien localisés. Actuellement, on assiste à une recrudescence du commerce à contenu informel : les colporteurs de boucles d'oreilles dans les quartiers et les « bana-banas » (7) qui vendent des habits dans les rues en sont les agents. Ce sont principalement des gens venus de la région du Baol, à l'est de Dakar, qui, du fait de la sécheresse qui a sévi dans le nord, se sont convertis d'un coup dans un secteur

(5) Un Toubab est un Européen blanc.

(6) Nous remercions ici tout particulièrement M. Nouha Cissé, conseiller pédagogique, professeur d'histoire et de géographie à Ziguinchor.

(7) Un bana-bana est un vendeur ambulancier.

refuge. Leur activité commerciale itinérante a fait éclater le cloisonnement traditionnel. On ne se contente plus d'attendre le client ; on va chez les gens, on entre chez eux. Cette agression culturelle va de pair avec l'intrusion linguistique : il est évident que ces gens parlent wolof.

Autre effet du même facteur : beaucoup de jeunes filles tournent autour des cantines ; elles ont besoin de robes, de chaussures, pour paraître, pour montrer aux autres qu'elles ont quelque chose, parce que, sinon, elles ne sont rien. Pour les vendeurs des cantines, ce n'est rien de leur donner ce dont elles rêvent ; les filles acceptent, et nouent des relations avec ces hommes ; ainsi, elles apprennent vite à parler très bien le wolof. Les garçons de Ziguinchor ont parfois une réaction très violente devant une telle situation.

Le facteur administratif

L'attribution par l'État des fonctions administratives locales à des nordistes principalement a entraîné des contraintes au niveau de la population. Il faut pouvoir discuter avec les autorités en français ou en wolof : 80 % du personnel administratif ne parle que wolof ou français et l'usage du wolof à Ziguinchor vient en deuxième position, après le français.

Le mécanisme d'apprentissage de ces langues s'enclenche par le besoin qu'on a de les utiliser. Le français seul ne suffit pas :

« pour être bien servi, il faut pouvoir comprendre ce que les autres disent sur vous en wolof ».

Au tribunal, l'enquête est parfois menée dans les langues locales : si le magistrat, qui officie en français, ne parle pas la langue du prévenu, un interprète assermenté s'interpose. Il peut arriver que des magistrats, originaires du nord, s'adressent au prévenu directement en wolof, mais le plus souvent c'est l'interprète qui traduit en français ce qu'ils disent, et le wolof devient couramment la langue de traduction.

La migration

L'apprentissage du wolof est lié à la mobilité. Son usage et son expansion accompagnent souvent un phénomène migratoire. Les besoins économiques que tous, quels qu'ils soient, rencontrent, entraînent leur mobilité. Cela commence tôt.

Les jeunes des villages environnants qui viennent suivre leurs études secondaires à Ziguinchor sont confrontés à la nécessité d'apprendre à parler le wolof pour s'insérer dans les structures sociales ; le français ne suffit plus, au bout d'un certain temps.

Il existe, de plus, un fort taux de déperdition scolaire ; les exclus qui abandonnent la scolarité pour se diriger vers l'armée ou vers la recherche d'un emploi essaient de se rendre à Dakar. Quand on quitte une région et qu'on va vers Dakar, on est obligé de parler wolof. Ces jeunes reviennent ensuite avec des éléments culturels étrangers, dont le wolof. L'exode rural accentue le complexe des autochtones devant les nordistes. En effet, quand on revient de Dakar, c'est avec un sentiment de supériorité : parce qu'on en vient, parce qu'on parle wolof. De plus, les jeunes veulent partir : du village à Ziguinchor, de Ziguinchor à Dakar, puis en France et aux États-Unis d'Amérique. C'est un rêve, une illusion : l'acquisition et l'usage du wolof sont une étape obligée de ce parcours.

La situation des jeunes filles est plus précaire encore. Ménagères pour la plupart, elles tentent de survivre avec l'espoir de trouver un emploi comme domestiques, soit à Ziguinchor, chez les agents de l'administration, soit à Dakar même. Des flux de jeunes filles se déversent des campagnes : les jeunes filles diola partent surtout pour Dakar, après les Serer du Sine Saloum, ce sont maintenant les jeunes filles balant qui viennent comme bonnes à Ziguinchor. Elles y apprennent tout de suite le wolof, et le parlent même entre elles.

Le mouvement de la brousse vers la ville et le mouvement du sud vers Dakar s'amplifient. On assiste également à un mouvement inverse : celui des sudistes émigrés à Dakar qui redescendent pour fuir la vie chère et pour retrouver de meilleures conditions de vie et de scolarité pour leurs enfants. Le lycée Djignabo de Ziguinchor est le plus important du Sénégal. Et l'enseignement privé catholique est renommé.

Le développement du mouridisme

Les confréries musulmanes, qui se sont développées, depuis le nord, jusque dans la région et dans la ville de Ziguinchor, jouent également un rôle très important dans la diffusion du wolof, par leurs réseaux de solidarité, leurs groupes d'agents actifs pour l'implantation et le développement de la religion.

Le grand marabout de Touba, ou un marabout proche de lui, vient à Ziguinchor tous les ans pour la fête de la confrérie ; il enjoint aux adeptes de développer le mouridisme local en se mariant avec des autochtones : « vos fils seront de la Casamance et ils deviendront des Mourides ». En effet, les Wolof mourides qui prennent femmes en Casamance font tout ce qu'ils peuvent pour que leurs enfants aient une éducation wolof, même s'ils parlent une ou plusieurs langues locales avec leur mère ou avec le voisinage.

80 % des Mourides locaux sont des Wolof et si d'autres, casamançais, les rejoignent, c'est parce qu'ils parlent déjà wolof : « parce qu'entre nous, les Mourides, nous ne parlons que wolof ».

L'influence linguistique des Mourides sur le reste de la ville passe principalement par le contact commercial avec leur clientèle et par leurs relations avec les filles locales qu'ils gagnent.

La mode

Parler wolof permet de montrer qu'on est civilisé. Un adolescent d'un quartier périphérique de la ville m'a dit :

c'est la langue moderne, à la mode ; c'est la plus jolie à prononcer ; si tu parles diola avec une fille, c'est pas joli, pas à la mode ; on glisse vers le wolof pour mieux s'entendre ».

Dans les années soixante, on pouvait constater la force du créole portugais à Ziguinchor, parallèlement au dynamisme du christianisme. Actuellement, le créole se perd, même dans les quartiers traditionnellement chrétiens de Santiaba et de Nema. Il subsiste encore à Tilène, du fait du peuplement majoritairement immigré de Guinée-Bissau où le créole est langue nationale.

Un sous-délégué (60 ans) du quartier Boucotte-Sindiane, proche du centre ville, nous fait part de son expérience. Son père, un Kinara Diola, originaire de Guinée-Bissau, s'est mandinguisé en arrivant à Ziguinchor. Lui-même parle le manding en famille :

« mais quand j'étais jeune, j'ai pensé que le wolof, c'était plus évolué ; je parlais trop le wolof, d'autant plus que je me suis marié avec une Serer originaire de Carabane (8) ; là-bas, c'est tellement mélangé que le wolof domine ; nous parlions wolof ensemble ».

Il a lui-même redressé la situation ; serait-ce encore possible maintenant, étant donnée la pression de l'environnement ? Le quartier où il vit est loti depuis longtemps (1931) : beaucoup de catholiques s'y étaient établis en raison de la proximité de la cathédrale. Les gens parlaient créole dans le quartier et un peu le wolof. Des Wolof commerçants se sont installés dans le quartier, peu éloigné du centre : ils ont wolofisé et islamisé un grand nombre de Diola, qui maintenant portent les noms et les prénoms de ceux qui les ont introduits à l'Islam. De ce fait, le wolof a éliminé le créole dans le quartier.

- (8) Carabane est situé à l'embouchure du fleuve Casamance. Cet emplacement est le premier comptoir colonisé en milieu diola. Les Wolof y vinrent d'abord, pour commercer surtout ; les Français vinrent ensuite. Là, tous les enfants utilisent les trois langues.

Le wolof n'est pas seulement un moyen de communication plus vaste, qui élargit l'éventail des relations possibles : on parle wolof pour être bien vu, pour accéder à un niveau de culture qu'on estime plus élevé. Il y a de ce fait un complexe à ne pas parler le wolof, ou à le parler mal. Les jeunes venant des villages environnants l'apprennent au bout d'un an, parfois plus, avec les jeunes enfants dans leurs familles de tutelle. Ces mêmes enfants l'enseignent à leurs parents :

« lorsque le père de famille parle le wolof, le gosse rit du parler de son père, et rectifie sa manière de parler ».

Un commerçant mouride, installé au marché Saint-Maur depuis dix ans, me dit qu'il n'a pas appris les langues locales pour ne pas complexer les clients. Ceux-ci se sentiraient diminués et considérés comme peu évolués s'ils ne conversaient pas en wolof avec le vendeur.

Un jeune homme mancagne (27 ans) bien intégré dans son quartier de Tilène, me dit :

« il y a chez certains jeunes le complexe de parler leur langue maternelle au profit du wolof ; parler sa langue maternelle, pour eux, c'est signe d'infériorité sociale ; pour être à la page, il faut parler wolof ».

Et un jeune homme manding (21 ans) venu à Ziguinchor à 13 ans, pour l'entrée dans le cycle secondaire, exprime que cette attitude est surtout le fait des jeunes filles :

« elles pensent du wolof que c'est une langue moderne, au sommet ; si tu parles wolof, tout le monde va te comprendre ; alors, on est considéré, on te voit bien ; par contre, si tu parles des langues sauvages, on te voit mal... On minimise les autres en parlant le wolof, surtout dans les villages ; on leur montre qu'on est différent, qu'on a fréquenté les villes ; tout le monde sent Dakar, rêve d'y aller ».

Cet engouement est le prolongement de l'ensemble des facteurs économiques et migratoires cités ; cependant, l'avenir étant plus que jamais incertain, les gens ne sont pas prêts encore à perdre leurs caractéristiques régionales :

« Tout n'est pas joué, me dit un professeur sarakollé (9), d'une famille qui a fait souche à Ziguinchor, certes, le wolof se répand, mais en profondeur les langues demeurent vivaces »...

(9) Les Sarakollé de Ziguinchor sont peu nombreux, mais leur groupe est très soudé et leur langue est utilisée constamment en famille.

Langues régionales, wolof et français : les jeunes scolarisés, dans leur environnement propre, construisent leurs solutions au plurilinguisme, au carrefour d'influences multiples, la plus puissante d'entre elles étant sans nul doute celle qui jaillit de leur propre regroupement.

LES ENFANTS VECTEURS DU WOLOF

L'enquête de 1985 avait confirmé l'expansion du wolof : 90 % des 834 jeunes enquêtés déclarent parler cette langue, qui est la langue première de 21 % d'entre eux seulement. Il s'est avéré que la transmission et l'usage de la langue de groupe en famille se restreignent. La population diola, ou d'ascendance diola, majoritaire en ville, est dans ce cas. Lors de l'enquête de 1987, nous avons voulu mesurer l'impact du milieu sur les pratiques, par l'examen des relations entre les jeunes et leur environnement, en faisant l'hypothèse que l'usage qui est fait de la langue de groupe dans les relations familiales dépend en partie des caractéristiques dominantes du peuplement dans les différents quartiers de la ville. La dominance diola n'a pas le même poids dans les quartiers centraux, où la cohabitation des ethnies est ancienne, et dans les quartiers périphériques où les Diola vivent aux côtés d'immigrants plus récemment installés.

Les Diola de Ziguinchor

Ils viennent de basse Casamance, ou des régions intermédiaires entre le fleuve Casamance et la Gambie. Malgré leur nombre, les Diola maintiennent difficilement leurs traditions et leur personnalité ethnique. Héritiers d'une société paysanne, profondément agressée par la colonisation et l'implantation de l'islam et du christianisme, ils sont confrontés en ville à un nouveau pouvoir et à un nouveau système économique. Ils viennent de villages et de zones nettement délimités, aux variétés linguistiques dialectalisées : « tous les paysans des rizières de Basse Casamance se disent aujourd'hui Diola, même s'ils ont conservé leurs anciennes désignations, qui ont pris désormais une signification essentiellement géographique » (TRINCAZ, 1981 : 8). Les liens avec le terroir restent vivaces. Le consensus linguistique s'est créé en ville autour du diola du Fogny, considéré comme plus « léger ».

Mais les Manding justifient souvent leur non-emploi du diola par la difficulté d'en maîtriser les différentes variétés. La déstructuration familiale du milieu diola semble principalement liée au degré d'insertion en ville d'une part, à la mixité parentale d'autre part.

Là où les Diola sont les plus nombreux, la langue se maintient mieux.

Une unité s'est créée en ville, dans le milieu diola ... Le danger du déracinement, de la perte de la langue, existe au centre ville surtout».

La question d'une unité diola se pose donc plutôt en termes de quartiers, et d'une dominance diola dans le milieu. Cette dominance n'est pas exclusive :

«si un Manding, chef de famille, vient habiter parmi les Diola et qu'il veut conserver son identité manding, il ne parlera que manding avec ses enfants; mais ses enfants qui vivent dans un milieu diola vont apprendre le diola; par contre, pour les besoins de la communication, avec le père de famille, les Diola du voisinage, qui sont plus ouverts, vont parler manding».

Le Diola est plus plurilingue que le Manding, avec lequel il cohabite souvent. Les Manding ayant islamisé les Diola sont très conservateurs; ils parlent rarement diola, mais ce déséquilibre n'entraîne pas d'altération du milieu diola, «car un Diola ne parlera manding qu'en milieu *socé* (10). Le danger vient du wolof, pas du manding», nous dit un père de famille diola.

Le Diola est d'autant plus ouvert qu'il peut épouser des femmes de toutes les ethnies; en ce cas, tout dépend du chef de famille :

«dans une famille mixte, si le père impose le diola, tout le monde autour de lui parle diola; sinon, il faut une langue commune au père et à la mère, et on choisit le wolof».

Dans la jeune génération, la politique linguistique familiale n'est pas toujours le fait du père. L'enquête de 1985 indique une baisse dans la transmission du diola, ainsi que le rôle prépondérant des femmes au sein des couples mixtes. Ainsi, un certain nombre de jeunes diola n'ont plus comme langue première celle de leurs parents, mais la langue dominante de leur milieu: wolof, voire manding (11). De plus, la langue de la mère domine dans la transmission familiale pour les couples où le père seul est diola. La question de la mixité familiale est donc centrale pour les Diola: comment concilier l'ouverture, avec le maintien de l'identité, voire l'unité du groupe? Le pourcentage de familles mixtes est élevé à Ziguinchor: la population d'enquête présente autant d'enfants diola que d'enfants de père ou de mère diola. Ce sont surtout les femmes qui se marient hors de leur ethnie; elles choisissent des conjoints qui les valorisent par leur appartenance à des groupes dominants, Wolof, Serer ou Manding. Cette mixité contribue au recul de l'usage du diola.

(10) C'est-à-dire manding.

(11) C'est le cas pour 29 jeunes de père et de mère diola, sur 239 d'entre eux, d'après les résultats de l'enquête réalisée en 1985.

Les caractéristiques propres à la famille et au milieu environnant marquent donc les habitudes linguistiques des jeunes diola. Avant qu'ils ne quittent le cycle primaire et donc leurs écoles et leurs groupes de quartier, on peut déjà mesurer l'importance relative du diola, du wolof et des autres langues, familiales ou du milieu, dans leur relations interpersonnelles.

Le répertoire linguistique des enfants diola

L'examen des données du répertoire selon l'axe des générations successives indique des différences nettes de comportement d'un quartier à l'autre (12). Il s'agit de pratiques déclarées par des enfants de père et mère diola :

« je parle à mon grand-père maternel en diola, ou en diola et wolof, ou en diola, manding et wolof ... et mon grand-père me parle en ... ».

Les *grands-parents* ne sont pas toujours eux-mêmes diola. L'hétérogénéité existe dans certaines familles, du fait, par exemple, d'une grand-mère paternelle balant, ou d'une coépouse du grand-père peul, et elle se traduit par des transmissions et par des usages spécifiques, en contact ou non avec le diola dans la relation avec l'enfant. En revanche, l'usage du manding, du créole ou du wolof, entre grands-parents et enfants témoigne d'un autre type d'influences, celles du milieu. Autrement dit, les langues dominantes du milieu acquièrent par cette transmission un statut symbolique au sein de la famille.

Je parle à mes grands-parents en :

diola	wolof	manding	français	créole	autres langues
84,9 %	11,9 %	10,8 %	2,7 %	5,4 %	8,6 %

En diola seulement : 67 %.

Les pourcentages sont calculés sur 185 relations déclarées.

Mes grands-parents me parlent en :

diola	wolof	manding	français	créole	autres langues
86,9 %	15,2 %	10,3 %	6,2 %	7,6 %	11 %

En diola seulement : 64 % des relations déclarées.

- (12) Les enfants (n = 126/700) sont répartis également dans les écoles de trois quartiers représentatifs de la ville : le quartier central et commerçant de Boucotte, le quartier de Santiaba, d'implantation ancienne également, mais plus résidentiel, et le quartier de Tilène, dans la périphérie est de la ville, au peuplement plus récent et à l'habitat plus dispersé, où habitent de nombreux immigrés de Guinée-Bissau : Mancagne et Mandjak.

On note des différences entre les trois quartiers : à Santiaba, le diola est la seule langue utilisée dans 85,2 % des cas, et les autres langues du milieu (créole, manding et wolof) sont très faiblement représentées. À Boucotte, la proportion du diola comme seule langue d'échange baisse (65,6 % des relations déclarées seulement) et celles du wolof et du manding augmentent. C'est à Tilène, peuplé d'une diversité d'ethnies, que le plurilinguisme est le plus diversifié : la proportion d'usage du wolof s'élève à 28 % des relations déclarées entre grands-parents et enfants, celle du manding et du créole respectivement à 14 % et à 12 %, et d'autres langues (serer, toucouleur, balant, mandjak, bayotte, peul, diola de Djimbering) sont également utilisées dans une proportion de 20,5 % des cas. Le diola reste utilisé dans 90 % des relations déclarées, mais dans 42 % des cas seulement en langue unique : le bi- ou le plurilinguisme sont donc normaux à Tilène.

Dans le rapport aux *parents* et à la fratrie, ces tendances s'accroissent :

je parle à mes parents en :

diola	wolof	manding	français	créole	autres langues
88,6 %	33,9 %	9,3 %	13,9 %	8,4 %	7,2 %

mes parents me parlent en :

diola	wolof	manding	français	créole	autres langues
93 %	32,6 %	12,6 %	15,2 %	10,6 %	7,4 %

On constate que les parents diola sont, dans l'ensemble, plus vigilants que les grands-parents à transmettre le diola aux enfants, en même temps que s'accroît l'usage réciproque du wolof. L'usage du français s'accroît également.

La pratique familiale des deux langues, diola et wolof, se confirme à Tilène, pour 50,9 % des relations enfants/parents. À Boucotte et à Santiaba, le diola est encore seul en usage entre parents et enfants dans près de 60 % des relations déclarées (n = 313). L'usage du wolof y est unique, voire plus fréquent, entre l'enfant et sa mère ; alors que le français est surtout d'usage entre le père et son enfant.

On constate une récession générale de l'usage du diola avec la *fratrie*, plus accentuée au centre ville, ainsi qu'une progression concomitante de l'usage du wolof.

Je parle à mes frères et sœurs en :

	diola	wolof	manding	français	créole
Boucotte	41,5 %	41,5 %	18 %	20,5 %	5,5 %
Santiaba	78,2 %	32,7 %	6 %	5,5 %	6,7 %
Tilène	78,6 %	64,7 %	18,9 %	24,8 %	14,7 %

Seule langue en usage : diola/wolof :

- à **Boucotte** : 24 %/25 % des relations ;
- à **Santiaba** : 56,4 %/8,5 % des relations ;
- à **Tilène** : 14,7 %/2,9 % des relations.

Bilinguisme wolof/diola ou diola/wolof (cet usage bilingue peut éventuellement être accompagné de l'usage d'autres langues entre l'enfant et ses frères et sœurs) :

- à **Boucotte** : 8 % des relations déclarées ;
- à **Santiaba** : 19,4 % des relations déclarées ;
- à **Tilène** : 48,7 % des relations déclarées.

Ces chiffres moyens indiquent des tendances nettes. À Boucotte, le wolof est seul en usage pour le quart des relations déclarées entre l'enfant et sa fratrie ; pour un autre quart des relations, la communication se fait en diola exclusivement. L'usage catégorique du wolof augmente ; celui du diola chute de la moitié par rapport aux relations entre enfants et parents.

À Santiaba, en revanche, le taux d'usage exclusif du diola est le plus élevé (56,4 %), dans une proportion voisine de celle relevée pour les relations entre parents et enfants ; et le taux d'usage exclusif du wolof y est également le plus faible. La cohésion du milieu diola y est donc plus forte que dans les deux autres quartiers.

À Tilène s'amorce seulement et lentement une déstabilisation de l'équilibre linguistique instauré au niveau des adultes, vers un usage plus restreint du diola, seul ou en contact avec le wolof :

relations parents/enfants en :

diola	wolof	manding	français	créole
96 %	55,5 %	13 %	26,1 %	16,3 %

- **diola seule langue** : 16,3 % des relations déclarées ;
- **wolof seule langue** : 2,6 % des relations déclarées ;
- **bil. diola/wolof** : 50,9 % des relations déclarées.

Relations enfants/fratrie en :

diola	wolof	manding	français	créole
78,6 %	64,7 %	18,9 %	24,8 %	14,7 %

- **diola seule langue** : 14,9 % des relations déclarées ;
- **wolof seule langue** : 2,9 % des relations déclarées ;
- **bil. diola/wolof** : 48,7 % des relations déclarées.

Dans la relation entre les enfants diola et leurs pairs, camarades de maison, de quartier, d'école, ami(s) fidèle(s), etc., la part dévolue à la langue familiale se restreint encore et celle du wolof augmente. Le wolof domine pour les relations de groupe ; dans les relations interpersonnelles, en revanche, sont utilisées soit la langue de l'un (en ce cas, l'enfant diola apprend la langue de l'autre), soit leurs

deux langues, soit l'une des deux langues et le wolof. Le wolof est nettement réservé aux amitiés de ville ; dans les relations avec les amis du village, mentionnés surtout par les enfants du quartier Tilène, le plus proche de la brousse, le français est plus utilisé que le wolof.

Présentation de cas

Quelques exemples peuvent illustrer ces tendances. Dans les familles de Boucotte ou de Santiaba, le diola est plus parlé que le wolof dans les relations avec les adultes, surtout masculins. Le wolof est plus parlé que le diola avec les éléments féminins ou les plus jeunes membres de la famille ; sauf avec « bébé » à qui on ne parle que diola.

À Boucotte, un jeune garçon dont le père est pilote d'avion et la mère ménagère parle le diola avec ses parents et avec sa grand-mère. Le wolof apparaît seulement dans la relation avec ses deux sœurs, sa mère et la sœur de celle-ci. En revanche, le diola est utilisé avec ses frères, de même que le manding, langue parlée également avec ses amis du quartier et ses cousins. Le créole figure dans le répertoire familial : sa grand-mère, une chrétienne, s'adresse à lui en cette langue, outre le diola, ainsi que sa petite sœur et sa tante, outre le wolof. L'effet du milieu se traduit donc par l'usage différentiel du mandingue, du wolof et du créole. Le jeune garçon n'a pas fait sienne l'habitude, propre surtout aux femmes chrétiennes, de parler créole.

À Santiaba, certaines familles perdent l'usage du diola, d'autres restent très conservatrices. Une jeune fille du quartier décrit la situation familiale :

« dans le quartier, le wolof a tendance à l'emporter ; pourtant, autour de chez moi, il y a beaucoup de gens qui parlent créole ; ce sont surtout des Bainouk ; j'ai grandi dans ce milieu, et on parle tous créole ensemble ... Je sors peu du quartier ; mais si je vais à Boucotte, je suis obligée de parler wolof. À la maison, nous parlons diola et créole ; il n'y a presque que des femmes ; le seul homme parle diola, français et wolof ; la plus petite fille, un an et demi, parle diola ; les autres qui sont en préscolaire parlent diola et wolof ; ils ramènent le wolof à la maison ; cela entraîne des conflits avec les aînés qui disent : dehors, le wolof ; à la maison : le diola ».

En revanche, une fillette diola du même quartier dit parler exclusivement diola avec ses grands-parents et avec son père, mais wolof pour le reste de ses relations, avec sa mère, ses frères et ses sœurs, ses amis :

« si mon grand-père, mon père me parlent en diola, je n'ose pas répondre en wolof, même si je suis persuadée qu'ils

comprendront. C'est un signe de respect, d'éducation ; par contre, si ma tante maternelle me parle en diola, je peux la chahuter un peu en wolof, ou aussi en français».

À Tilène, les répertoires enfantins sont davantage plurilingues. La diversité des choix linguistiques d'une fillette diola témoigne d'habitudes de transmission et d'usage, variables selon les interlocuteurs :

— les *grands-parents*, déjà, utilisent avec elle un bilinguisme diola/wolof ; mais la fillette ne s'adresse à eux qu'en diola ;

— elle introduit le wolof dans ses relations parentales, outre le diola et les langues du milieu. Elle dit parler à son *père* en diola, créole, wolof et français, dans l'ordre de leur fréquence d'usage ; si son père lui parle en français, elle lui « rend » la même langue. Avec sa *mère* : diola, mancagne et créole ; avec la *coépouse* : wolof, créole et manjak. Celles-ci lui parlent en diola, wolof et créole ;

— la diversité linguistique est maintenue avec les *frères* et les *sœurs* aînés ; en revanche, avec les cadets, le bilinguisme wolof/diola domine. Si elle s'adresse à ses *aînés* en diola, wolof et créole, ceux-ci introduisent également d'autres langues dans la communication : manding ou mancagne, et français. Avec le *petit frère* : diola et wolof ; mais wolof plus souvent que diola avec la *petite sœur*.

Les effets du milieu

Les tendances dégagées pour la population des enfants de père et de mère diola s'éclairent lorsqu'on les rapporte à celles que manifestent les groupes avec lesquels elle est en contact dans les quartiers concernés. La majeure partie des enfants wolof de l'échantillon est regroupée à l'école primaire de Boucotte-Ouest : pour l'ensemble des relations familiales déclarées, la proportion moyenne d'usage du wolof y est plus faible (74,2 % des relations) que dans les autres quartiers (92,2 % des relations), et il existe un usage non négligeable du manding, du diola et du poular (pour 5 à 10 % des relations), alors qu'il est inexistant ailleurs. Pour les enfants wolof, dont les parents, anciennement installés, occupent des positions sociales plus élevées, l'effet du milieu joue également. Boucotte est un lieu de grand brassage ; la coexistence ancienne des ethnies et des langues y a donc quelque effet sur leurs répertoires. Parallèlement, on assiste à une contamination et à une dominance accrue de la langue wolof auprès des jeunes diola du quartier. La langue est dominante dans le milieu, et elle empiète largement sur les relations familiales, surtout entre jeunes d'une fratrie, plus influencés que leurs parents.

Les classes enquêtées à Tilène présentent une quarantaine d'élèves dans chaque ethnie : diola, mancagne et mandjak. Le plurilin-

guisme y est plus répandu qu'ailleurs tant chez les uns que chez les autres : le créole et le wolof concurrencent les langues de groupe, jusque dans le cadre familial. Les Mancagne et les Mandjak sont arrivés à Ziguinchor misérables et atteints d'un grave complexe d'infériorité, lequel a engendré un « désir puissant d'ascension dans la hiérarchie sociale par l'argent (donc leur travail) et l'école (pour leurs fils) ». Ce sont des groupes d'une grande cohésion, qui résistent à la domination étrangère ; bien que convertis au catholicisme, ils retournent aux religions traditionnelles, assurant ainsi la survivance ethnique en contexte urbain (TRINCAZ, 1981 : 212-213). Les usagers ont deux langues véhiculaires à leur disposition : le créole, puisqu'ils sont originaires de Guinée-Bissau et catholiques de surcroît ; le wolof, utilisé pour aller commercer et travailler au centre ville, qui devient également langue du milieu, concurrençant et supplantant peu à peu le créole. Le wolof s'insère dans l'usage familial de ces immigrés, sans pour autant altérer la cohésion du groupe qui maintient sa langue ainsi qu'une pratique bilingue dont l'habitude fonctionne aux diverses générations.

Je parle à mes grands-parents en :

mancagne	wolof	créole	français	manding
91,4 %	14,3 %	20 %	5,7 %	0

mes grands-parents me parlent en :

75 %	29,1 %	41,7 %	8,3 %	(n = 2)
------	--------	--------	-------	---------

je parle à mes parents en :

mancagne	wolof	créole	français	manding	mandjak
100 %	36,4 %	12,2 %	15,1 %	(n = 3)	

mes parents me parlent en :

97 %	43,4 %	28,8 %	12,1 %	(n = 1)	(n = 5)
------	--------	--------	--------	---------	---------

je parle à mes frères et sœurs en :

mancagne	wolof	créole	français	manding	diola	autres
72,7 %	40 %	15,4 %	22,7 %	4,5 %	4,5 %	2,7 %

ils me parlent en :

76 %	70,6 %	28 %	40 %	8 %	12 %	5,3 %
------	--------	------	------	-----	------	-------

L'usage bilingue (mancagne et wolof) concerne 21 % seulement des relations enfants/grands-parents, mais près de 40 % des relations enfants/parents et, surtout, près de 60 % des relations dans la fratrie.

Il en est de même pour les relations entre enfants mandjak, au sein de la fratrie : le bilinguisme wolof/mandjak est déclaré pour près d'un tiers des relations, et le créole s'y adjoint dans près de la moitié

des cas. Le créole semble se maintenir mieux chez les enfants mandjak.

La comparaison entre les répertoires des jeunes diola, mancagne et mandjak à Tilène indique donc que le wolof pénètre dans les usages familiaux en douceur. Tous semblent se comporter identiquement : les Diola ne lâchent pas encore leur langue, car les Mancagne et les Mandjak qui les entourent gardent la leur. Le contact étroit et familial des langues est généralisé et marque donc le quartier, tout autant que la présence du créole ; progressivement, le bilinguisme avec le créole est remplacé par un bilinguisme avec le wolof. Encore faudrait-il voir comment fonctionne exactement ce bilinguisme : alternance fonctionnelle et déplacement de langues, ou alternance intraphrastique et mélange ?

La diffusion et la dominance du wolof diffèrent d'un quartier à l'autre, plutôt que d'une ethnie à l'autre. Les effets du centre ville se font diversement ressentir : la population diola a mieux pu protéger son intégrité et développer une unité à Santiaba, quartier citadin certes, mais plus calme et plus résidentiel, qu'à Boucotte, quartier d'activités commerçantes, vers lequel tous convergent quotidiennement, où l'usage exclusif du wolof remplace celui du diola, chez les jeunes surtout et chez les femmes. À Tilène, les Diola ne se démarquent pas des autres : le plurilinguisme est de règle ; les jeunes ne s'investissent pas encore totalement dans la vie citadine et le signalent par la pratique d'un bilinguisme avec le wolof (voire, à un moindre degré, avec le créole), qui leur a été transmis familialement, pour des besoins d'intégration dans le quartier et dans la ville, sans abandon de leur identité.

Il existe donc, parmi la population diola, un mouvement en faveur du wolof, avec des variantes :

— dedans : diola/dehors : wolof. Commentaires de jeunes filles :

« Quand on cuisine à la maison, on parle diola ; lorsqu'il y a une danse européenne, on parle wolof », ou encore : « Le diola, c'est pour la maison ; quand je sors, oui aussi, mais pas tellement ; c'est plutôt le wolof que j'utilise quand je sors. » ;

— le wolof gagne l'exclusivité, même dedans : « à la maison, on parle wolof, et un peu diola », nous affirme une jeune diola de 23 ans, qui vit dans le quartier de Boucotte Sindiane, au centre ville ;

— bilinguisme diola/wolof au dedans :

« très souvent, on commence une phrase en diola et on la termine en wolof ; à la maison, on parle diola ou wolof ; on alterne ; impossible de savoir pourquoi, à propos de quoi, ni à quel moment. En route, on parle wolof surtout. ».

De l'usage catégorique d'une langue de groupe à son éviction, des étapes sont nécessaires, dont témoignent les mélanges de langues et l'abondance des emprunts.

LA PRATIQUE DU FRANÇAIS

La langue française est présente dans un certain nombre de déclarations : principalement, à Boucotte, chez les enfants wolof (pour 18 % des relations déclarées : $n = 362$). Les Wolof sont mieux nantis, en général, et plus scolarisés. À Tilène, ce sont les enfants mancagne qui en présentent davantage l'usage, avec leurs aînés ou entre eux ; le désir d'ascension sociale est très fort dans cette ethnie.

Avec l'adolescence, un fossé se creuse entre jeunes gens et jeunes filles. Celles-ci se tournent davantage vers le wolof, même lorsqu'elles parlent la même première langue ; et elles utilisent rarement le français, par crainte de faire des fautes ou de se démarquer des autres. Une jeune fille bambara, né à Ziguinchor, ne parle que français et wolof, comme son père, établi en ville à la suite d'une affectation de poste. Sa mère, une Sarakollé, a appris dans son enfance les grandes langues de la ville : manding, peul et diola, mais elle en fait moins usage actuellement. Le wolof est la langue familiale. La jeune fille parle français avec les copains de son grand frère, lorsqu'ils viennent à la maison, avec les promotionnaires qui viennent des villages et qui ne comprennent pas le wolof, avec son père parfois et avec son oncle maternel, fonctionnaires de l'administration. Elle ajoute :

« mieux vaut parler wolof ; les filles entre elles sont dures ; elles sont égoïstes. Ah, celle-là, elle ne parle que français, elle est évoluée, c'est une déracinée ! Plus une fille devient forte, plus les autres ont les yeux braqués sur elle et deviennent méchantes avec elle. Parler le wolof toutes ensemble, ça permet de noyer un peu les choses, les différences ».

Les jeunes gens, en revanche, sont davantage attirés par la langue française. Les lycéens aiment discuter en français entre eux, et s'entraîner à la pratique de la langue. Leurs amis de quartier qui ne sont pas scolarisés l'apprennent à leur contact, lors de parties de belote ou de conversations oisives entre jeunes. On a pu constater la pratique très courante du mélange diola/français (13) sans aucune introduction de mots ou de phrases en wolof, chez des jeunes gens diola natifs du quartier périphérique ouest de Soucoupapaye, à

(13) Il s'agit d'alternances intraphrastiques, le plus souvent.

dominante diola. Ce sont leurs compagnons, descendus récemment de Dakar ou du nord du pays, qui introduisent l'usage du wolof dans les communications de groupe, parce qu'ils parlent mal le diola.

La véhicularité du français est rarement attestée, sinon entre jeunes gens des villages et de Ziguinchor. Un établissement privé, l'Acap, donne des cours de rattrapage pour des adolescents n'ayant pu s'insérer, faute de places ou de niveau, dans l'enseignement public. On y trouve un grand nombre de Diola, au moins un par village de la région ; ils parlent beaucoup diola ensemble. Un jeune collégien nous dit :

« si quelqu'un ne comprend pas le diola, par exemple, les Socé, les Balant qui viennent de l'est de Ziguinchor, tous des villages, alors on parle français ; les autochtones de Ziguinchor parlent wolof entre eux ; mais s'il y a un regroupement hétérogène avec d'autres qui ne comprennent pas le wolof, alors on parle français entre nous ».

Malgré cela, le wolof, en ville, gagne autant sur les langues de groupe que sur le français. Curieusement, c'est l'école, comme lieu de rassemblement et d'unification, qui en est le meilleur centre de diffusion, alors que l'enseignement qu'elle dispense est en français (14). Une jeune fille peul de 20 ans, habitant le quartier Peyris-sac où domine un peuplement manding, affirme :

« je pense que le wolof va dominer à Ziguinchor : même les Diola entre eux parlent wolof. Le wolof est plus parlé que les autres langues. Ce sont les parents qui freinent. Mais l'influence de l'école est plus puissante ».

CONCLUSION

Des approches complémentaires nous ont permis d'accéder, par étapes, à une meilleure compréhension du fonctionnement du pluri-linguisme à Ziguinchor. Cette ville est exemplaire pour son cosmopolitisme dynamique. L'expansion du wolof dans ses différents

- (14) On peut rapprocher cette situation de celle étudiée par l'équipe d'Andrée TABOURET-KELLETT et de Robert LE PAGE à Belize, dans le district de Cayo, où existe une grande diversité ethnique ; les emplois linguistiques, bien qu'extrêmement variables, peuvent être rattachés à quatre grandes langues, le maya, l'espagnol, le créole et l'anglais. Il ressort de leurs enquêtes que « le créole se répand par le truchement des cours de récréation dans les écoles » où l'anglais standard est enseigné, et que les enfants, dont ce n'est pas la langue première, tendent à l'utiliser de plus en plus en famille.

quartiers comme signe catégoriel de l'urbanité est, semble-t-il, un processus accompagnant tant de mouvements de population de plus en plus fréquents, en ville et hors ville, qu'une sédentarisation urbaine. L'utilisation du wolof à Ziguinchor par des groupes qui ne l'utilisaient pas jusque-là et pour des situations sociales pour lesquelles il était inapproprié (en famille, par exemple), ou bien pour des situations où d'autres choix de langues (français ou langues locales) sont possibles et maintenus, sa vernacularisation progressive, en d'autres termes, est, sans nul doute, la revendication d'un statut nouveau, l'affirmation d'une identité nouvelle. Mais les anciens modèles de choix linguistiques n'ont certainement pas disparu ; l'utilisation des langues familiales, des langues de milieu également, continue à symboliser la solidarité dans les groupes, et les valeurs positives qui leur sont associées, et à renforcer la sociabilité. Des identités sociales variables s'expriment également par des usages bilingues ou plurilingues, même dans les relations interpersonnelles.

La place dévolue au français se modifie, puisque le développement, socio-économique et socioculturel, des individus comme de la communauté, est désormais indissociable de l'usage du wolof. L'école, champ privilégié où se construisent les identités collectives, en est le vecteur malgré elle. Les adultes dans les familles, comme les institutions, risquent d'être débordés par la marée. En l'état actuel de la situation, il est difficile de prononcer un augure. La compétence en wolof est prisée par un nombre croissant de personnes, le français restant une langue étrangère incapable d'être le support d'une identité collective. Les attitudes puristes héritées contribuent, à notre avis, à freiner sa diffusion. Le comportement des jeunes filles scolarisées est, à cet égard, très significatif. Dans la mesure où bien des femmes commencent à croire que leur position propre et collective s'améliorera par l'usage du wolof, entre elles d'abord, avec les jeunes, puis avec le reste de la collectivité ensuite, on peut se demander si elles feront à l'avenir pression sur leur descendance pour maintenir les usages de groupe en famille. Le plurilinguisme, normal à Ziguinchor, va-t-il se perpétuer ? Sous quelle forme et avec quel statut ?

BIBLIOGRAPHIE

- DIRECTION DE LA STATISTIQUE, 1990. — *Recensement général de la population et de l'habitat*, Dakar.
- DUMONT (P.), 1983. — *Le français et les langues africaines au Sénégal*, Paris, Éditions Karthala.
- GAL (S.), 1979. — *Language shift, Social determinants of linguistic change in bilingual Austria*, New York, Academic Press.
- HESSELING (G.), 1985. — *Histoire politique du Sénégal : Institutions, droit et société*, Paris-Leiden, Éditions Karthala-Afrika-studie centrum.
- JULLARD (C.), 1990. — « Répertoires et actes de communication en situation pluri-lingue : le cas de Ziguinchor au Sénégal » in *Langage et société*, n° 54, décembre 1990 : 65-82.
- LE PAGE (R.) et TABOURET-KELLER (A.), 1985. — *Acts of Identity : Creole-based approaches to language and ethnicity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TABOURET-KELLER (A.), 1979. — « Le jeu varié de l'expression linguistique des enfants : Le cas du district de Cayo à Belize », in *Linguistique fonctionnelle, débats et perspectives*, Paris, Presses Universitaires de France (PUF) : 57-75.
- TRINCAZ (J.), 1981. — *Colonisations et religions en Afrique noire : l'exemple de Ziguinchor*, Paris, L'Harmattan.

Dire, Savoir, Pouvoir

Deux épisodes des trajectoires politiques ghanéennes

Martin VERLET *

Notre propos a pour objet central les technologies de pouvoir et, de façon plus précise, les politiques de langue et d'éducation dans leurs relations avec le gouvernement des hommes. Il mérite peut-être d'être préalablement éclairé, balisé, et cela d'un triple point de vue : épistémologique, théorique, empirique.

Un premier balisage consistera en une brève explicitation de l'énoncé qui sert de titre à l'exposé : dire, savoir, pouvoir.

Dire. Cela signifie qu'il est d'abord question de langues. Celles-ci ne sont pas appréhendées, en tant qu'objet linguistique, mais comme fait social. La langue joue en effet un rôle majeur dans la reproduction sociale. Elle constitue un outil de perception, d'organisation, d'appropriation — technique ou symbolique — de la nature par l'homme. Elle représente, de façon plus essentielle, un élément constitutif du rapport social, et elle participe étroitement à la construction, à la structuration du champ social.

Savoir. Les savoirs confèrent une capacité d'action, d'intervention sur l'environnement matériel. Ils élargissent ou limitent les facultés de contrôle des hommes, d'ordonnancement du mouvement des sociétés. L'éventail des savoirs, des technologies que met en œuvre une formation sociale est plus ou moins sophistiqué. Mais leur répertoire est toujours varié, allant de la capacité de maîtrise technique de la nature à l'usage des symboles et à la gestion du rapport avec l'invisible. S'agissant de l'Afrique, l'anthropologue britannique GOODY (1971) a suggéré les liens entre la reproduction sociale à partir des unités domestiques, l'arsenal technologique et les modes de gouvernement des hommes.

Pouvoir. Nous partirons d'une notion avancée par FOUCAULT (1989 a) dans le cadre de son approche archéologique de la volonté

* Sociologue Orstom — 72, route d'Aulnay, 93143 Bondy cedex, France.

de savoir et des pratiques discursives : celle de « pouvoir-savoir ». Ainsi, la mesure, l'enquête, l'examen, formes singulières de pouvoir-savoir, ne devraient pas être analysés sans tenir compte de leur rapport aux formes de pouvoir. Associés à la mise en place, à l'agencement, aux procédures de chaque système politique, les pouvoirs-savoirs en seraient à la fois l'effet et l'instrument. Ils constituent un arsenal, une panoplie au service des gouvernants, de leur domination. Les langues, les savoirs auxquels elles donnent forme et accès représentent des outils, des moyens de pouvoir, en même temps que des enjeux disputés. Les langues sont sujettes à des politiques (LAPIERRE, 1988). Ces politiques de langue qui interdisent, hiérarchisent, codifient, assimilent, annulent, sont intimement liées aux politiques d'éducation qui commandent la socialisation, la transmission des savoirs. Elles construisent des champs d'expression et de silence, des processus d'intégration et d'exclusion. Derrière la langue se pose le problème de l'interface entre l'oral et l'écrit, l'écriture en tant qu'outil d'accumulation et technologie de contrôle, d'enregistrement constituant, dans certaines conjonctures historiques, un pouvoir-savoir.

Un second type de repérage passera par quelques précisions sur les ancrages théoriques de notre propos. Celui-ci part d'une remarque faite par CHOMSKY (1989) alors qu'on l'interrogeait sur ce qu'il pensait de la sociolinguistique : « Les questions de langue, répondait-il, sont fondamentalement des questions de pouvoir ». Le propos peut surprendre de la part du promoteur de la grammaire générative qui, dans sa démarche scientifique, s'est appliqué, plus que d'autres, à examiner les phénomènes linguistiques en faisant abstraction de leur enracinement social. Il suggère une ligne de démarcation entre le langage, objet linguistique, et la langue, objet sociologique.

Dans une telle optique, la réflexion patiemment construite par FOUCAULT retiendra une fois encore notre attention. Nous avons évoqué précédemment la pertinence de la notion de pouvoir-savoir qui signale le lien complexe, les multiples interactions entre l'exercice du pouvoir d'une part, la maîtrise des savoirs de l'autre. D'autres notions et concepts mis en avant par le philosophe nous intéressent directement : ceux de technologie de pouvoir, de gouvernement, de gouvernementalité (FOUCAULT, 1989 b). L'idée de gouvernement déborde celle de souveraineté ou d'État : elle désigne l'ensemble des procédures, des stratégies, des agencements institutionnels visant à la conduite des hommes. Celle de « gouvernementalité » s'applique, de façon plus précise :

« [aux] tactiques de gouvernement qui permettent à chaque instant de définir ce qui doit relever de l'État et ce qui ne doit pas en relever, ce qui est public et ce qui est privé, ce qui est étatique et ce qui est non-étatique ».

Les anthropologues se sont intéressés de près aux interrelations entre langue et politique, aux rapports entre langue, pouvoir, culture et sociétés, aux stratégies gouvernementales d'encadrement, de contrôle des pratiques discursives (GRILLO, 1989). Dans ce cadre, l'apport de GOODY (1986) sur l'intervention de l'écrit dans l'organisation des sociétés est particulièrement stimulant. En glissant du registre de l'oralité à celui de l'écriture, les sociétés passent de l'habileté (*abilities*) à la spécialisation, la qualification (*skills*) (GOODY, 1987). Les formes de gouvernement étatique, les capacités d'administration se transforment avec l'émergence de bureaucraties, le raffinement des procédures d'enquête, d'enregistrement, de contrôle. L'ordre institué s'abrite derrière « la lettre de la loi ».

Outre leur contribution au renouvellement des problématiques de l'État et à l'essor des études sociolinguistiques, la démarche des sociologues nous concerne plus spécialement à travers les recherches effectuées au cours des trois dernières décennies dans le domaine de la sociologie de l'éducation. L'institution scolaire est resituée dans le champ social. Une question qui se profile derrière plusieurs objets privilégiés d'investigation (notamment celui de la réussite ou de l'échec scolaire) hante cette branche désormais bien identifiable de la sociologie : celle de l'égalité ou de l'inégalité sociale (INRP, 1990).

En précisant les espaces-temps qui correspondent à nos observations, nous opérerons un troisième type de cadrage. Nous nous inscrirons dans deux séquences discontinues. Dans le temps long — plusieurs décennies — des contestations anticoloniales et, de façon plus précise, dans un moment critique des systèmes de domination impériale, puis dans la phase d'émergence de l'État postcolonial en Afrique. Notre regard se concentrera sur le Ghana (la *Gold Coast* sous le colonialisme britannique). Le choix du cas ghanéen peut se justifier par certaines singularités caractérisant les vicissitudes sociales et politiques de ce territoire. Au XVIII^e puis au XIX^e siècles, l'expansion de la Confédération *asante* s'assimila, de près ou de loin, à une expérience, en définitive avortée, d'émergence d'un État-Nation dans cette région d'Afrique. L'hégémonie *asante* fut rendue possible non seulement par l'efficacité de l'organisation militaire, mais par des technologies élaborées de gouvernement des hommes.

La *Gold Coast* fut, dès le XVI^e siècle, l'un des sites importants d'implantation du colonialisme mercantile, puis l'un des relais actifs de la traite transatlantique. À l'ère du capitalisme impérial, la *Gold Coast* devint, au regard du colonisateur britannique, une « colonie modèle ». Elle fut, avec l'Inde, l'une des références principales des politiques de domination conduites par le *Colonial Office* de Londres en Afrique et en Asie. La relation longue avec l'Occident entraîna la formation, dans les agglomérations côtières, d'une élite du

savoir et de l'argent. Celle-ci se constituera plus particulièrement à partir de son appropriation d'une langue — l'anglais — et des savoirs de l'Occident. Elle investit un registre nouveau de l'oralité : nouvelle langue de communication avec le monde extérieur, l'anglais devient largement la langue des échanges, de l'accès à la modernité. Cependant, c'est surtout à travers sa maîtrise de l'écriture que cette élite « cultivée » construit sa distinction. Par ce biais, elle se rapproche des centres du pouvoir. Elle s'insère dans les circuits marchands, dans les interstices de l'économie de traite. Si elle privilégie la formation littéraire et les humanités, elle n'est nullement indifférente aux sciences, aux techniques, aux savoir-faire. Elle oscille entre deux imaginaires sociaux : le mythe panafricain de l'Éthiopie, l'aventure productiviste, technicienne du Japon du Meiji.

L'une des singularités qu'elle partage avec la mince frange de savants et de lettrés du Liberia et des territoires d'Afrique occidentale sous empire britannique (Nigeria, Sierra Leone, Gambie) fut sa réussite à s'ériger précocement en acteur politique (LANGLEY, 1979). La vitalité de la presse ouest-africaine en langue anglaise qui prend essor dès le milieu du XIX^e siècle lui permettra de constituer, face aux dispositifs du pouvoir colonial, une véritable sphère politique (EKWELIE, 1971). Réservée à l'élite acculturée et opulente des principales villes côtières, cet espace public, pour reprendre l'expression de HABERMAS (1962) est un champ de débats et de controverses portant sur le devenir de la société.

Les facultés d'invention, d'appropriation des technologies et du savoir-faire extérieurs ne s'arrêtent pas aux portes des villes. Des régions rurales entières s'en trouvent transformées. L'expansion de la culture cacaoyère et de l'économie de plantation ne résulte-t-elle pas de l'initiative d'un africain de la *Gold Coast* qui n'hésita pas à dérober des plants dans la colonie portugaise de Sao Tomé ?

Laboratoire de l'administration coloniale britannique en Afrique, la *Gold Coast*, devient, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, l'un des lieux privilégiés d'intervention de l'anticolonialisme de masse. Survenue en mars 1957, l'indépendance du Ghana fut le symbole précurseur des libérations politiques en Afrique au sud du Sahara. Par sa vision panafricaine, son nationalisme économique, son option socialiste, Kwame Nkrumah fut l'une des figures de proue du nationalisme continental (BENOT, 1969).

À l'intérieur de l'ère des contestations anticoloniales nous avons pris le parti de découper deux séquences plus particulières. La première (1920-1930) correspond à l'apogée de l'Empire britannique. Sous la façade de la splendeur et de l'hégémonie, percent des symptômes de crise. Les architectes de l'ordre colonial sont conduits à des adaptations, à des ajustements, à des réformes. Les modifica-

tions apportées touchent simultanément les dispositifs du gouvernement, les politiques d'éducation, les politiques de langue.

La seconde séquence (1951-1966) coïncide avec la transition post-coloniale et l'émergence de la puissance étatique au Ghana. Les enjeux de la construction du pouvoir d'État posent, de façon immédiate, la question de la «gouvernementalité» pour reprendre l'expression de FOUCAULT. Les réponses apportées, les tactiques déployées ont leur traduction directe dans l'approche des politiques d'éducation et de langue. L'une et l'autre sont symptomatiques, à des titres divers, des procédures et des technologies mises en œuvre par le pouvoir politique dans des temps critiques.

LA PUISSANCE IMPÉRIALE ET LA CONFISCATION DE L'ESPACE PUBLIC (1920-1930)

Les années vingt correspondent pour la *Gold Coast*, et plus largement pour l'Empire britannique, à un moment de remaniement, de réajustement des dispositifs de contrôle politique et d'encadrement social. Deux repères chronologiques — les années 1920 et 1930 — clôturent cette phase singulière de mutation.

En 1920, on sort définitivement de la Première Guerre mondiale, bien que ses effets sur les mentalités, sur les équilibres économiques, sur les hiérarchies de puissance se fassent sentir en profondeur. Inattendus, des symptômes de crise — politique, sociale — apparaissent. En Inde, le conflit a provoqué une vive poussée nationaliste. Celle-ci alerte les stratèges de l'Empire. Le *Colonial Office* est conduit à reconsidérer ses politiques de domination. Selon l'un des responsables principaux de la conduite de l'administration britannique en Afrique, une ligne de fracture se dessine, à la fin de la guerre, entre les « temps anciens » et une ère nouvelle à explorer, à ordonner (FURSE, 1962).

À l'autre extrémité de ces temps critiques, l'année 1930 marque elle aussi un tournant. Les incidences de la « grande dépression » qui vient de secouer les sociétés occidentales atteignent les économies coloniales. Les agencements politiques, administratifs mis en place au cours de la décennie qui s'achève perdent de leur efficacité. Pour la puissance coloniale, la question de la « gouvernementalité » est à nouveau posée.

S'agissant de l'administration britannique en *Gold Coast*, cette séquence historique (1920-1930) est riche en réévaluations, réorientations, revirements. La révision des mécanismes de pouvoir et des formes de gouvernement des hommes s'organise selon trois axes principaux :

- modification des tactiques, des procédures, des dispositifs de gouvernement ;
- réforme des systèmes d'éducation ;
- reconsidération des politiques de langue.

Étroitement liés, ces enjeux suscitérent d'intenses débats (KIMBLE, 1963).

À la veille de la Première Guerre mondiale s'amorça le passage d'un colonialisme conquérant à un colonialisme entreprenant, exploitateur, développementaliste, gestionnaire. Ce changement se traduit en particulier par une modification fondamentale des dispositifs de gouvernement, des modes de conduite des hommes. La phase de conquête correspondit à un moment bref d'annihilation, de négation des formes politiques existantes. Le démantèlement de la Confédération *asante*, l'exil de son souverain, l'*asantehene*, représentèrent le point culminant de cette entreprise. Les militaires administrateurs s'appliquèrent à fixer leur propre mise en ordre. Dans le même mouvement, les structures de la production et des échanges furent profondément bouleversées. Entre 1891 et 1911 se précipita une révolution structurelle qui devait conférer à l'économie du pays une configuration durable : économie de plantations, économie de traite (SZERESZESWKI, 1965).

Ce fut à partir de 1920 que de nouveaux dispositifs de pouvoir furent mis en place en *Gold Coast*. Leur conception s'inspira de l'expérience conduite par le gouverneur colonial Lord Lugard au Nigeria (KIRK-GREENE, 1968). Le principe de base est celui de l'administration indirecte — *indirect rule*. Il vise à soumettre les sociétés en paraissant se plier à leurs lois, à les gouverner localement par le truchement de leurs gouvernants. Il est fondé sur un constat : la pénurie — en hommes, en moyens, en ressources financières — du pouvoir colonial. À son apogée, l'Empire britannique, puissance navale mise à part, fonctionna par l'entremise d'un corps de moins de 200 000 européens. La population européenne enregistrée par l'administration en *Gold Coast* pour l'année 1922 s'élève, de façon précise, à 979 personnes (GOLD COAST GOVERNMENT, 1923). La constante hantise des proconsuls coloniaux, et, plus encore, des commissaires de district (les *D C's*) fut de réussir à gouverner sans moyens. Selon Lugard, l'objectif étant de « créer l'ordre à partir du chaos », les références à des moyens connus, répertoriés, conventionnels, d'administration publique s'avèrent d'un bien piètre secours : il ne serait d'autre parti que l'invention, l'improvisation (PHILLIPS, 1989). Instance étatique tronquée, étriquée, le dispositif de contrôle colonial est surtout fait d'expédients, de bricolages. Le pouvoir en tant que représentation figure la puissance. Dans ses agencements, dans ses actes, il respire la fragilité. On est loin de « L'État hypertrophié » qu'évoquait ALAVI (1972).

Plus pertinente serait l'image qu'inspirait à Antonio Gramsci l'appareil étatique dans sa construction et sa modernité : celle d'une carriole de saltimbanque, rafistolée, rapiécée, bringuebalante, déjetée (RICCI, 1975).

Le pouvoir central est fortement ramassé, personnalisé, discrétionnaire. Le gouvernement détient le monopole des décisions. Il veille à restreindre, à policer tout espace public de débat. Il confisque les relations du territoire avec le monde extérieur. Il existe néanmoins deux limites à son autorité : la tutelle exercée de loin par le Gouvernement et l'administration britanniques, la médiocrité de ses ressources matérielles et politiques. Minimal, le dispositif central de gouvernement se révèle inapte à encadrer, à ordonner la vie sociale. L'enracinement de la domination politique, sa gestion quotidienne, routinière s'effectuent à l'échelon des districts. La politique d'*indirect rule* aura pour finalité essentielle d'étayer, de conforter, de raffiner les dispositifs locaux d'encadrement et de contrôle. Elle s'identifiera à une minutieuse et systématique entreprise d'ingénierie sociale. L'invention de la tradition ira de pair avec la réinvention du politique. En même temps que sont redécouverts les districts, sont construites les ethnies, intronisées les chefferies. Les contraintes de gouvernementabilité, celles imposées par l'état des technologies de pouvoir (moyens d'information, de communication, de transmission) pèsent fortement sur les choix. Le district en tant que territoire et population est conçu à la mesure des capacités matérielles, physiques de son responsable, le *District Commissioner*, le DC., à connaître personnellement et à entretenir des relations avec chaque communauté villageoise. Cet agent local du gouvernement est appelé à utiliser comme appui et comme relais les autorités locales. Mais ces autorités n'existeront qu'à condition de voir leur légitimité reconnue et confirmée par le pouvoir colonial. Celui-ci, à partir de 1920, se lancera, en *Gold Coast*, à la découverte de chefferies. Promu « anthropologue du gouvernement », le capitaine RATTRAY (1923, 1932) s'efforcera de ressusciter le système politique *asante*. Cependant, le retour d'exil de l'*asantehene* ne correspondra nullement à une restauration de sa souveraineté. L'administration est plutôt préoccupée de favoriser, à l'intérieur de l'ancienne confédération, l'émergence de chefferies multiples, susceptibles de se constituer en rouages du dispositif de gouvernement des divers districts. L'entreprise se révélera plus ardue dans les Territoires du nord. La négation des formes locales du politique y avait été exacerbée. Militaire, l'administration s'apparentait, le plus souvent, à un enrégimentement. L'injonction lancée en 1928 par le gouverneur d'y précipiter la mise en place de structures d'*indirect rule* provoqua parmi les administrateurs britanniques de la région révolte et désarroi. Mais, là aussi, on entreprit, de façon hâtive, de réinventer du poli-

tique, de découper territorialement les populations en districts, de coopter des chefferies (GUGGISBERG, 1933).

Échelon primordial de la conduite et de l'administration des sociétés, le district est un lieu où sont agencés des dispositifs minimaux de gouvernement. À l'instar du gouverneur à l'échelon territorial, le DC détient localement le monopole des décisions. En apparence, son pouvoir est absolu, seulement soumis à la tutelle distante du gouvernement central. Néanmoins, sa prise réelle sur les populations passe par les capacités d'encadrement rapproché, constant de la chefferie. Or, les dispositifs de contrôle, de répression que celle-ci gère sont réduits au minimum : des gardes pour surveiller, un tribunal pour sanctionner, une prison pour punir.

Entre l'appareil central de gouvernement et les dispositifs locaux d'exécution, d'administration, d'étroites passerelles sont aménagées ici ou là : conseils provinciaux des chefs, représentation de ces derniers au sein de l'Assemblée législative, instance d'enregistrement plutôt que de délibération. Ce frêle passage de la localité au centre impose l'aboutement hasardeux de structures hiérarchiques par l'officialisation — artificielle, contestée — de chefs suprêmes, de souverains en titre (*Headchiefs, Paramount Chiefs*) (GUGGISBERG, 1927).

Effort de remise en ordre, l'implantation de l'*indirect rule* s'accompagne d'une refonte des politiques d'éducation. Celles-ci deviennent la clef de voûte du système projeté. (GUGGISBERG, 1924). En *Gold Coast*, un gouverneur fut l'artisan de cette réorientation : GUGGISBERG (1927) qui, de 1919 à 1927, conduira, à partir du siège du gouvernement à Accra, les destinées du territoire. Son profil est atypique (WRAITH, 1967). Par sa formation, par ses attaches sociales, l'homme ne répond guère aux critères traditionnels de promotion du *Colonial Office*. Militaire, son expérience est surtout celle d'un ingénieur, d'un technicien. Homme de terrain au départ, il se transforma en homme de dossiers, en entrepreneur, en bâtisseur, en conducteur de travaux. Réformateur dans ses intentions et ses pratiques, il est aussi profondément conservateur. Il mettra en œuvre le premier plan colonial de développement de *Gold Coast* (1920-1930). Il conduira et achèvera de grands chantiers : port de Takoradi, hôpital de Korle Bu, ligne de chemin de fer reliant Accra à Kumasi. Son chantier principal sera l'éducation, avec pour symbole prestigieux la fondation du collège d'Achimota. (FRASER, 1922-1926).

Un intérêt aussi vif et subit porté par les autorités coloniales aux problèmes de l'enseignement est loin d'être particulier à la *Gold Coast*. En la matière, Lugard (PERHAM, 1960), dans le nord du Nigeria avait frayé la voie (GRAHAM, 1966). L'agitation nationaliste en Inde avait été attribuée par les milieux officiels aux effets

pervers d'un système éducatif jugé inadéquat, car provoquant acculturation et déracinement (FRASER, 1920). Les expériences pédagogiques menées en Asie seront l'une des références essentielles de la redéfinition des politiques d'éducation dans l'ensemble de l'Empire. Celles qui s'étaient développées aux États-Unis furent une autre source d'inspiration. Le *Phelps Stokes Fund* qui s'était jusqu'alors surtout intéressé à la formation des Noirs dans le Sud des États-Unis porta en effet ses regards sur les systèmes d'enseignement en Afrique (JONES, 1922). Les propositions de réforme formulées à partir de 1920 par Jesse Jones et Kwegyir Aggrey prennent largement appui sur le bilan de deux institutions réputées : Tuskegee et Hampton, les deux institutions pilotes de la formation des Noirs aux États-Unis (JONES, 1922). Parallèlement, les porte-parole des missions impliquées dans l'évangélisation de l'Afrique poussent le *Colonial Office* à réviser ses conceptions en la matière (OLDHAM et GIBSON, 1931). En 1923, une commission consultative sur l'éducation en Afrique verra le jour (FRASER, 1922-1926).

Si les autorités coloniales de *Gold Coast* ne furent pas à l'origine de ce mouvement réformateur, elles y contribuèrent précocement et résolument. Dès 1920, GUGGISBERG suscita les avis d'un comité des éducateurs (GOLD COAST GOVERNMENT, 1924). L'éducation est l'objectif prioritaire du plan décennal de développement. En l'espace de quelques années, un projet global est formulé, matérialisé.

Il s'agence selon quelques lignes directrices. Tout d'abord, l'État colonial prend le parti d'intervenir directement, centralement dans un domaine qu'il avait précédemment abandonné à l'initiative des missionnaires (GRAHAM, 1971). La part de l'éducation dans le budget du territoire est multipliée par deux entre 1920 et 1926. Elle sera doublée également entre 1927 et 1931 (GOLD COAST GOVERNMENT, 1930). Les institutions publiques de formation (écoles primaires dans les Territoires du nord en particulier, collèges techniques, établissements secondaires) prolifèrent rapidement. L'école devient une affaire d'État. En second lieu, cet engagement de la puissance publique se traduit par la mise en place d'un système de contrôle, d'inspection, d'encadrement. L'objectif affiché est d'élever la qualité de l'enseignement. Des normes sont prescrites, des classifications instituées, des interdictions lancées (GOLD COAST GOVERNMENT, 1933). Les écoles se répartiront en trois catégories : écoles publiques, écoles subventionnées, écoles non subventionnées. Ne peuvent enseigner que ceux qui sont reconnus et répertoriés comme enseignants qualifiés par le gouvernement. Chaque école doit compter au moins dix élèves et fonctionner régulièrement. Un salaire minimum est établi pour l'ensemble des instituteurs. Les autorités veilleront à ce que ne soient pas utilisés de livres interdits.

Un Bureau de l'éducation présidé par le gouverneur assurera l'application de ces mesures, un corps d'inspecteurs jugera de leur respect. Pour louable qu'elle soit, l'exigence de qualité se traduit par un acte d'autorité. Celui-ci vise en fait à bloquer une poussée spontanée de la demande et de l'offre d'éducation, et plus spécifiquement les initiatives et stratégies scolaires africaines. Après s'être concentré sur le développement d'écoles secondaires (avec pour emblème le plus brillant le collège Mfantsipim de Cape Coast), l'élite du savoir, débordant le pouvoir colonial et les ordres missionnaires, a suscité une aspiration à la scolarisation (celle-ci ne gagnera qu'ultérieurement les Territoires du nord) se traduisant par l'ouverture plus ou moins improvisée d'écoles élémentaires. Une expression, populaire à l'époque, dévoile le sens de cette démarche : « l'éducation, c'est le pouvoir ». Il n'est guère surprenant que le gouvernement colonial soit préoccupé de bloquer, de maîtriser une telle évolution. Les politiques réformatrices lancées par GUGGISBERG répondent également à ce souci. La tentation de l'Occident est assimilée à une sédition dès lors qu'elle peut conduire à une expression autonome, incontrôlée du sujet. L'éducation devient dangereuse dès lors qu'elle multiplie les acteurs politiques, qu'elle amplifie leur capacité d'intervention. En enrayant l'expansion de l'éducation, le pouvoir colonial entend bien conjurer le risque d'une dilatation de l'espace public.

Par ailleurs, l'esprit qui inspire la conduite du projet éducatif est infléchi, influencé. La pensée de GUGGISBERG à ce sujet est codifiée dans « les seize principes de l'éducation » (GUGGISBERG, 1927). Certaines dispositions sont novatrices pour l'époque, par exemple l'introduction de la mixité. Une part nouvelle est faite à l'africanisation des programmes, à l'esprit de corps, à la discipline. Deux axes prioritaires traversent l'ensemble : la formation du caractère, l'instruction morale et religieuse.

Enfin, le système préconisé hiérarchise et déconnecte deux filières : l'une, privilégiée, de production d'une élite ; l'autre, contrôlée, contenue, d'éducation élémentaire de masse. L'impératif de la qualité associé à la pénurie de moyens conduit à concentrer les efforts sur la première, en principe dans un premier temps. Véritable vitrine de la réforme, le collège d'Achimota sera le laboratoire, le creuset de cette politique (WARD, 1960). L'institution tente de rapprocher, dans un contexte africain et colonial, les principes du collège de l'Angleterre victorienne et les méthodes de Tuskegee ou de Hampton. L'entreprise qui oscille entre l'occidentalisation, l'intégration, en position subordonnée, dans l'univers intellectuel du colonisateur d'une part, le nationalisme culturel d'autre part, ne va pas sans ambiguïtés (WARD, 1965). Elle rehausse l'image de l'éducation tout en tentant d'en contenir, d'en réduire les effets. Elle

aboutit à l'amplification de la demande scolaire en même temps qu'elle s'emploie à restreindre, à limiter l'offre institutionnelle d'éducation. Elle valorise le respect des institutions, l'obéissance aux ordres établis tout en suscitant l'autonomie du sujet. Elle vise à la discipline, mais crée de la liberté.

Le dédoublement des dispositifs de contrôle politique, celui du système éducatif se conjuguent avec un dédoublement des politiques de langue. La réforme des systèmes éducatifs impulsée, localement par les gouvernorats territoriaux, globalement par le *Colonial Office*, stimule la revalorisation des langues vernaculaires (COLONIAL OFFICE, 1927). Celles-ci deviennent des objets d'étude en même temps que des moyens d'enseignement. En *Gold Coast*, à l'initiative de GUGGISBERG, une mise en ordre linguistique est favorisée. Appel est fait aux compétences du linguiste allemand WESTERMANN (1927) afin d'aboutir à un perfectionnement et à une unification des systèmes de transcription. Ce passage de l'oralité à l'écriture est une condition de l'usage des langues locales, comme support de la transmission du savoir dans un cadre officiel, institué. Cautionnée scientifiquement, la démarche ne va pas sans arbitraire. Un nombre limité de langues, de dialectes sont sélectionnés, promus. Ils deviennent des matières et des moyens d'enseignement dans les premières années du cycle primaire. Dans la filière royale réservée à l'élite, ils cèdent progressivement la place à l'anglais. Ailleurs, c'est-à-dire dans les «écoles rurales», les langues locales sont imposées sur l'ensemble du cycle élémentaire, une part minimale étant faite à l'apprentissage de quelques rudiments d'anglais. La politique de langue cristallise ainsi la ligne de partage qui divise le système éducatif. Elle pénètre en outre les procédures de contrôle politique. Les administrateurs locaux (les *DC's*) se voient en effet sommés de connaître une langue locale sous peine de perdre toute chance de promotion. Néanmoins, l'improvisation sera largement la règle. Hormis quelques textes traduits et transcrits par les missionnaires, la littérature accessible en langues vernaculaires, textes en écriture arabe mis à part, est quasi inexistante (WESTERMANN, 1929). Livrés à eux-mêmes, les instituteurs sont appelés à rédiger leurs manuels et à concevoir leur matériel pédagogique (*Teacher's Journal* 1930).

Ingénierie sociale, ingénierie politique, la mise en place de l'*indirect rule* exigeait des experts, des spécialistes. Anthropologues, linguistes furent mobilisés. L'anthropologie se fit pratique, appliquée, politique, impériale (ASAD, 1975). MALINOWSKI (1930) et son école fonctionnaliste se placèrent au service de cette œuvre de rationalisation des systèmes de domination. Fondé en 1926, l'Institut international des langues et cultures africaines jouera, pour l'Empire britannique tout spécialement, un rôle éminent (SMITH, 1934). Il

sera le lieu de rencontre des administrateurs, des missionnaires, des anthropologues, des linguistes. Quelques figures, parmi les principaux animateurs de l'Institut, symboliseront ce partage des expériences, des perspectives : Lord LUGARD (1928) praticien et théoricien de l'Empire, qui préside l'organisme, Hanns Vischer, administrateur, éducateur, qui assume le secrétariat général (GRAHAM, 1966), OLDHAM (1910-1950) missionnaire, éducateur, responsable du programme de recherche que pilote l'Institut, WESTERMANN (1937), son directeur, qui fut associé aux missions, avant de devenir un linguiste internationalement reconnu.

Le réajustement simultané des politiques administratives, scolaires, linguistiques suscitera de vives controverses. Telle qu'elle s'est inscrite dans le champ social, l'école a pour finalité essentielle l'appropriation de la langue du colonisateur, la capture de ses pouvoirs-savoirs, la maîtrise des lettres et des titres de la modernité. Une réorientation qui préconise la réhabilitation des langues locales, des cultures, de la tradition, du travail manuel est perçue comme une dérobade, une ruse masquant une volonté de rétention et de dissimulation de ressources, de technologies (DEVELOPMENT RECORD PROJECT, 1980). La concentration des financements publics sur l'expérience d'Achimota est un autre sujet de débats. La fermeture des écoles non homologuées suscite de vives protestations (GOLD COAST GOVERNMENT, 1928). La notion d'école rurale — celle-ci constituant un véritable cul-de-sac — est très largement récusée (GOLD COAST GOVERNMENT, 1929).

Mais le débat de fond se focalisera sur la logique politique qui sous-tend le projet global. Celui-ci a pour visée non dissimulée le blocage de l'expansion, le refoulement de la scène politique de l'élite du savoir qui revendique d'accéder aux plus hautes responsabilités gouvernementales aussi bien que professionnelles. L'objectif est de clore l'espace public que cette élite est parvenue à aménager, d'interdire que sa volonté de savoir puisse se muer en volonté de pouvoir. Sa capacité à débattre en assemblée de la chose publique découle de sa parfaite maîtrise de l'éloquence anglaise. La vitalité, la vivacité de la presse africaine d'opinion dont les autorités coloniales tolèrent difficilement l'impertinence témoignent de son investissement des registres de l'écrit (SAMPSON, 1934). Cette captation de l'Occident est ressentie par les milieux officiels comme un acte ou un risque de subversion. Parallèlement à cette procédure d'expulsion du théâtre politique de l'élite du savoir, de clôture de l'espace public, on assistera à l'évincement, au profit des firmes occidentales, de l'élite de l'argent des interstices des circuits financiers et commerciaux où elle avait réussi à s'installer (KAY, 1972). Propulser, en la réinventant, l'élite de la naissance sur le devant de la scène, la consacrer, à tous les niveaux, comme partenaire privilégié, disquali-

fier l'élite du savoir, sont choisis comme les méthodes les plus sûres de conforter les assises du gouvernement. Centralement, un corps auxiliaire restreint, imprégné des connaissances, des représentations, des valeurs de la puissance coloniale, sera formé. Son incorporation, sa subordination devraient écarter toute velléité d'un usage autonome des pouvoirs-savoirs. Son rôle est celui, instrumental, d'un rouage dans la mise en œuvre des procédures et des techniques du gouvernement. Localement, l'idée prévaut que les écoles rurales et le cycle court suffiront à pourvoir l'administration de rudiments de technicité, d'efficacité. Un registre limité, contrôlé, du politique est institué, à l'échelon local, articulé par l'oralité, par la tradition réinventée.

Cette nouvelle architecture de l'espace politique restera un chantier inachevé, bientôt abandonné. Subordonnée au pouvoir colonial, la chefferie voit sa légitimité contestée (SEKYI, 1936). L'autorité directe des administrateurs britanniques devra s'exercer plus pesamment. Le programme éducatif s'essoufflera, la dépression de 1929 contraignant la puissance publique à réduire ses ambitions en la matière. Le mouvement spontané de scolarisation ne pourra être jugulé. Pas plus que ne pourront être contenues les expressions anti-coloniales qui préfigurent l'émergence du nationalisme populaire (HOLMES, 1972). Après les villes, les communautés rurales seront gagnées par ce vent d'agitation (EHLER, 1977).

L'ÉTAT POSTCOLONIAL ET LA DÉCONNEXION DES CHAMPS POLITIQUES (1950-1966)

Cette séquence englobe l'ensemble de la phase critique qui débouchera sur l'édification de l'État postcolonial. Elle est scandée par deux moments forts. L'un correspond à la montée en hégémonie du mouvement qu'anime Kwame Nkrumah, le *Gold Coast Convention People's Party* (CPP). L'autre coïncide avec une entreprise d'ordonnement, de redécoupage du champ politique, d'expansion et de concentration de la puissance étatique.

Nous ne nous attarderons pas sur les caractéristiques qui singularisèrent la conjoncture de mobilisation politique qui, de 1948 à 1957, porta le CPP à la tête du gouvernement, puis au sommet de l'appareil étatique. Le phénomène a été déjà amplement décrit (APTER, 1972). Notre attention se portera sur deux phénomènes, étroitement liés à notre propos. le langage du nationalisme est, à ce stade, essentiellement articulé dans la langue du colonisateur (HODGKIN, 1961). La mobilisation populaire passe largement par l'écrit. À y regarder de plus près, la réalité est quelque peu différente. Les lignes de partage entre langue étrangère et langues locales s'atté-

nuent. Les frontières séparant l'oralité et l'écriture s'estompent temporairement. Le discours public en anglais des dirigeants du mouvement nationaliste est réinterprété, répercuté, réinventé en *twi*, en *fante* ou en *ewe*. Le discours écrit, propagé par la presse du CPP, sera commenté, discuté, diffusé, amplifié oralement (ANIM, 1976). À la mobilisation populaire correspondra l'amorce de ce que HABERMAS (1962) appelait « un espace public plébéien ». Le processus est révélateur du lien étroit qui se noue entre l'expansion de l'éducation et les modes d'expression du nationalisme de masse (FOSTER, 1965).

À partir de 1957, l'entreprise de mise en forme et d'expansion de l'État postcolonial placera au premier plan la question de la construction du champ politique, de la « gouvernamentalité ». Les politiques publiques se traduiront par l'investissement, par la puissance étatique, de la sphère de la production et des échanges. Elles privilégieront les dispositifs favorisant la reproduction sociale. Elles stimuleront en particulier un essor exceptionnel des systèmes éducatifs. L'interface entre la langue étrangère, devenue langue officielle, et les langues locales se trouvera à nouveau obscurci. Il en sera de même, mais à un degré plus faible, de l'interface entre l'oral et l'écrit.

À l'instar de ce qui s'était produit en 1920, l'éducation devient la priorité majeure des programmes gouvernementaux initiés par le CPP. Dès 1952, un plan accéléré de développement est mis en œuvre qui se focalise plus spécialement sur l'impératif d'extension de l'offre scolaire (ANOWIE VILLARS, 1968). L'objectif est la généralisation de l'accès à l'école en l'espace de dix années. Il sera réalisé avec l'introduction d'un système d'enseignement primaire gratuit et obligatoire. Celui-ci ne constituera pas un cul-de-sac, les possibilités d'accueil dans les institutions du secondaire, du technique, du supérieur étant élargies. Trois universités, dont l'une, celle de Kumasi, spécialisée dans les filières scientifiques et technologiques, seront ouvertes (1). Ce bond en avant quantitatif ira de pair avec un souci de qualité, de qualification. Des cadres, des techniciens, des spécialistes plus nombreux, plus compétents seront ainsi formés. Ils contribueront en particulier à doter l'appareil étatique en construction de corps importants d'experts, rompus au maniement de pouvoirs-savoirs. Le pari de la modernisation accélérée, de la science et de la technicité se traduira par un grossissement soudain,

- (1) Selon les statistiques officielles, les effectifs de l'enseignement primaire passent de 335 094 à 1 137 495 entre 1952 et 1965, ceux du cycle complémentaire de 80 013 à 267 434, ceux du secondaire de 5 033 à 42 111, ceux du technique de 866 à 4 966, ceux de la formation professionnelle de 2 363 à 14 558, ceux des étudiants d'université de 710 à 4 346. À titre de référence, le recensement de 1960 comptabilise une population totale de 6 727 000 habitants.

autour de l'État, de ses institutions, de ses dispositifs de contrôle de la société et de l'économie, d'une frange diversifiée d'intellectuels qui oscillera entre l'esprit de corps et l'autonomie d'esprit à l'égard du pouvoir établi. Ce surgissement n'ira pas sans poser des problèmes, inédits, de gouvernement. L'orientation prise, qui avait été préconisée dès 1943 par le *Colonial Office*, représente une rupture radicale avec les lignes tracées précédemment par GUGGISBERG (COLONIAL OFFICE, 1943). Elle va dans le sens de l'égalité, et non plus de l'exclusion, avec l'option de l'«éducation de masse».

Simultanément s'opère un revirement dans les politiques de langue. L'anglais prend très officiellement l'ascendant. Les langues vernaculaires sont progressivement refoulées de l'enseignement, sauf pour un temps bref d'incorporation de l'élève au système scolaire (KWOFFIE, 1972). Des arguments techniques sont avancés. Le débat qui s'ébauche autour de cette question est officiellement étouffé (ASAMOA, 1955). Le Bureau des langues ghanéennes se voit dévolu un rôle subsidiaire, conservatoire (KWOFFIE, 1972). Les dirigeants veillent à ce qu'on ne dise mot de l'enjeu linguistique. En la matière, la raison d'État entend bien s'imposer aux pratiques et aux logiques sociales. Exceptionnellement, un débat inopiné survenu lors d'une séance du Parlement, en octobre 1961, nous en dit un peu plus long sur la vision du pouvoir étatique. La question posée était celle de l'adoption de l'*akan* comme langue nationale. Les porte-parole du CPP s'emploieront à faire repousser toute disposition allant en ce sens. Plusieurs arguments sont avancés (VERLET, 1986). Consacrer l'*akan* (*twi-fante*) (WARREN, 1976) reviendrait à restaurer la Confédération *asante*, à reconnaître l'hégémonie d'un ensemble régional, à vouer au dépérissement d'autres groupes linguistiques, à faire disparaître des dialectes, des parlers locaux. Ceci irait à l'encontre de l'exigence d'intégration, d'unité nationale. L'idée d'une langue nationale africaine est ainsi perçue comme une menace pesant sur la formation de la nation (2). Un autre type d'argument valorise l'anglais comme moyen d'accès à la modernité, à l'universel. Par ailleurs, le spectre du tribalisme, de la tradition, se combine avec les impératifs posés par le dessein de Kwame Nkrumah de construction de la nation panafricaine. De ce point de vue, le choix d'une langue nationale entraverait la réalisation du rêve continental. Paradoxalement, c'est au nom de la personnalité africaine que sera refoulée toute exigence de réappropriation de la parole africaine (NKETIA, 1968).

La dynamique des politiques d'éducation, le retournement des politiques de langue, au profit de l'anglais officialisé comme langue des

(2) *Parliamentary Debates*. Official Report, 25 oct. 1961. Accra Tema : Government Printer.

institutions eurent pour conséquence que l'anglais d'une part, l'écriture d'autre part, par leur détention, leur rétention, ne jouèrent plus totalement, aux mains du gouvernement central, la fonction de pouvoirs-savoirs efficaces. D'autres technologies de pouvoir — les médias, les dispositifs de sécurité et de surveillance, le maniement des armes, le potentiel de violence, concentrée, mobile, du corps des militaires — seront développées. Mais surtout de nouvelles lignes de démarcation politique seront inscrites dans l'espace social. Le dénouement de la crise de mobilisation politique, la mise en ordre qui s'ensuit se traduiront par le passage de l'anticolonialisme de masse au nationalisme étatique. Une déconnexion des champs politiques s'opère. Le champ central correspond au pouvoir d'État, à ses dispositifs institutionnels, à ses instruments de gouvernement, à ses appareils idéologiques d'hégémonie. Se trouve étroitement borné, clôturé par le pouvoir, un espace public central où l'État est mis en forme et mis en scène par le jeu des factions dirigeantes. Le langage est celui de la modernisation, de la technicité, du socialisme panafricain, de l'universalité (VERLET, 1980).

À l'autre pôle, un champ politique local est aménagé (CROOK, 1977). Le DC reste son grand ordonnateur. À cet échelon, les jeux de pouvoir, les dispositifs d'encadrement, d'administration s'appuient largement sur le maniement des langues locales, sur le bricolage de la tradition, sur des stratégies fondées sur la parenté, l'alliance ou l'identification régionale, sur les hiérarchies et les notabilités anciennes ou fabriquées, sur un ensemble de réseaux et de logiques que le pouvoir étatique, dans ses politiques, dans ses actes de gouvernement, prétend ignorer et abolir. Entre ces deux champs distincts s'institue une déconnexion, un schisme.

Dans un tel contexte émerge la personnalité du politicien professionnel. Sa vocation est d'assurer une médiation en trompe l'œil entre la localité et l'État central. Il puise dans un vaste vestiaire de personnalités. Homme d'importance, il est, en représentation, selon les occasions, homme d'État ou « homme du peuple » (ACHEBE, 1966). En actes, il s'emploiera à se propulser vers le noyau central du pouvoir. Y accéder sera le signe le plus ostensible de sa réussite, de son savoir-faire, de sa puissance. Homme de paroles, glissant d'une langue à l'autre, il sera, au sens fort, l'homme du double langage, celui d'un dédoublement de l'articulation du politique. Son habileté tiendra à sa capacité de s'inscrire dans deux registres distincts, celui du local, celui aussi des relations entre la localité et le pouvoir d'État.

En guise d'épilogue provisoire, nous aurions pu évoquer une troisième séquence, celle qui correspond à la construction du champ politique par le Conseil national provisoire de défense, Provisional National Defence Council (PNDC) animé par Jerry Rawlings. Les

politiques d'ajustement structurel poursuivies depuis avril 1983 ont en effet pour prolongement l'ajustement scolaire, l'ajustement politique. De nouvelles lignes de démarcation sont tracées entre ce qui ressortit à l'État et ce dont il entend se dessaisir. Entre les thèmes de la retraditionnalisation et l'image néolibérale de l'entrepreneur, un nouveau type de notable se profile localement (VERLET, 1989). À l'enjeu des districts vient s'ajouter celui d'un espace public unique, celui de l'expression démocratique. Mais comme l'on dit communément, ceci est déjà une autre histoire.

BIBLIOGRAPHIE

- ACHEBE (C.), 1966. — *A Man of the People*. Heinemann, Londres.
- ALAVI (H.), 1972. — «The State in Post-Colonial Societies : Pakistan and Bangladesh» in *New Left Review* (74).
- ANIM (G. T.), 1976. — *Reconceptualizing the Role of the Press : The Case of Ghana*. Ph. D. University of Iowa, Ames (Iowa).
- ANOWIE VILLARS (J. K.), (1968). — *Education in Ghana. An annotated Bibliography on Education and Social Change in Ghana from 1925 to 1957*, Ph. D. University of London, Londres.
- APTER (D.), 1972. — *Ghana in Transition*. Princeton University Press, Princeton.
- ASAD (T.) (ed.), 1975. — *Anthropology and the Encounter*, Ithaca, Londres.
- ASAMOA (E. A.), 1955. — «The Problems of Language Education in the Gold Coast» in *Africa* 25 (1).
- BENOT (Y.), 1969. — *Idéologies des indépendances africaines*, Maspero, Paris.
- CHOMSKY (N.), 1989. — in GRILLO (R.) *Social Anthropology and the Politics of Language*, Routledge, Londres.
- COLONIAL OFFICE, 1927. — ADVISORY COMMITTEE ON NATIVE EDUCATION IN TROPICAL AFRICA. *British Tropical Africa. The place of Vernacular in Tropical Education. Memorandum*, Colonial Office, Londres.
- COLONIAL OFFICE 1943. — ADVISORY COMMITTEE ON EDUCATION IN THE COLONIES *Mass Education in African Society*, H.M. Stationary Office, 1943.
- CROOK (R.), 1977. — *Local Elites and National Politics in Ghana. A Case Study of Political Centralization and Local Politics in Offinso, Ashanti. 1945-1966*, Ph. D. London School of Economics, Londres.
- DEVELOPMENT RECORD PROJECT, 1980. — *Primary and Secondary Education in six Selected African Territories*, Rhodes House Library, Mss Afr.s. 1755, Oxford.
- EHRLER (F.), 1977. — *HandelsKonflikte Zwischen europäischen Firmen und einheimischen Produzenten in British Westafrika. Die «Cocoa-Hold-Ups» in der Zwischen-Kriegszeit*, Atlantis, Zurich.
- EKWELIE (S. A.), 1971. — *The Press in Gold Coast Nationalism 1980-1957*, Ph. D. University of Wisconsin, Madison (Wis).
- FOSTER (P. J.), 1965. — *Education and Social Change in Ghana*, Routledge & Kegan Paul, Londres.
- FOUCAULT (M.), 1989 a. — *De la gouvernementalité. Leçons d'introduction aux cours des années 1978 et 1979*, 2 cassettes enregistrées, Seuil, Paris.

- FOUCAULT (M.), 1989 b. — *Résumé des cours 1970-1982*. Juilliard, Paris.
- FRASER (A. G.), 1920. — *Village Education in India. Report of a Commission of Inquiry*, Oxford University Press, 1920.
- FRASER (A. G.), 1922-1926. — *Achimota*, Rhodes House Library, Mss. Brit. Emp. 5 230 Fraser 4/1.
- FRASER (A. G.), 1922-1926. — *Achimota*, Oxford : Rhodes House Library, Mss. Brit. Emp. 5 283. Fraser 4/1. ff. 1.202.
- FRASER (A. G.). — *Conference on Education in Tropical Africa, 4 July 1923*, Oxford : Rhodes House Library, Mss. Lugard, 144 ff. 1. 47.
- FURSE (R.), 1962. — *Aucuparius. Recollections of a Recruiting Officer*, Oxford University Press, Londres.
- GOLD COAST GOVERNMENT, 1923. — *Colonial Report for 1922-23*, Government Printer, Accra.
- GOLD COAST GOVERNMENT, 1924. — *Interim Report of the Educationists' Committee, 1922*, Government Printer, Accra.
- GOLD COAST GOVERNMENT, 1928. — *Minute of the Legislative Council and Sessional Papers, 1926-28*, Government Printer, Accra.
- GOLD COAST GOVERNMENT, 1929. — *Report and Recommendations of the Committee appointed by his Excellency the Governor in march 1928 to consider the Problem created by the Closure of Inefficient Schools*. Government Printer, Accra.
- GOLD COAST GOVERNMENT, 1930. — *Address delivered by His Excellency the Governor Sir Randolph Slater, on the Occasion of the 1930-31 Session of the Legislative Council. 17 november 1930*, Government Printer, Accra.
- GOLD COAST GOVERNMENT, 1933. — *Education Ordinances n° 21 of 1925 and n° 14 of 1933 together with the Education Rules, 1933*, Government Printer, Accra.
- GOODY (J.), 1971. — *Technology, Tradition and the State in Africa*, Cambridge University Press, Cambridge.
- GOODY (J.), 1986. — *The Logic of Writing and the Organization of Society*. Cambridge University Press, Cambridge.
- GOODY (J.), 1987. — *The Interface between the Written and the Oral*, Cambridge University Press, Cambridge.
- GRAHAM (C. K.), 1971. — *The History of Education in Ghana. From the Earliest Times to the Declaration of Independance*, Cass, Londres.
- GRAHAM (J. F.), 1966. — *Government and Mission Education in Northern Nigeria, 1900-1919, with Special Reference to the Work of Hanns Vischer*, University Press, Ibadan.
- GRILLO (R.), 1989. — *Social Anthropology and the Politics of Language*, Routledge, Londres.
- GUGGISBERG (F. G.), 1924. — *The Keystone. Education in the Gold Coast*, Londres.
- GUGGISBERG (F. G.), 1927. — *The Gold Coast. A Review of the Events of 1920-1926*, Government Printer, Accra.
- HABERMAS (J.), 1962. — *L'espace public, Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Payot, Paris.
- HOLMES (A. B.), 1972. — *Economic and Political Organizations in the Gold Coast, 1920-1945*, Ph. D. University of Chicago. Chicago.
- HODGKIN (T.), 1961. — « A Note on the language of African Nationalism » in *St. Anthony's Papers (10) : African Affairs (1)*.
- INPR (Institut national de recherches pédagogiques), 1990. — *Sociologie de l'éducation. Dix ans de recherches*, Harmattan, Paris.

- JONES (T. J.), 1922. — *Education in Africa. A Study of West, South and Equatorial Africa by the African Education Commission under the Auspices of the Phelps Stokes Fund and Foreign Mission Societies of North America and Europe*, Phelps Stokes Fund, New York.
- KAY (G. B.), 1972. — *The Political Economy of Colonialism in Ghana*, Cambridge University Press.
- KIMBLE (D.), 1963. — *A Political History of Gold Coast. The Rise of Gold Coast Nationalism, 1850-1928*, Clarendon Press, Oxford.
- KIRK-GREENE (A. H.), 1968. — *Lugard and the Amalgamation of Nigeria. A Documentary Record*, Cass, Londres.
- KWOFIE (E. N.), 1972. — «The Language Question and Language Consciousness in Africa» in *African Studies Association of the West Indies* (5).
- LANGLEY (J. Y.), 1979. — *Ideologies of Liberation in Black Africa, 1858-1970*, Rex Collings, Londres.
- LAPIERRE (J. W.), 1988. — *Le Pouvoir Politique et les langues, Babel et Leviathan*, PUF, Paris.
- LONSDALE (J.), 1987. — «La pensée politique Kikuyu et les idéologies du mouvement Kikuyu mau-mau» in *Cahiers d'Études africaines* 26 (3-4).
- LUGARD (F. D.), 1922. — *The Dual Mandate in British Tropical Africa*, Blackhood, Londres.
- LUGARD (F. D.), 1928. — «The International Institute of African Languages and Cultures» in *Africa* 1 (1).
- MALINOWSKI (B.), 1930. — «The Rationalization of Anthropology and Administration» in *Africa* 3 (4).
- NKETIA (J. H. K.), 1968. — «The Language Problem and the African Personality» in *Présence Africaine* (67).
- OLDHAM (J. H.), 1910-1950. — *Oldham Papers*, Rhodes House Library, Mss. Afr. s. 1829, Oxford.
- OLDHAM (J. H.) et GIBSON, 1931. — *The Remaking of Man in Africa*, Oxford University Press, Londres.
- OTOO (S. K.), 1969. — «The Bureau of Ghana Languages. Its Operations and Difficulties» in BIRNIE (J. H.) et ANSRE (G.) (ed.). *Proceedings of the Conference on the Study of Ghanaian Languages held at the University of Ghana, Legon, 5, 8, may 1968*, Ghana Publishing Corporation, Accra.
- PERHAM (M.), 1960. — *Lugard, The Years of Authority, 1898-1945*, Collins, Londres.
- PHILLIPS (A.), 1989. — *The Enigma of Colonialism, British Policy in West Africa*, Currey, Londres.
- RATTRAY (R. S.), 1923. — *Report of the Anthropological Department for the Period July 1921 — December 1922*, Public Record Office, CO 98 38, Londres.
- RATTRAY (R. S.), 1929. — *Ashanti Law and Constitution*, Clarendon, Oxford.
- RATTRAY (R. S.), 1932. — *The Tribes of the Ashanti Hinterland*, Clarendon, Oxford.
- RICCI (F.), 1975. — *Gramsci dans le texte*, Editions Sociales, Paris.
- SAMPSON (M. J.), 1934. — *A Brief History of Gold Coast Journalism*, Winneba.
- SEKYI (K.), 1936. — *Political Education in the Gold Coast*, Ghana National Archives, Acc. n° 461 / 64, Cape Coast.
- SMITH (E. W.), 1934. — «The Story of the Institute. A Survey of Seven Years» in *Africa* 7 (1).
- SZERESZEWSKI (R.), 1965. — *Structural Changes in the Economy of Ghana, 1891-1911*, Weidenfeld and Nicholson, Londres.

- TEACHERS' JOURNAL, 1930. — 2 (7)
- VERLET (M.), 1980. — *Pouvoir et idéologie : « The Spark », un journal militant dans le Ghana de Nkrumah*, Doctorat de 3^e cycle, Université de Paris-I.
- VERLET (M.) 1986. — « Language et pouvoir au Ghana sous Nkrumah. Les maîtres-mots in *Politique Africaine* (23).
- VERLET (M.), 1989. — *Du local au mondial? Lieux et parcours du politique. Le paradigme ghanéen*. Communication au colloque CECOD « Logiques étatiques et pratiques populaires », Paris.
- WARD (W. E. F.), 1960. — *My Africa*, Rhodes House Library, Mss, Afr. 2. 127. Oxford.
- WARD (W. E. F.), 1965. — *Fraser Of Trinity and Achimota*, Ghana Universities Press, Accra.
- WARREN (D. M.), 1976. — *Bibliography and Vocabulary of the akan (twi-fante) Language of Ghana*, Indiana University, Bloomington, Ind.
- WESTERMANN (D.), 1927. — *A Common Script for Twi, Fante, Ga and Ewe*, Government Printer.
- WESTERMANN (D.), 1929. — « The Linguistic Situation and Vernacular Literature in British West Africa » in *Africa* 2 (4).
- WESTERMANN (D.), 1937. — *Africa and Christianity*, Oxford University Press, Londres.
- WRAITH (R. E.), 1967. — *Guggisberg*, Oxford University Press, Londres.

Le choix des langues enseignées à l'école au Togo :

quels enjeux politiques?

Marie-France LANGE *

Le problème du statut et de la place des langues enseignées à l'école n'est pas nouveau ; au Togo, les conflits relatifs aux choix linguistiques remontent aux premières années de la colonisation allemande. Durant un siècle, ce problème donna lieu à des positions contradictoires, dont l'enjeu ne se situait que très rarement au seul niveau scolaire. L'approche historique, que nous avons privilégiée, permet de mettre en évidence la permanence du rôle assigné aux langues scolaires. L'étude des débats fait apparaître le caractère politique des arguments favorables ou défavorables à une langue et situe le discours linguistique essentiellement en dehors du champ scolaire. Mais les choix linguistiques imposés dans le cadre scolaire renvoient aussi à la conception du rôle que l'école est censée jouer. Selon les différents acteurs (missionnaires, gouvernements coloniaux, élites togolaises, État, parents d'élèves) qui influencent l'expansion de la scolarisation, des positions plus ou moins conflictuelles voient le jour, se transforment sans que pour cela le débat en soit vraiment clarifié. Aujourd'hui encore, la place des langues africaines au sein de l'école engendre des controverses et les enjeux des choix opérés restent le plus souvent voilés.

LES ORIGINES DU DÉBAT : MISSIONNAIRES ET COLONISATEURS

Dans la plupart des pays africains, les premières écoles, globalement, se sont implantées sur la côte, là où les échanges commerciaux avec les Occidentaux avaient lieu. Les anciennes côtes des Esclaves et côte de l'Or (actuels Ghana, Togo, Bénin) sont parti-

* Sociologue, Orstom, 72, route d'Aulnay — 93143 Bondy cedex, France.

culièrement représentatives de ce phénomène. L'implantation des Européens y précéda de plusieurs siècles la colonisation, sous une forme très différente du processus colonial : il s'agissait d'établir des lieux — forts ou comptoirs — où les transactions commerciales pouvaient s'exercer en toute sécurité. À l'intérieur de ces installations, les Européens ouvraient de petites écoles (souvent destinées aux métis) pour former les intermédiaires nécessaires aux échanges commerciaux. Les voyageurs occidentaux parcourant la côte au xviii^e siècle relatent que les grands commerçants et les commis des royaumes africains maîtrisent souvent plusieurs langues européennes (ISERT, 1793 ; FREEMANN, 1844). À partir de 1820, l'anglais s'impose comme langue commerciale ; il conservera cette position sous la colonisation allemande et durant les premières années de la présence française.

Le projet scolaire des missionnaires

L'installation effective et durable des missionnaires s'effectue à partir des années 1845 (MÜLLER, 1968 ; FAURE, 1978 ; OSAMITTEN, 1978) (1) et transforme radicalement les politiques de formation. La fonction de l'école n'est plus seulement d'assurer la production d'un certain nombre d'individus capables de jouer le rôle d'intermédiaires, et les choix linguistiques ne sont donc plus motivés par la nécessité de favoriser l'émergence d'une langue véhiculaire utile aux différents acteurs du commerce précolonial.

Ce sont quarante années d'évangélisation et de scolarisation qui précèdent l'arrivée des Allemands. Évangélisation et scolarisation étaient intimement liées : la première ne pouvait se concevoir sans la seconde. Les fondements idéologiques de cette association ont été mis en évidence (KOMLAN, 1982) et, de fait, missionnaires protestants et catholiques auront sensiblement la même conception du rôle de l'école.

Pour Gustave Warneck (2), les finalités de l'école sont :

« — apprendre à lire pour faciliter l'accès à la Bible et aux Écritures Saintes,
 — procurer des connaissances qui permettront aux élèves de rester au service des Missions,
 — rassembler des jeunes qui ne sont pas encore atteints par la prédication et les convertir ».

- (1) Différentes tentatives d'installation des missions eurent lieu aux xvii^e et xviii^e siècles, mais elles furent sans lendemain.
- (2) Gustav Warneck (1834-1910) fut le théoricien « missiologue » allemand qui a le plus influencé les pasteurs de la Mission de Brême. Cette mission est également connue sous l'appellation « Mission de l'Allemagne du Nord » *Norddeutsche Missionsgesellschaft*.

Le pouvoir idéologique de l'école est tel que l'inspecteur missionnaire SCHLUNK (1912) considère que « la mission ne peut rien sans elle ». Les protestants visaient donc à toucher un public jeune, auquel ils pouvaient inculquer leur religion. La nécessité de mieux connaître ce public devait les engager dans d'importants travaux ethnologiques ; la priorité donnée à la lecture de la Bible (en langue vernaculaire) sera source d'une abondante production d'ouvrages linguistiques (3). Ces connaissances permettront l'éclosion de nombreux livres scolaires (une quinzaine de livres de lecture, des livres de calcul, d'histoire, de géographie, de sciences naturelles), pour la plupart œuvre du pasteur E. Bürgi, de la Mission de Brême.

Les catholiques favorisent de la même façon les travaux ethnologiques (4) et l'étude des langues vernaculaires (mais dans une moindre mesure que les protestants). L'école est définie par SCHMIDLIN (1913) comme « le moyen de la mission » (*das Missionsmittel*) :

« L'école de la mission catholique sert comme moteur essentiel de l'éducation ; une école sur laquelle il faut porter une attention et un soin particuliers... C'est à travers elle qu'on peut gagner la génération montante et par là même l'avenir ; elle peut changer et régénérer la jeunesse sur des bases chrétiennes, ceci d'autant que les adultes sont plus généralement ancrés dans leurs habitudes païennes. ».

Ainsi l'ensemble des missionnaires s'accordent-ils pour conclure que l'école constitue un « moyen indispensable pour christianiser le pays » (MÜLLER, 1968).

Si protestants et catholiques se rejoignent quant au rôle irremplaçable de l'école, les politiques de formation divergent cependant, pour plusieurs raisons. La première tient au principe protestant d'autonomie du chrétien, censé aborder la lecture de la Bible sans intermédiaire. Mais les missionnaires ne se contentent pas de traduire la Bible : ils s'engagent dans nombre d'autres travaux de traduction ; ce qui explique la place importante des ouvrages en langue éwé réalisés par la Mission de Brême. La seconde raison découle en fait de ce principe d'autonomie. Celui-ci tend, dès les premières années de l'évangélisation, à favoriser l'émergence d'une élite autochtone capable de diriger le mouvement protestant éwé, et se situe à l'opposé de la conception unitaire d'« une église catholique universelle » (KOMLAN, 1982) n'autorisant que tardivement la naissance d'un clergé africain.

(3) Voir les travaux de E. Bürgi, J.-B. Schlegel et D. Westermann sur la grammaire éwé, ainsi que les dictionnaires éwé-allemand de J. Knüsli et D. Westermann.

(4) Position qui donnera naissance en 1906 à la revue *Anthropos*.

Dès 1870, de jeunes africains sont consacrés pasteurs par la Mission de Brême, et de nombreux catéchistes se verront attribuer la responsabilité de petits villages. Cette politique impliquait, d'une part, une formation de base destinée au plus grand nombre, d'autre part, une formation de haut niveau à l'attention des futurs responsables africains. L'enseignement de base était entièrement assuré en langue éwé, tandis que les formations supérieures étaient surtout diffusées en anglais et, très rarement, en allemand. Ainsi la Mission de Brême n'imposera-t-elle jamais ni la langue, ni la culture allemande. Durant cette période, on dispose de peu de textes expliquant les fondements de la politique linguistique des missionnaires. Ceux-ci ne seront en fait amenés à justifier leurs options que lorsqu'ils entreront en conflit ouvert avec l'autorité coloniale allemande.

La politique scolaire du colonisateur allemand

Si les Allemands s'installent sur la côte grâce au traité signé en 1884, ce n'est qu'en 1890 que s'effectue le partage du pays éwé entre Allemands et Anglais. Les premiers postes missionnaires fondés à Peki et à Keta se trouvent intégrés dans la *Gold Coast*, et les autres dans le Togo. Les missionnaires de Brême, qui voyaient ainsi leur champ d'évangélisation partagé, ne s'empressèrent guère de se mettre au service de l'Allemagne. De même, la mission méthodiste (5) installée dans la région de Aného, jusqu'alors composée exclusivement de catéchistes d'ethnie mina très anglophiles, accueille avec réticence l'arrivée des Allemands. Les catholiques des Missions africaines de Lyon durent, quant à eux, quitter le Togo sous la pression du gouvernement colonial et laissèrent la place à la Société allemande du Verbe divin (6).

La première décision des autorités coloniales fut donc d'organiser le partage de la toute nouvelle colonie entre ces trois missions et de n'autoriser que la présence de missionnaires de nationalité allemande (à l'exception du pasteur E. Bürgi, germanophone de nationalité suisse). En fait, il s'agissait bien plus d'interdire l'accès des Européens (missionnaires et commerçants) à la colonie que de poser les bases d'un impérialisme culturel, car il est clair que les autorités allemandes ne montreront que peu d'intérêt pour la chose scolaire. En 1913, on ne compte que 4 écoles publiques (*Regierungsschulen*), qui rassemblent 341 élèves, face à 348 écoles confessionnelles qui en totalisent plus de 14 000. Le budget de 1914 de la colonie indique crûment cette option : 1,3 % des dépenses sont destinées à l'instruction publique (CORNEVIN, 1988). Les autorités

(5) Mission de Freetown.

(6) Désignée également « Mission de Staël » du nom de la ville où elle siège.

coloniales laissèrent donc aux missions le soin de continuer leur œuvre scolaire. Cependant, l'Administration ne pouvait complètement se désintéresser de la question scolaire, et surtout des choix linguistiques des missionnaires, dont elle perçut, à partir de 1903, les effets pervers, remettant en cause l'autorité politique allemande.

Suprématie d'une langue et pouvoir politique : la lutte contre l'enseignement de l'anglais dans les écoles confessionnelles

La Mission de Brême, profitant de l'absence d'intervention coloniale dans le domaine scolaire, poursuivait sa politique scolaire (enseignement de base en langue éwé et formation supérieure en anglais). Les méthodistes de Aného, dont la première école avait été créée vers 1842 sur l'initiative d'un notable autochtone (LANGE, 1989) continuèrent, de la même façon, de dispenser leurs cours en anglais. Constatant l'indépendance dont faisaient preuve ces deux missions, les autorités allemandes tentèrent, en vain, d'introduire au Togo d'autres missions allemandes plus « nationalistes » (SEBALD, 1988). Finalement, elles autorisèrent l'installation des catholiques de la Société allemande du Verbe divin, avec l'espoir que ceux-ci seraient plus soumis au pouvoir colonial. En réalité, la mission fut accueillie à Lomé par la bourgeoisie côtière, formée de notables africains anglophones, qui souhaitaient une éducation anglaise pour leurs enfants. Les écoles catholiques assurèrent donc, à l'instar des deux premières sociétés missionnaires, leurs cours en langue anglaise.

C'est en 1903, que le Conseil colonial de Berlin commence à s'inquiéter de cette situation. Dans un rapport établi en vue d'une évaluation officielle, les conséquences de la politique linguistique en vigueur furent mises en évidence :

« Selon le rapport de plusieurs observateurs sur place, la colonie du Togo a jusqu'ici, bien qu'elle soit depuis près de 20 ans une possession allemande, davantage un caractère anglais qu'un caractère allemand, notamment dans les échanges avec les indigènes, où la langue anglaise est employée de façon tout à fait prépondérante, non seulement dans l'activité privée, mais aussi par les Autorités [...] Dans le domaine monétaire, on a de même essentiellement recours à la monnaie anglaise. » (7).

Comme le note SEBALD (1988) :

« Il n'y avait pas seulement pour les colonialistes allemands un sentiment nationaliste abstrait, mais aussi de solides motifs politiques et économiques. »

(7) Cité par SEBALD (1988). La traduction du texte de SEBALD a été réalisée par Y. Marguerat, que je remercie ici.

Au niveau économique, les Allemands s'inquiétaient du départ vers la *Gold Coast* des meilleurs éléments togolais, qui désiraient soit poursuivre des études et accéder aux niveaux supérieurs qu'offraient les *High schools* (8), soit trouver un emploi mieux rémunéré. L'exode de l'élite togolaise vers la colonie voisine posait autant de problèmes à l'Administration que leur retour au Togo, car elle observait que :

« Tout Noir qui connaît l'anglais ou qui a été ne serait-ce qu'une fois dans une colonie britannique se considère comme sujet de la couronne : une telle situation est dangereuse au double point de vue économique et social. » (KOMLAN, 1982).

Même si le mot « politique » ne figure pas dans cette déclaration, c'est bien de l'autorité politique dont il est question ici. Sur ce sujet, le Conseil colonial de Berlin s'exprime sans ambiguïté :

« Ceux des indigènes qui savent l'anglais inclineront toujours vers la domination anglaise et induiront, secrètement ou ouvertement, une opposition contre la domination allemande dans le pays même... » (SEBALD, 1988).

Appartenir au domaine culturel anglais, c'est aussi reconnaître une allégeance politique à l'égard des détenteurs de cette culture.

Cette première observation va être renforcée par une seconde, qui montre tout l'intérêt de disposer de l'indispensable outil idéologique que représente l'école. Dès 1891, le comte de Pfeil, commissaire impérial par intérim, s'inquiète des idées véhiculées par les méthodistes de Aného. Ceux-ci sont accusés de répandre des concepts subversifs « dans l'esprit de "Liberté, Égalité, Fraternité" » (9). Les commerçants allemands expriment d'ailleurs la même crainte :

« Les jeunes Togolais qui ont pu faire leur éducation dans les classes supérieures du territoire anglais [...] répandent des idées démocratiques et révolutionnaires dans le Protectorat. » (SEBALD, 1988).

L'administration observe ainsi les effets pervers de systèmes éducatifs non contrôlés par les autorités gouvernementales :

« Les bons éléments du Togo vont dans les régions appartenant à la Grande-Bretagne, parce que là, ils peuvent apprendre quelque chose et revenir avec les idées humanitaires de ce peuple insulaire. » (SEBALD, 1988).

(8) Écoles secondaires anglaises. Il n'existait alors aucune formation postprimaire au Togo.

(9) Cité par SEBALD (1988), en français dans le texte.

Il s'ensuit des décisions qui visent à une reprise en main du système scolaire. Le remplacement de certains missionnaires jugés trop anti-colonialistes, la mise au pas des catholiques de la Société allemande du Verbe divin et la surveillance étroite des méthodistes de Aného, laissaient espérer à l'Administration une meilleure collaboration de la part des missionnaires. Les incitations financières (versement de primes aux écoles enseignant en allemand) ne suffirent pas cependant à convaincre les missions de changer leur politique linguistique. Aussi, le 9 janvier 1905, le comte Zech, gouverneur de la colonie, promulgua-t-il une ordonnance interdisant l'emploi de l'anglais :

« Dans toutes les écoles du territoire, ne sera autorisée comme enseignement de langue non-indigène aucune autre langue vivante que l'allemand. »

Les missions durent s'incliner, mais la querelle au sujet de l'anglais se poursuivit jusqu'en 1914. Ayant décidé, du moins dans les textes, d'éliminer l'anglais de l'école togolaise, l'Administration tenta alors de régler les problèmes posés par l'enseignement en langues africaines.

L'opposition à l'enseignement en éwé : éviter la naissance du nationalisme

L'attitude des autorités allemandes à l'égard de l'enseignement en éwé sera moins déterminante. En effet, les missionnaires profiteront des positions contradictoires des responsables allemands pour maintenir, jusqu'en 1914, la place prépondérante de l'éwé dans les écoles confessionnelles. Ces contradictions s'opèrent sur différents plans. D'une part, certains responsables allemands ne désirent pas répandre la langue et la culture allemandes, car ils considèrent que les Noirs ne sont ni dignes ni capables de recevoir une instruction européenne, et qu'une telle instruction ne fait que susciter d'inadmissibles espoirs d'égalité entre Blancs et Noirs. D'autre part, la suppression de l'anglais ne permettait guère d'interdire simultanément l'éwé. En fait, la politique linguistique met ainsi en lumière toute l'ambiguïté du projet colonial. Assimiler les indigènes, c'est les rendre semblables à la communauté allemande, et donc, à moyen terme, les rendre égaux. Réaliser une éducation séparée revient à permettre une autonomie culturelle qui peut engendrer des velléités d'indépendance politique.

Les positions sur le statut de la langue éwé sont elles-mêmes marquées par ces contradictions. En 1894, Puttkammer déclare que :

« La langue éwé est et reste un dialecte nègre sauvage, extrêmement primitif, qu'il est utile d'apprendre [...] pour pouvoir se

comprendre avec ses travailleurs. Toutefois, la langue d'un peuple civilisé est bien supérieure aux balbutiements de tous ces Nègres, à mi-chemin entre la langue des hommes et celle des singes.» (SEBALD, 1988).

Au cours des premières années de la colonisation, il n'y a pas d'opposition fondamentale à l'enseignement de « ce dialecte primitif ». Cependant, la position coloniale évolue, car le fait de déprécier systématiquement les langues africaines n'interdit pas que l'on puisse leur attribuer les fonctions reconnues aux autres langues notamment celle de cimenter une communauté, et donc constituer un facteur de nationalisme. Dans une lettre adressée à l'administration centrale, le 26 mai 1906, le gouverneur Zech exprime cette inquiétude :

« Je suis loin de nier le droit à l'existence des missions ou d'avoir la réputation d'être contre les missions [...] Je ne peux pas admettre que l'enseignement chrétien en langue locale soit dans l'intérêt de la colonie [...] Avec l'étude de la langue et son élévation au rang de langue écrite, le sentiment national des indigènes va sans doute s'éveiller, mais en aucun cas un sentiment allemand ou de sympathie pour l'Allemagne, seulement l'opinion illégitime, reposant sur une illusion et jusqu'alors inconnue, du sens de leur propre nation, de leur communauté. Au Togo, ont été unifiés artificiellement des peuples divers, divisés par la langue, auxquels on donne une langue écrite unique. Le stade de développement suivant sera la création d'une église locale, qui finalement se désolidarise de ses initiateurs allemands [...] Ceci deviendra le passage à un mouvement "éthiopien", qui sera une grande menace pour toute administration coloniale. Ce n'est pas une langue locale qui doit être le trait d'union entre les indigènes et leurs responsables allemands, ni entre les peuples de langues différentes; c'est l'allemand. » (SEBALD, 1988).

À partir de ce moment, la crainte de voir se développer un « mouvement éthiopien » (c'est-à-dire africain autonome) apparaît dans tous les textes administratifs relatifs à la place de la langue éwé dans la colonie. En fait, les responsables allemands découvrent que le statut d'une langue n'est pas immuable; une langue africaine peut passer de l'oral à l'écrit, devenir une langue de communication et de transmission de la mémoire collective (10).

Cependant, Zech modifia rapidement son opinion sur le rôle de l'allemand en tant que langue de communication, et en 1909, il

(10) Les fascicules d'histoire réalisés par les missionnaires ont joué un rôle unificateur évident en fixant une partie des traditions orales relatives à la diaspora éwé. Ces écrits en langue éwé ont, certes, appauvri les traditions orales en n'en légitimant que certains aspects, mais ils sont à la base de la prise de conscience de l'entité du pays éwé.

demande que « l'on renonce à l'augmentation des moyens pour l'expansion de la langue allemande » (SEBALD, 1988). L'Administration redoutait les revendications des « semi-éduqués », et les commerçants allemands s'opposaient à une éducation allemande de haut niveau dispensée aux indigènes. Ils demandèrent d'ailleurs qu'il ne soit plus permis aux africains germanophones d'envoyer directement des lettres en Allemagne, car les commerçants togolais utilisaient de jeunes lettrés pour passer des commandes dans le Reich et contournaient ainsi le monopole qu'on voulait imposer. Comme nous l'avons vu, les missions n'étaient guère favorables à l'enseignement en allemand, et les Togolais préféraient une éducation anglaise pour leurs enfants. Il semble cependant que la bourgeoisie côtière poursuivit une stratégie plus complexe : quelques enfants furent envoyés à l'école allemande, à toutes fins utiles, tandis que d'autres fréquentèrent les écoles anglaises de *Gold Coast* ou même françaises du Dahomey. De fait, aucun des groupes en présence ne souhaitait réellement l'expansion de la langue allemande. En 1914, sur les 347 écoles que compte la colonie, on estime qu'environ la moitié seulement enseignent un peu d'allemand. Dans les petites classes, l'enseignement en éwé est encore prépondérant. Il faut noter que le Sud du pays recense 14 000 élèves (dont plus des deux tiers sont d'ethnie éwé) pour une population de 500 000 habitants, alors que le Nord n'en compte que 40 pour une population de même importance.

La politique linguistique de la France

Les Alliés s'emparent du Togo en août 1914, et un premier partage de la colonie s'effectue alors. Les Anglais occupent trois cercles situés au sud-ouest, tandis que les Français prennent possession de l'Est et du Nord du pays. Le second partage est fixé par les accords franco-britanniques du 10 juillet 1919, qui passeront dans les faits le 1^{er} octobre 1920 et seront entérinés par le Conseil de la Société des Nations (SDN) le 20 juillet 1922. Lomé et la région des Plateaux sont attribués aux Français en échange de portions de territoire situés dans le Nord.

Durant cette période de transition, les écoles togolaises entrent en crise du fait des bouleversements qu'engendre l'occupation franco-anglaise. Deux décisions sont à l'origine de cette crise : le changement de langue d'enseignement et l'expulsion des missionnaires allemands (rappelons que 97 % des élèves sont inscrits dans des écoles confessionnelles). Le problème du changement de la langue d'enseignement se pose de façon aiguë, tout particulièrement dans les territoires situés autour de Lomé et de Kpalimé qui, après avoir abandonné l'allemand au profit de l'anglais, devront adopter le français à partir de 1920. Certains élèves firent ainsi six années de

scolarité allemande, suivies de six autres années d'école anglaise. Lorsque le français est brutalement imposé en 1923, l'exode vers la *GoldCoast* — qui s'était tari durant l'occupation anglaise — renaît avec une intensité accrue. Une tradition qui se poursuit jusqu'à nos jours, en ce qui concerne les enseignements secondaire et technique.

Dès 1914, le gouvernement militaire s'empresse d'ouvrir des écoles dans la zone d'occupation française. En 1921, les effectifs des écoles publiques s'élèvent déjà à 1 242 élèves, soit le triple des effectifs allemands de 1914, et ce, malgré un territoire réduit d'un tiers. Il est clair que les Français, sans même attendre la décision d'attribution du Togo par la SDN, étaient désireux d'indiquer le caractère définitif de leur présence. Le moyen le plus efficace pour affirmer la présence française sur le territoire fut la mise en place d'un système scolaire public en langue française, qui se réalisa aisément grâce à la venue d'instituteurs du Dahomey.

À l'inverse des Allemands qui ne purent définir une politique linguistique cohérente, les Français imposèrent sans ambiguïté la langue française et exclurent rapidement toutes les autres langues des écoles togolaises. En 1915, l'allemand fut interdit dans leur zone, puis ce fut le tour de l'anglais à partir de 1920. L'arrêté de 1922, qui organise le secteur scolaire public et assure le contrôle des écoles confessionnelles, impose le français comme seule langue admise à l'école (11).

Les arguments en faveur du français développés par l'Administration reposent sur deux affirmations. La première insiste sur le grand nombre de dialectes africains et en déduit qu'aucun d'entre eux ne peut s'imposer comme langue de communication. En choisir un au détriment des autres serait un acte de discrimination, générateur de conflits... Selon la seconde, les langues africaines sont « primitives », inaptées à l'enseignement, à l'opposé de la langue française décrite comme « supérieure ». Ceci permet au gouverneur Bonnacarrère de déclarer sans ambages :

« Notre génie national, que des juges impartiaux à l'étranger ont reconnu plus particulièrement apte à guider les peuples arriérés vers un mieux être social, matériel et intellectuel, ne saurait jeter tout son éclat si la langue nationale n'était pas généralisée. » (AGBOBLY-ATAYI, 1980).

La bataille des langues était engagée, car la politique linguistique de la France suscita bien des oppositions émanant, d'une part, des missionnaires fidèles à leur choix en faveur des langues africaines,

(11) Arrêté de 1922, Journal officiel du Togo, p. 213. L'article 5 ne laisse planer aucune ambiguïté : « L'enseignement doit être donné exclusivement en français. Sont interdits les langues étrangères et les idiomes locaux. ».

d'autre part, des responsables de la Commission des mandats de la SDN, opposée à l'exclusivité du français dans les écoles. Les arguments des détracteurs de la politique linguistique française sont d'ordre linguistique et pédagogique. Pour M^{gr} Cessou (premier évêque français de Lomé), « L'éwé est une langue écrite. Elle a une littérature, des journaux, des revues... » (AGBOBLY-ATAYI, 1980). L'éwé est donc une langue digne d'être enseignée d'autant plus nécessaire que, selon certains pédagogues, l'apprentissage de la lecture et de l'écriture est plus aisé en langue maternelle et permet ensuite un accès moins fastidieux au français. Enfin, la SDN s'étonne de l'opposition opiniâtre de la France et cite en exemple la *Gold Coast* où l'étude de la langue locale sert de base et de préliminaire à l'étude de l'anglais. Mais la France ne tient compte ni de l'avis des religieux ni des pressions de la SDN. Elle durcit même sa position par la promulgation de l'arrêté de 1928 qui stipule :

« Le français est seul en usage dans les écoles. Il est interdit aux maîtres de se servir entre eux ou avec les élèves, en classe ou en récréation, des idiomes du pays. » (SDN, 1928).

Au cours des premières années de la colonisation française, les Togolais ne semblent guère porter d'intérêt au problème des langues vernaculaires. Les revendications scolaires tendent plutôt à obtenir une stricte équivalence des contenus et des diplômes d'enseignement. À la lecture des comptes rendus des séances du Conseil des notables de Lomé (12), on s'aperçoit que les religieux sont les seuls notables à tenter, en vain, d'obtenir l'usage de l'éwé dans les écoles, les autres membres du conseil exerçant leurs pressions en vue de l'obtention de bourses d'études pour les lycées de France ou les grandes écoles de l'*Afrique-Occidentale française* (AOF). Il faut attendre les années cinquante pour que le débat linguistique embrase l'opinion publique togolaise. En fait, les deux principaux partis politiques, le Comité de l'unité togolaise (CUT), parti le plus nationaliste, et le Parti togolais du progrès (PTP), plutôt profrançais, s'engagent dans la bataille des langues. Mais le débat ne progresse guère et les arguments développés reprennent les stéréotypes diffusés par les colonialistes. *Le Progrès*, journal du PTP, s'oppose à l'utilisation des langues togolaises et dénonce l'attitude des « panéwéistes » (mouvement réclamant la réunification du pays éwé) :

Derrière ce zèle en faveur du vernaculaire se cache une sorte d'impérialisme linguistique cherchant à imposer la symétrie de l'éwé pour étayer le mouvement pan-éwé et en faire la langue nationale. » (13)

(12) Archives de Lomé.

(13) Éditorial *Le Progrès*, n° 25, juin 1951.

En effet, *L'Écho du Togo*, journal du CUT, se fait le porte-parole des partisans de la langue éwé :

« La culture des Éwé étant supérieure, lorsque le pays sera indépendant, tout le Togo devra avoir l'éwé comme langue nationale. » (14).

La politique linguistique de la France reflète une conception unitaire de la Nation, qui ne peut tolérer les différences culturelles. L'impérialisme culturel français reproduisait en fait la politique menée en métropole, visant à nier, puis à éliminer toutes les particularités linguistiques. Les méthodes pour imposer le français comme seule langue écrite officielle sont les mêmes que celles qui furent employées dans les provinces françaises. En partant du pré-supposé de la supériorité du français, on provoque la marginalisation et l'infériorisation des autres langues, auxquelles on dénie jusqu'au nom de « langue », et qui sont désignées par les termes « dialecte » ou « idiome ». Les locuteurs de ces « dialectes » sont alors en situation d'humiliation permanente, en particulier au sein de l'école où l'utilisation du « signal » rappelle que l'appartenance au monde des lettrés et la référence à un univers linguistique non francophone sont antinomiques.

LA POLITIQUE LINGUISTIQUE DE L'ÉTAT TOGOLAIS

Les premières années de l'Indépendance n'apportent pas de transformations radicales du système scolaire. On assiste à une hausse spectaculaire des effectifs due à la brusque libération de la demande scolaire. L'objectif premier des pouvoirs publics est donc d'assurer l'expansion de la scolarisation, tout en maintenant le *statu quo* sur les contenus d'enseignement. Le coup d'État de 1963 provoque la mise à l'écart d'une partie des élites originaires du Sud du pays ; le problème de l'enseignement de l'éwé n'est plus abordé. La prise effective du pouvoir par Étienne Eyadema en 1967 accentue ce phénomène d'éloignement de la sphère politique des élites issues des groupes éwéphones. La question linguistique, qui ne pouvait que mettre en évidence l'importance de la place de la langue éwé au sein de la Nation togolaise, demeure à l'état latent. Il faut attendre la réforme scolaire de 1975 pour que le problème du choix des langues présentes à l'école soit enfin posé dans le Togo indépendant.

(14) *L'Écho du Togo*, juin 1951.

La réforme de 1975 : pourquoi enseigner les langues africaines ?

L'élaboration du projet, puis la mise en place de la réforme de 1975 se situent dans une période d'euphorie économique et politique (LANGE, 1987). Il s'agissait alors de poser les bases d'une école démocratique, en rupture avec l'école coloniale. Parmi les objectifs fixés, « La réhabilitation des langues et des cultures africaines » (ÉDUCATION NATIONALE, 1975 : 8) apparut comme primordiale. La question du choix des langues, tant débattue à l'époque coloniale, ressurgit alors.

Dans ce processus d'introduction des langues africaines à l'école, on peut distinguer plusieurs étapes. La première consiste à formuler les raisons de cette réforme, de façon à établir les fonctions assignées à ces langues. Ainsi le document du projet de la réforme indique-t-il clairement les motivations des autorités publiques :

« La langue est un outil de communication, de structuration et d'expression de la pensée [...] Aussi, en nous privant de nos langues, le système colonial entendait-il assurer à jamais sa mainmise sur nos esprits [...] Tout effort pour résoudre le problème du sous-développement passe d'abord par la conquête d'une langue nationale [...] Pour assurer la promotion politico-économique de notre pays, il nous faut réhabiliter nos langues. » (ÉDUCATION NATIONALE, 1973 : 31-32).

Rappelons que la réforme scolaire de 1975 est concomitante des grands investissements, favorisés par la hausse spectaculaire des cours du phosphate (principale source de revenus du pays), cette soudaine richesse éveillant des espoirs d'indépendance économique et politique. C'est à ce moment-là que le Togo s'estime libéré des contraintes internationales et que l'ambitieuse — et coûteuse — réforme scolaire est décrétée. À la lecture des journaux de l'époque (15), on découvre que la revalorisation des langues africaines est prônée, tandis que l'idée de francophonie est assimilée à l'impérialisme culturel persistant de l'ancienne métropole. Un lien étroit semble se tisser entre l'indépendance économique-politique et les revendications culturelles. Depuis la mise sous tutelle économique du Togo par le Fonds monétaire international (FMI) et les difficultés financières croissantes qui en découlent, les journaux officiels font l'éloge de la francophonie, définie plutôt comme espace économique (où les problèmes de la dette et de l'aide bilatérale sont omniprésents), que comme champ linguistique ou culturel.

(15) Il n'existait, jusqu'à cette année 1990, qu'un seul quotidien, *La Nouvelle Marche*, et un mensuel, *Togo Dialogue*, contrôlés étroitement par le pouvoir et reflétant scrupuleusement les opinions des autorités. On peut consulter ces documents aux archives de Lomé.

Les arguments en faveur des langues africaines, énoncés par les artisans de la réforme de 1975, sont donc exclusivement liés au concept d'indépendance économique et politique. Ce n'est que tout récemment (GNON-SAMYA, 1988) que d'autres motivations furent exprimées et que des objectifs d'ordre culturel et pédagogique furent assignés à l'enseignement des langues africaines. Dès lors que cet enseignement est accepté au sein de l'école, il importe d'effectuer un choix entre les différentes langues utilisées dans le pays. Cette seconde étape est sans doute la plus délicate et, assurément, la plus « politique ».

Comment choisit-on les langues scolaires ?

Pour comprendre comment s'élabore une réforme scolaire et apporter un éclairage sur les options choisies, il nous faut analyser à la fois le texte, publié en 1973, du projet de la réforme et celui de la réforme elle-même, promulguée en 1975. En effet, le texte du projet explicite les principes des choix effectués, tandis que celui de la réforme a surtout pour objectif de donner les directives à suivre.

L'opposition des autorités coloniales à l'enseignement des langues véhiculaires reposait, entre autres choses, sur le grand nombre de dialectes parlés dans le territoire. Les auteurs du projet de réforme balayaient cette affirmation :

« Au Togo, l'argument utilisé pour assurer la suprématie du français, l'argument de la diversité de nos dialectes, n'est que pure mystification ... Notre pays, certes, compte une quinzaine de parlers locaux, dont l'apprentissage serait lent à réaliser, mais, dans l'ensemble, le Togo à une vocation "Ewephone" et "Tem'phone", car ces deux langues regroupent de grands ensembles et sont parlées en principe respectivement de Lomé à Blitta, et de Blitta à Dapango. » (ÉDUCATION NATIONALE, 1973 : 32).

En fait, si la vocation éwéphone du sud du pays est incontestable, la vocation temophone du Nord paraît très exagérée. Le tem, langue des commerçants musulmans d'ethnie kotokoli, joue le rôle de langue véhiculaire essentiellement le long des axes routiers septentrionaux, et il n'est guère compris lorsque l'on s'éloigne des centres commerçants.

Le choix de deux langues, l'une originaire du Sud et l'autre du Nord, peut être considéré comme essentiellement politique. En effet, comme le note RICARD (1987) : « nationalisme togolais et nationalisme éwé se sont identifiés pendant une certaine période ». Or, la Nation togolaise doit aujourd'hui intégrer l'ensemble des groupes ethniques, et la fonction de la langue en tant que facteur d'unification est de nouveau mise en évidence. Le régime du pré-

sident Eyadema avait d'ailleurs posé, comme objectif prioritaire, le rééquilibrage entre le Sud favorisé et le Nord délaissé durant la période coloniale. Imposer la langue éwé aurait pu être appréhendé comme reconquête de l'hégémonie éwé et aurait, sans aucun doute, déplu aux élites originaires du Nord, dont l'avènement est très récent.

Mais l'argument des prétendues vocations éwéphone et témophone du pays suffit-il à justifier la mise à l'écart des autres langues ? De nouveau, l'intérêt supérieur de la Nation est évoqué :

« Bien entendu, l'idéal serait d'enseigner toutes les langues locales du premier degré au quatrième degré, mais le souci de l'unité nationale nous impose ces deux langues : l'éwé et le tem (kabré). » (ÉDUCATION NATIONALE, 1973 : 33) .

On peut s'étonner de l'apparition du mot kabré, entre parenthèses dans le texte. Le kabré — ou kabiyé — est la langue du groupe ethnique du même nom, dont est originaire le président Eyadema. Les artisans de la réforme redoutaient-ils de déplaire au chef de l'État, en proposant la langue des Kotokoli, qui furent à l'époque allemande les alliés privilégiés des militaires pour soumettre les groupes kabiyé ? Ils proposèrent cependant que l'éwé et le tem soient enseignés sur l'ensemble du territoire togolais selon le schéma suivant :

- zone 1, première langue, l'éwé ; seconde langue, le tem
- zone 2, première langue, le tem ; seconde langue, l'éwé.

La zone 1 s'étend de Lomé à Blitta où l'enseignement de l'éwé est prévu dès la première classe du primaire, puis celui du tem, à partir de la classe de 6^e. Dans la zone 2 (de Blitta à Dapango), le tem devient la première langue et l'éwé la seconde. Deux étapes sont distinguées dans l'utilisation des langues. La première maintient le français comme langue d'enseignement, tandis que les deux langues togolaises sont introduites comme disciplines. Dans la seconde étape, l'enseignement sera donné en éwé et en tem, et le français prendra le statut de langue étrangère.

La réforme scolaire est promulguée deux ans plus tard. Durant ce laps de temps, le projet initial subit une modification significative : ce n'est pas le tem que les autorités politiques choisissent mais le kabiyé. Si pour l'éwé il existait déjà une transcription acceptée de tous (dénommée l'« éwé standard »), pour le kabiyé, il fallut effectuer un choix parmi les différentes formes dialectales. La variante de la région de Pya (village natal du Président) fut retenue, et cette décision ne manqua pas d'être perçue comme le fait du prince (16).

(16) Peut-être ce choix a-t-il été motivé cependant par le fait que les missionnaires protestants installés dans la région de Pya avaient commencé un travail linguistique sur la variante dialectale de cette région.

À l'exception du retrait du *tem* au profit du *kabiyé*, le texte de la réforme fut fidèle au projet élaboré en 1973. Mais cette réforme est-elle effectivement entrée en vigueur ?

Bilan de l'introduction des langues africaines à l'école

Il est nécessaire de rappeler que la réforme scolaire de 1975 ne fut guère appliquée (LANGE, 1989), excepté justement l'introduction de l'enseignement de l'*éwé* et du *kabiyé*. C'est à partir de 1978 que ces deux langues font leur entrée à l'école. Un premier bilan est effectué en 1988 (GNON-SAMYA, 1988). Force est de constater que l'on est loin d'avoir franchi les différentes étapes prévues, mais, au cours de ces dix années, l'enseignement de l'*éwé* a pris une place non négligeable au sein des écoles togolaises.

Actuellement, le français demeure le véhicule de l'enseignement, l'*éwé* et le *kabiyé* n'ayant encore que le statut de disciplines. Officiellement, la première langue nationale doit être enseignée dès le cours préparatoire, et les deux langues (*éwé-kabiyé*) de la classe de 6^e à celle de 3^e. En réalité, la seconde langue n'a jamais été introduite et l'enseignement de la première n'est assuré que dans un nombre restreint de classes du primaire.

En zone *kabiyèphone*, ce sont presque exclusivement les cours préparatoires (CP 1 et 2) qui sont concernés par l'introduction du *kabiyé*, avec de fortes disparités selon les préfectures (les pourcentages d'élèves du CP concernés varient de 16 % à 100 %, selon les préfectures). En zone *éwèphone*, les résultats sont plus probants : la majorité des élèves de CP suivent quelques heures d'*éwé* par semaine, et, dans certaines préfectures, les cours se poursuivent jusqu'au cours moyen (CM2), la discipline « langue nationale » (*éwé* ou *kabiyé*) n'est toujours pas présente à l'examen du certificat de fin d'études du premier degré (CEPD), ce qui rend difficile une évaluation des connaissances et décourage les élèves et les enseignants les moins motivés par ces cours.

Dans le second degré (6^e-3^e), l'absence de statistiques ne permet guère de mesurer l'application de la réforme. En revanche, au Brevet d'études du premier cycle (BEPC), les langues nationales sont comptabilisées pour l'obtention du diplôme. Au troisième degré (seconde-terminale), l'enseignement de l'*éwé* ou du *kabiyé* demeure encore au stade expérimental. Enfin, à l'université, une initiation à la langue *éwé* a été introduite au sein du département de linguistique. On peut s'étonner de la faible place réservée aux langues nationales dans les lycées et à l'université, puisque le problème majeur qui se pose, lors de l'introduction de nouvelles matières à l'école, est celui de la formation des enseignants. N'aurait-il pas été

pertinent d'appliquer aussi la réforme « par le haut » ? Une telle politique était facilement réalisable en ce qui concerne l'éwé, puisque cette langue possède déjà une littérature (AMEGBLEAME, 1975). Mais, ici encore, les acquis et la prépondérance de la langue éwé ont été occultés. Pour RICARD (1987), « Au Ghana, et plus encore, au Togo, l'absence de politique linguistique » s'inscrit dans la négation par les deux États d'une communauté éwéphone, victime du partage de la colonie allemande, et encore soupçonnée de souhaiter la réunification.

L'introduction des langues éwé et kabiyé dans les classes du primaire et du secondaire se heurte donc au problème du niveau de connaissances des enseignants. Certains d'entre eux purent suivre une formation de deux semaines, insuffisante pour les locuteurs et totalement inutilisable pour les non-locuteurs. Cependant, la zone éwéphone a bénéficié, d'une part, des connaissances des instituteurs chrétiens formés dans les écoles confessionnelles, d'autre part, de la formation en éwé des enseignants togolais ayant effectué une partie de leur scolarité au Ghana (dans les collèges, ce sont souvent les professeurs d'anglais qui dispensent les cours d'éwé). En conclusion, la place des langues nationales à l'école demeure marginale, mais la formation des enseignants se poursuit, ainsi que la production de manuels réalisés par les deux académies (d'éwé et de kabiyé), ce qui semble indiquer la permanence des choix opérés en 1975.

CONCLUSION

Le débat sur le choix des langues scolaires continue de susciter des controverses (17). Cependant, contrairement à ce qu'on peut rencontrer dans d'autres pays africains (Guinée, Bénin...), on ne compte pas de « déçus » des langues africaines parmi les Togolais, et l'on observe plutôt une volonté de poursuivre et d'étendre l'expérience en cours (du moins en ce qui concerne la langue éwé). Plusieurs raisons expliquent cette situation : l'introduction lente et progressive de cet enseignement dans les cursus, l'attention particulière que les établissements scolaires les plus prestigieux accordent à cette discipline, et enfin, les différents rôles que joue la langue éwé dans le sud du pays.

La politique prudente qui fut menée ces dix dernières années n'a pas provoqué de traumatisme au sein de l'école. Aujourd'hui, les

(17) Comme l'ont démontré les débats passionnés qui ont suivi la conférence, du 4 mai 1988, de GNON-SAMYA.

objectifs fixés ne sont d'ailleurs plus de remplacer le français en tant que véhicule de l'enseignement, mais de généraliser l'apprentissage des deux langues à l'ensemble des élèves et dans la totalité des cours du primaire (CP1-CM2).

Le fait que les langues nationales ne soient pas exclusivement enseignées aux groupes défavorisés (enfants des écoles rurales, adultes analphabètes...), situation fréquente en Afrique, a facilité l'acceptation, par le plus grand nombre, de cette discipline (le kabiyé suscite des résistances certaines, nous l'avons vu, mais pour des motifs différents). Ce sont en effet les lycées privés confessionnels les plus prestigieux qui, fidèles aux choix linguistiques des premiers missionnaires, sont les plus prompts à appliquer pleinement la réforme.

Enfin, quelles que soient les décisions scolaires du gouvernement, la langue éwé s'impose dans le Sud du pays à la fois comme principale langue véhiculaire et comme langue des cultes chrétiens. À Lomé, dans une variante plus proche du « mina », elle s'empare, au détriment du français, de la plupart des espaces sociaux et économiques (marchés, administrations, syndicats, écoles et lycées...). Certes, pour l'instant, c'est uniquement l'expression orale qui bénéficie de ce dynamisme. Ceci montre les limites actuelles de la réforme scolaire, qui ne peut faire accéder les langues nationales au statut de langues écrites, en l'absence d'une véritable politique d'édition (RICARD, 1987).

BIBLIOGRAPHIE

- AGBOBLY-ATAYI (B.), 1980. — *L'enseignement français au sud-Togo dans l'entre-deux-guerres. Scolarisation et perspectives socio-politiques, 1919-1939*, thèse de 3^e cycle, Paris-I, 381 p.
- AMEGBLEAME (S.), 1975. — *Le livre éwé : essai de bibliographie*, CEAN, Bordeaux.
- AMEGBLEAME (S.) 1975. — *Essai d'analyse d'une production écrite africaine : la littérature éwé*, thèse de 3^e cycle, Bordeaux-III, 322 p.
- CORNEVIN (R.), 1988. — *Le Togo : Des origines à nos jours*, Académie des sciences d'outre-mer, Paris, 556 p.
- ÉDUCATION NATIONALE (ministère de l'), 1973. — *Projet de réforme de l'enseignement au Togo*, MEN, Lomé, 63 p.
- ÉDUCATION NATIONALE (ministère de l'), 1975. — *La réforme de l'enseignement au Togo*, MEN, Lomé, 37 p.
- FAURE (J.), 1978. — *Histoire des missions et églises protestantes en Afrique occidentale des origines à 1884*, Éditions CLE, Yaoundé, 363 p.
- FREEMAN (T. B.), 1844. — *Journal of various visits to the kingdoms of Ashanti, Aku and Dahomi in Western Africa*, third edition, Franck Cass and Co Ltd, London.
- GNON-SAMYA (K.), 1988. — *L'enseignement des langues nationales au Togo : objectifs, résultats et problèmes*, DIFOP, Lomé, 21 p.

- ISERT (P. E.), 1793. — *Voyages en Guinée et dans les îles Caraïbes*, éd. française, Maradan, Paris, 343 p.
- KOMLAN (M. A.), 1982. — *Les politiques scolaires coloniales au Togo, 1884-1960*, thèse n° 111, Coutances, OCEP imprimerie, Genève, 355 p.
- LANGE (M.-F.), 1987. — « Le refus de l'école : pouvoir d'une société civile "bloquée" ? » in *Politique africaine*, n° 27 : 74-86.
- LANGE (M.-F.), 1989. — *Cent cinquante ans de scolarisation au Togo*, URD, Lomé, 172 p.
- MÜLLER (K.), 1968. — *Histoire de l'église catholique au Togo*, Éditions Librairie Bon Pasteur, Lomé, 251 p.
- ODAMITTEN (S. K.), 1978. — *The missionary factor in Ghana's development up to the 1880s*, Waterville publishing house, Accra, 230 p.
- RICARD (A.), 1987. — Champ littéraire et littérature nationale : l'exemple du Togo, *Komparatistische Hefte*, Universität Bayreuth : 111-117.
- SCHLUNK (M.), 1912. — *Die Norddeutsche Mission in Togo, Probleme und Aufgaben*, Zweiter Band, verlag der NDMG, Bremen.
- SCHMIDLIN (J.), 1913. — *Die katholischen Missionen in den deutschen schutzgebieten*, Münster, Aschendorff, 304 p.
- SDN (Société des Nations), 1928. — Rapport annuel.
- SEBALD (P.), 1988. — *Togo 1884-1914*, Akademie Verlag, Berlin, 792 p.

Langues dominées et langues dominantes en Guyane :

pratiques commerciales et pratiques scolaires à Mana

Marie-José JOLIVET *

«Sous l'infinie diversité des langues, c'est celle des cultures qui fascine.»

Claude HAGÈGE, 1986

Il y a toujours un certain risque à s'aventurer sur le terrain privilégié d'une autre discipline que la sienne. Mais, on le sait, l'approche d'une situation de multilinguisme ne relève pas de la seule linguistique : la question est aussi sociale, économique, et même parfois éminemment politique. Telle est, en tout cas, la manière dont elle se présente en Guyane, et, saisie dans cette dimension-là, elle fait évidemment partie du matériau que peut et doit traiter le socio-anthropologue, fût-ce au prix de quelques maladroites au regard des catégories et des concepts du linguiste. Les propos qui suivent auront peut-être de ces maladroites : qu'on veuille bien les pardonner ...

*
**

La Guyane connaît, depuis une quinzaine d'années, une forte immigration qui, selon les critères retenus, peut être diversement décrite. Européens, Antillais, Sud-Américains, Asiatiques : tels sont les groupes concernés si l'on ne retient que les critères géographiques les plus larges. Plus couramment, sans compter ceux qui s'en tiennent à la distribution officielle que permettent les recensements à la rubrique des lieux de naissance, certains mêlent les types de catégories par souci de précision et dressent ainsi la liste suivante : Métropolitains, Antillais français, Sainte-Luciens, Haïtiens, Brési-

* Sociologue, Orstom, 213, rue La Fayette, 75480 Paris.

liens, Chinois, Hmong, Surinamiens et «Georgetowniens» (1). Mais si les premières catégories de cette liste correspondent à des groupes culturellement assez homogènes, tel n'est plus du tout le cas des deux dernières. Aussi, d'autres jugent-ils bon de préciser l'appartenance *ethnique* — il vaudrait mieux dire culturelle, mais le terme d'ethnie fait actuellement florès en Guyane (2) — des émigrés du Surinam et de la Guyana : Bushi Nenge, Galibi, Indiens, Javanais, Créoles.

Nous verrons plus loin ce que recouvrent précisément ces appellations. Notons pour l'instant que, par les regroupements qu'il opère, le découpage précédent ne recoupe pas exactement celui que donnerait un découpage linguistique précis. Or, il faut constater que — sauf document scientifique volontairement orienté vers ce type de classification — le critère linguistique est très rarement utilisé pour décrire plus finement ce que l'on appelle souvent la «mosaïque» guyanaise.

*

**

Il faut ici faire un détour par la question du «développement» dans sa spécificité guyanaise. Aussi éloigné soit-il de l'Hexagone (3), tout «département d'outre-mer (DOM)» fait partie intégrante de la France et constitue donc une portion de son territoire national. Dès lors, on y parle moins de développement que de «mise en valeur», selon un usage qui fait aussi partie du patrimoine colonial et qui, par conséquent, vient doublement s'appliquer aux ex- «vieilles possessions françaises» que sont les DOM. Ainsi, à partir du XVIII^e siècle, après une période de fondation plutôt marquée par les faits d'armes, la Guyane a connu de nombreuses opérations de mise en valeur — conçues au ministère de la Marine et des Colonies, à Paris. Par-delà leurs échecs successifs, celles-ci ont constitué les étapes de la colonisation de ce pays. Ne disait-on pas, indifféremment, coloniser ou mettre en valeur? L'étude de cas qui va suivre relève, au départ, de ce type d'opération : la «colonie de Mana», comme on a dit durant plusieurs décennies, est née d'une action purement volontariste, touchant une partie du territoire guyanais

- (1) Nom localement donné aux habitants de la Guyana, du nom de leur capitale, Georgetown, par souci de les distinguer très clairement des Guyanais de la Guyane «française». D'ailleurs souvent dits «du» Guyana, au masculin, par semblable souci de distinction, ces mêmes habitants peuvent aussi être désignés par le néologisme encore fluctuant de «Guyaniens», «Guyanéens»...
- (2) Il s'est d'abord substitué à la notion de population tribale, mais tend aujourd'hui à devenir plus largement synonyme de groupe socioculturel (JOLIVET, 1989 a).
- (3) Les Guyanais disent plutôt la Métropole (et les Métropolitains), selon une habitude qui date de la période coloniale. Certains commencent à dire la France, comme il est courant de l'entendre aux Antilles.

encore « vierge » (4), sur laquelle il convenait d'affirmer l'emprise française avec d'autant plus de force qu'elle était plus près du fleuve Maroni marquant la frontière — alors contestée en amont — avec la colonie hollandaise du Surinam.

Or, dans l'ancien processus de colonisation comme sous le statut contemporain de DOM qui conserve le principe d'un ministère de tutelle spécifique, l'idée de mise en valeur s'accompagne toujours d'un projet culturel plaçant la « civilisation française » au cœur de toute avancée. Le phénomène est bien connu, mais il peut être utile d'en souligner les conséquences sur l'actuelle situation linguistique de la Guyane : qu'il soit individuel ou collectif, le *progrès* (5) est resté jusqu'à nos jours étroitement associé à la pratique de la langue française — tant dans les représentations collectives que dans la politique mise en œuvre — et ce, bien que le créole ait longtemps été la langue de loin la plus parlée, et le soit encore aujourd'hui — sinon dans sa seule forme guyanaise, au moins en tenant compte des créoles parlés par les immigrants antillais.

À partir du cas de Mana, nous verrons donc comment, sur la trame de la colonisation esclavagiste, se sont construits les rapports entre créolisation et francisation. Apparaîtront alors les fondements du principe de *diglossie*, conforté par les pratiques scolaires, mais aussi les limites que peut lui assigner la situation de multilinguisme, tant que les pratiques commerciales offrent au créole sa revanche ou, si l'on préfère, tant que les pratiques scolaires ne prennent pas le dessus.

CRÉOLISATION ET FRANCISATION

Le concept de créolisation est pris ici au sens large que peut lui donner l'approche socio-anthropologique. Il désigne le processus historique à partir duquel, d'abord, — sur la base d'une assimilation minimale de la culture occidentale, n'excluant évidemment pas la résistance d'une certaine africanité — s'est forgée la culture créole, avec la « trilogie » que constitue la traite, l'esclavage et l'émancipation ; puis, est venu le temps de la créolisation en tant qu'assimilation recentrée autour des lignes de force de cette nou-

(4) Il s'agit là, évidemment, du point de vue du colonisateur. Il y avait, en Guyane, des populations autochtones. Mais ces dernières, on le verra, n'occupaient plus alors que les marges de cette zone.

(5) Comprise en termes de promotion sociale ou de *départementalisation* effective, la notion de *progrès* est venue remplacer celle de *développement* dans son acception la plus large, l'expression de « mise en valeur » prenant un sens de plus en plus strictement économique — quoique les deux aspects restent indissociables.

velle culture, certes encore en devenir, mais non moins spécifique pour autant. Sans revenir trop longuement sur un processus que j'ai analysé ailleurs (JOLIVET, 1989 b), je crois utile d'en montrer l'illustration en reprenant ici quelques éléments de l'historique de Mana, car là commencent à se construire les véritables enjeux des pratiques présentes à l'égard des réalités pluriculturelles.

Fondé, en 1828, par la Mère Anne-Marie JAVOUHEY et quelques sœurs de la congrégation de Saint-Joseph de Cluny (6), l'établissement de Mana devint, en 1836, le lieu d'accueil, en Guyane, des esclaves « libérables » parce que « saisis de traite » après l'interdiction de celle-ci en 1831. Soumis par la loi à un « engagement » de sept ans à compter de la date d'introduction dans la colonie ou de l'âge de 14 ans, quelque 500 esclaves libérables furent donc confiés à la Mère Javouhey, ainsi chargée de les préparer à la liberté par une éducation adéquate.

Qu'impliquait cette éducation ? Au départ, les esclaves libérables étaient, à 80 %, de jeunes *Bossales* : ainsi désignait-on alors les Africains récemment débarqués par opposition aux esclaves proprement *créoles* — c'est-à-dire nés dans le pays et socialisés dans le contexte servile — ou aux esclaves africains déjà *créolisés* à force d'être instruits des règles de conduite imposées par les Blancs. Avant d'être envoyés à Mana, ces esclaves libérables avaient été placés dans les ateliers du gouvernement, où ils avaient subi le régime disciplinaire le plus dur qui soit (7) : sans être encore vraiment créolisés, ils avaient donc une première expérience de la « culture servile » sous laquelle couvait la culture créole, et notamment du parler créole pratiqué à Cayenne. La tâche de la Mère JAVOUHEY fut de les créoliser pleinement, toujours au premier sens du terme, c'est-à-dire en leur inculquant les grandes règles de la morale chrétienne, et singulièrement la ferme croyance aux vertus du travail.

Libérés par groupes successifs, à partir de 1838, les Noirs de Mana parachevèrent leur créolisation sous l'étroit contrôle de la congrégation de Saint-Joseph de Cluny : travaillant à temps partiel pour les sœurs qui, en même temps, laissaient à chacun la jouissance de son propre lopin de terre, ils devinrent effectivement ces agriculteurs ou ces artisans « éduqués » que l'engagement de sept ans était censé produire. Aussi l'abolition de l'esclavage n'eut-elle guère de résonance pour cette population déjà organisée comme une

(6) Elle-même fondée en 1812 par la Mère JAVOUHEY dont la correspondance (JAVOUHEY, 1911-1913) relate les différentes entreprises, et notamment celle de Mana.

(7) C'étaient les exactions notoires des surveillants qui avaient conduit le ministre des Colonies à confier leur accueil à la Mère JAVOUHEY.

population libre, quoique toujours strictement encadrée par les sœurs qui, non sans luttes d'ailleurs, demeurèrent longtemps leur employeur principal.

Quand vint le temps de la ruée vers l'or qui bouleversa toute la Guyane depuis 1860-1870 jusqu'aux années 1930, les Mananais ne furent pas les derniers à « monter dans les bois » chercher fortune. Mais plus nombreux encore furent les immigrants. Ces derniers venaient surtout des Antilles et, plus précisément, par ordre décroissant d'importance, de Sainte-Lucie, de la Martinique, de la Dominique et de la Guadeloupe. Or, quoique colonies anglaises, Sainte-Lucie et la Dominique étaient peuplées de gens parlant des créoles à base lexicale française, assez proches de ceux que l'on parlait en Martinique ou en Guadeloupe (8). Et si le créole guyanais se distinguait un peu des uns comme des autres, l'intercompréhension prévalait.

Sans doute ne saurait-on conclure, de cette constatation, que le facteur linguistique fut primordial dans cette immigration. Mais on peut supposer que son rôle ne fut pas négligeable, au départ, pour la propagation de l'information (9). À l'arrivée, en tout cas, il favorisa indéniablement l'intégration de ces nouveaux venus à l'ensemble de la population guyanaise. Il est vrai que, de ce point de vue, le partage des tâches fut certainement plus important encore — nombre de Guyanais ayant très vite abandonné aux immigrants l'ingrate quête de l'or, au profit des activités infiniment plus lucratives du commerce induit.

Pas plus valorisé en Guyane qu'aux Antilles, le créole y fut soumis aux lois de la même diglossie. Par ce terme, certains désignent en effet la « situation bilingue dans laquelle une des deux langues est de statut socio-politique inférieur » (DUBOIS *et al.*, 1973). Toutefois, ce concept ne fait pas l'unanimité, et sans doute est-il préférable pour un anthropologue — la question de la langue n'étant qu'un aspect de la question culturelle — de parler de *dualité inégale*, comme je l'ai fait personnellement à propos de la situation martiniquaise (JOLIVET, 1982 a). Il n'empêche que le concept de diglossie est très souvent employé à propos des créoles de la Caraïbe (JARDEL, 1979), pour stigmatiser l'infériorité où ils sont placés par rapport aux langues des colonisateurs. C'est à cet emploi que je fais ici référence; j'en montrerai plus loin les limites.

Considéré par les Blancs comme un *patois* et intériorisé comme tel par l'ensemble de ses locuteurs — y compris ceux, majoritaires, qui

(8) Ces créoles se sont constitués au xvii^e siècle, alors que les deux îles étaient sous domination française.

(9) La proximité de ces îles entre elles eut sans doute son poids. Mais la rumeur semble bien avoir épargné des îles également proches, où l'on ne parlait pas ces créoles.

n'avaient que ce parler à leur disposition (10) — le créole impliquait, en Guyane comme ailleurs, la domination d'une autre langue, en l'occurrence le français. Il est vrai qu'en des lieux de colonisation plus précoce, les rapports entre créole et français ont pu être un moment moins tranchés : par exemple à la Martinique, où il est né — le fait est attesté — avant l'arrivée massive des esclaves africains, le créole est sans doute dû, dans sa première forme, aux pratiques langagières des petits Blancs, à une époque où, en France même, à défaut du français académique qui allait s'imposer plus tard, se côtoyaient encore divers français régionaux ou populaires ; mais bientôt, les esclaves s'en étant emparés, le créole fut rejeté par les Blancs au rang de « langue nègre » — nous montrent BERNABÉ et PRUDENT (1980) — et le français prit statut de langue noble. Peut-être en a-t-il été plus ou moins de même dans l'« Isle de Cayenne », au cours de la seconde moitié du XVII^e siècle. En revanche, à Mana, dont les débuts furent beaucoup plus tardifs, la stricte diglossie fut d'emblée opérante : les Noirs libérables communiquaient en créole ; les sœurs avaient le monopole du français.

Plus généralement langue de l'administration et du pouvoir, le français fut évidemment aussi la langue de l'école. Or, en matière scolaire, les congrégations eurent un rôle primordial en Guyane : implantés depuis 1822 à Cayenne, les sœurs de Saint-Joseph de Cluny, d'une part, les frères de Ploërmel, d'autre part, assumaient l'instruction, qui des filles et qui des garçons. Bien sûr, il ne s'agissait au départ que d'écoles pour enfants blancs. Mais sous Louis-Philippe, quand il apparut clairement que l'abolition de l'esclavage était inéluctable, apparut en même temps l'urgente nécessité de s'attacher à « instruire » davantage les esclaves, en leur apprenant non plus seulement à respecter les règles imposées par les maîtres, mais à intérioriser toutes celles qui, à défaut d'ordre esclavagiste, assureraient au moins le maintien de l'ordre colonial : catéchisme et rudiments d'enseignement primaire furent donc un peu plus largement dispensés aux esclaves à partir de 1840.

Quant à l'établissement de la Mère JAVOUHEY, à Mana, il avait largement précédé ce mouvement, notamment pour l'instruction donnée aux quelque cent tout jeunes enfants créoles (*stricto sensu*) soumis à l'engagement (11). Par là même, « au-delà » — si l'on peut dire — de la créolité que leur assurait leur mode de socialisation, ces jeunes avaient pu acquérir un début de *francisation* linguistique.

(10) C'était d'ailleurs par le terme de *patois* que les Guyanais désignaient leur créole, selon une habitude qui s'est perpétuée jusqu'à nos jours.

(11) Dans la thèse qu'elle a consacrée à l'école en Guyane, FARRAUDIÈRE (1987) signale que l'établissement de Mana disposait d'une salle d'asile où les plus jeunes avaient droit — outre les leçons de catéchisme — à une alphabétisation sommaire.

Bien qu'encore réduite, pour la plupart, à quelques éléments de savoir en français, cette francisation n'en constituait pas moins un premier pas sur le chemin qu'assignait le système colonial à toute volonté de promotion.

Ainsi, ce fut bien par l'apprentissage de plus en plus poussé de la culture et de la langue françaises que se forgèrent les grandes familles mananaïses qui, vers la fin du XIX^e siècle, vinrent grossir les rangs de la bourgeoisie créole, ailleurs issue de la classe des « gens de couleurs libres ». Sans doute, l'ascension de ces familles s'appuya-t-elle aussi sur le commerce de l'or, particulièrement florissant dans le bassin de la Mana ; mais, seule, la pleine maîtrise de la langue française et du savoir correspondant put les faire passer sur le versant du dominant — même si le pouvoir restait au colonisateur.

Avec l'irruption de l'or dans l'histoire de Mana, apparaît ensuite clairement, comme en raccourci, la manière dont peut fonctionner une situation de diglossie, dans toutes ses conséquences : de fait, l'immigration d'orpailleurs exclusivement créolophones, ou en tout cas non francophones (12), ne pouvait que renforcer le mouvement ascendant de ceux qui commençaient à bien maîtriser le français. Car étant donné l'affairisme que suscitait la fièvre de l'or, il valait mieux connaître la législation en vigueur, savoir se faire entendre de l'administration, pour obtenir les concessions et autres titres miniers donnant un accès légal aux *placers*. Faute de pouvoir effectuer convenablement des démarches qui demandaient un niveau minimal de français et plus généralement d'instruction, le petit orpailleur devait soit s'en remettre au bon vouloir d'intermédiaires qui en tiraient alors, fréquemment, le plus large profit (13), soit renoncer à toute légalité et devenir *maraudeur*, sans titre ni permis. Cette dernière solution eut souvent la faveur des plus démunis. Or, on s'en doute, si « la chance », sur laquelle reposait tout espoir de fortune, sourit à quelques-uns d'entre eux, beaucoup plus nombreux furent ceux qu'elle oublia...

En liaison avec la montée de l'idéologie de l'*assimilation* — comprise ici comme complète francisation — intériorisée par la bourgeoisie créole qui y trouvait à la fois le moyen et la justification de son ascension, la diglossie s'affirma finalement comme élément fondamental de la stratification sociale, alors même que, depuis les lois Ferry sur l'enseignement primaire, devenu gratuit, obligatoire

(12) Cette immigration fut très largement alimentée par les Sainte-Luciens.

(13) Les commerçants furent souvent placés en position d'intermédiaires. Et comme ils avaient les répondants qui facilitaient toujours l'obtention des titres miniers, ils pouvaient prendre ces titres à leur nom, pour autoriser ensuite les découvreurs à travailler — mais contre redevance — sur le chantier considéré.

et laïc (14), l'école était censée donner à tous accès à l'instruction française. En fait, si la commune de Mana, au cours des six ou sept décennies précédant la départementalisation, connut un taux de scolarisation un peu plus élevé que d'autres communes rurales, l'analphabétisme y resta longtemps, comme ailleurs, le lot du plus grand nombre.

Malgré quelques exceptions dont celle du Guyanais le plus célèbre, Félix Éboué (15), la véritable démocratisation de l'école et par conséquent de l'accès au français — la pratique courante du français en milieu familial étant auparavant l'apanage de la bourgeoisie — ne s'est effectuée, en Guyane, qu'avec la départementalisation. Elle s'est bientôt accompagnée d'un fort mouvement d'exode rural : profondément inductrice d'assimilation, l'alphabétisation poussait à abandonner l'agriculture traditionnelle sur brûlis itinérant — revenue au centre de la vie rurale quand l'orpaillage avait cessé d'être praticable (16) — au profit des métiers qu'offrait la ville.

La commune de Mana fut particulièrement touchée par cet exode ; dans les années 1970, tout portait à croire qu'elle était sur le chemin d'une inexorable régression : les Mananais les plus scolarisés — donc les plus francophones — vivaient à Cayenne, où ils avaient dû partir dès l'âge des études secondaires (17). Contrairement à ce qui se passait vingt ou trente ans auparavant, le départ des jeunes pour raisons scolaires constituait désormais le signal du départ des parents, c'est-à-dire d'une migration sans réelle idée de retour. Il faut dire que ce phénomène était aussi lié à la démocratisation de l'instruction : sinon, sauf exceptions, seuls les parents assez aisés pouvaient envoyer leurs enfants faire des études à Cayenne, car il fallait payer leur pension chez quelque gardienne — parente ou amie. Si prendre la décision de partir avec le premier enfant pour lequel se posait concrètement la question des études, comme on a commencé à le faire dans les années 1960, correspondait souvent à

- (14) En Guyane, le décret d'application concernant la laïcisation des écoles communales ne fut signé qu'en 1889. En outre, à Mana, les sœurs de Saint-Joseph de Cluny restèrent chargées de l'école publique jusqu'en 1905 (FARRAUDIÈRE, 1987).
- (15) Gouverneur de la Guadeloupe puis du Tchad, avant d'être nommé par De Gaulle, en 1940, gouverneur général de l'Afrique-Équatoriale française, Félix Éboué (1884-1944) était fils d'orpaillageur et petit-fils d'esclaves.
- (16) La fin de l'orpaillage a des causes complexes. Disons, pour faire court, que les modifications apportées à la législation minière, en 1952, sont venues accélérer un processus déjà largement amorcé du fait de l'épuisement des *placers* — phénomène dont il faut dire qu'il est relatif et réversible, puisqu'il dépend non seulement de la richesse du gisement, mais aussi du cours de l'or et des méthodes d'extraction utilisées.
- (17) Les collèges de Kourou et de Saint-Laurent datent, respectivement, de 1969 et de 1973. Quant aux lycées, il n'y eut longtemps que celui de Cayenne ; celui de Kourou ne s'est ouvert qu'en 1974.

un projet de migration fondé aussi sur d'autres raisons, c'était bien la seule manière dont les gens les plus démunis — par exemple, d'anciens orpailleurs ayant tenté de reprendre le sabre d'abattis, comme il en était tant dans les années 1950 — pouvaient faire face aux frais engendrés par une scolarisation plus poussée de leurs enfants.

DIGLOSSIE ET PRATIQUES COMMERCIALES

Il était nécessaire de mettre en évidence la diglossie français/ créole, avant tout autre type d'analyse, car tel a été, de la période coloniale jusqu'à nos jours, le caractère principal d'une situation linguistique qui elle-même, rappelons-le, reflétait l'inégalité culturelle inhérente au processus constitutif de la culture et de la société créoles, d'abord nées de l'intériorisation sous contrainte — sous réserve, aussi — de quelques-uns des grands principes de la culture occidentale.

Il n'empêche que, si elle caractérisait bien la société née de l'esclavage, la dualité inégale où s'inscrivait la diglossie ne résumait pas à elle seule la totalité de la question culturelle issue de la situation coloniale. Chacun sait que les Européens, en arrivant en Amérique, rencontrèrent d'abord les « Indiens ». En Guyane, les Arawak, les Galibi et les Palikur — pour ne citer que les principaux groupes du littoral — furent donc les premiers interlocuteurs des soldats et des colons français venus prendre possession de ces terres (18). Toutefois, hormis quelques tentatives ponctuelles dont la plus importante fut celle des jésuites qui, à partir de 1709 et jusqu'à leur expulsion en 1765, s'attachèrent à évangéliser les Amérindiens qu'ils parvenaient à regrouper autour de missions créées en divers points de la côte, nul ne s'intéressa vraiment à l'intégration de ces populations avant le milieu du *xx*^e siècle. Marginalisés, pour la plupart, par la société coloniale et par la résistance qu'ils lui avaient opposée, souvent décimés par les maladies apportées par les Blancs, les Amérindiens furent longtemps jugés comme étant des « sauvages » ou des « primitifs », sur lesquels nulle entreprise de colonisation, nulle opération de « mise en valeur » ne pouvait valablement compter.

Ainsi, à Mana, jamais les projets de la Mère JAVOUHEY ne prirent en considération la présence de Galibi à l'embouchure du fleuve. Il est vrai qu'au début du *xix*^e siècle le niveau démographique de ces Amérindiens était au plus bas. Appartenant à la famille des

(18) Pour l'histoire de ces contacts, on peut se reporter aux ouvrages de HURAUULT (1972) et GRELAND (1982), ainsi qu'à l'article de GRELAND et GRELAND (1985).

Caraïbes (19), autrefois connus pour leurs activités guerrières et pour leurs conquêtes, les Galibi représentaient, aux tout débuts du xvii^e siècle, le groupe amérindien le plus important de Guyane. Ils étaient alors quelque 5 500 ; 150 ans plus tard, ils n'étaient plus que 250, dispersés entre Cayenne et le Maroni, et leur nombre resta inférieur à 500 pendant encore un siècle (20). L'établissement de Mana et la commune créole qui en naquit laissèrent donc longtemps les Galibi à l'écart, comme une sorte d'étrangers dont on ignorait la plupart des coutumes. Certes, les contacts qui avaient eu lieu aux premiers temps de la colonisation, en d'autres points du littoral, avaient laissé des traces dans la culture créole ; mais celle-ci, dans son mouvement d'autonomisation — par réappropriation, détournement, dérive, et toute une dynamique de création — à l'égard des cultures d'origine, s'en était vite affranchie. Désormais, les Galibi étaient des gens avec qui l'on pouvait avoir quelques relations commerciales — notamment pour leur acheter les poissons de mer dont la pêche était leur spécialité — mais dont on ne cherchait pas pour autant à comprendre la langue : le créole n'était-il pas là pour servir à l'échange?...

Dès ses débuts, le créole eut, par nature, une vocation de langue véhiculaire. Quoi de plus normal, dès lors, à ce qu'il prît aussi cette fonction dans les rapports que les Créoles établissaient avec les populations autochtones, porteuses de diverses langues vernaculaires ? Encore faut-il bien voir que, par là même, le créole — qui par ailleurs était vite devenu la langue maternelle du groupe majoritaire — avait une position moins strictement dominée que ne le laisse supposer son approche à travers le phénomène de diglossie dont il était parallèlement victime.

Il est vrai que, dans le cas de Mana, cette constatation doit être immédiatement pondérée par le fait que les relations entre Créoles et Galibi restèrent longtemps assez ténues, eu égard au faible nombre de ces derniers. Toutefois, le créole était en position de langue véhiculaire pour plusieurs autres groupes : au temps de la fièvre de l'or, pour entrer en contact avec le monde créole — constitué des agriculteurs du littoral, des mineurs de l'intérieur, ainsi que des petits commerçants et colporteurs vite devenus indispensables à

(19) « Les Kalina [du nom qu'ils se donnent à eux-mêmes] ont été appelés de diverses façons suivant les langues d'origine des colonisateurs : les Français les ont appelés Galibi, les Anglais Caribs ou Caribisce, les Hollandais Caraïben et les Espagnols Caribes. Toutes ces dénominations apparaissent comme des variantes d'un terme unique d'origine arawak, *kaniriphuna*, qui désignait les Kalina. » (RENAULT-LESCURE, 1985 : 19).

(20) D'après les recensements répertoriés par GRENAND et GRENAND (1979), concernant la colonie française. Rappelons toutefois que la frontière entre la Guyane et le Surinam n'avait aucun sens pour les Galibi, leur territoire traditionnel d'évolution allant jusqu'à Paramaribo.

la vie « dans les bois » — tous les immigrants durent en passer par là, y compris ceux qui n'étaient pas du tout créolophones, tels les Chinois, les Libanais ou les Noirs marrons dits Saramaka. Ces derniers — que certains tendent aujourd'hui à regrouper avec les Aluku et les Ndjuka sous le terme de Bushi Nenge (21) — étaient alors en contacts très étroits avec les Créoles dont ils assuraient les relations du littoral à l'intérieur, en tant que spécialistes du transport par canot sur les fleuves accidentés.

La question de la langue véhiculaire, touchant les Noirs marrons, est ici tout à fait révélatrice de la position du créole dans l'échiquier guyanais de la période de l'or. Car un autre parler pouvait prétendre au même emploi, au moins dans la région frontalière du Maroni dont Mana est très proche : le *taki-taki* — au sens qui prévaut en Guyane où l'on utilise ce vocable pour désigner, sans distinction, tous les parlers des Noirs marrons. Il faut préciser que, loin d'être anodine, cette simplification traduit plutôt la méconnaissance dont ces populations n'ont jamais cessé de faire l'objet. Pour nombre de Créoles — d'Européens aussi —, les Noirs marrons ne sont censés parler que le *taki-taki*. Or, le véritable *taki-taki* n'est en fait qu'un pidgin inspiré du *sranan*, le créole de Paramaribo (capitale du Surinam), un pidgin que les Noirs marrons improvisent au jour le jour pour communiquer avec les Blancs, en marquant la distance qui les en sépare (22), alors que pour communiquer entre eux ils ont leurs propres créoles — dont le *ndjuka* et l'*aluku* qui sont très proches l'un de l'autre ; dont le *saramaka*, aussi, qui, lui, est assez différent des deux précédents pour qu'il n'y ait pas inter-compréhension, les Saramaka utilisant alors une version intermédiaire de ces créoles pour communiquer avec les autres groupes de Noirs marrons. Car, quoique variés, ces créoles — ainsi que le *sranan* et le *taki-taki* qui en dérive — sont fondés sur les mêmes bases lexicales : portugais, anglais, hollandais et langues africaines. Donc, la version intermédiaire dont il vient d'être question aurait fort bien pu s'imposer comme la « langue des fleuves » et, par conséquent, de la relation entre la côte et l'intérieur, puisque la navigation sur ces fleuves était le monopole des Noirs marrons — Aluku et Ndjuka sur le Maroni, Saramaka sur les autres bassins, dont la Mana (23).

- (21) Le mot Bushi Nenge désigne d'abord les Ndjuka. Issues des grands mouvements de marronnage que connurent les plantations surinamiennes aux xvii^e et xviii^e siècles, ces trois sociétés de Noirs marrons (Saramaka, Ndjuka et Aluku) ont beaucoup en commun, mais sont toujours restées distinctes, voire opposées.
- (22) Certains sujets sont exclus de la communication en *taki-taki*, explique VERNON (1990) qui rédige actuellement une thèse d'ethnologie sur les Ndjuka et à qui je dois nombre d'informations. Sur les différents parlers des Noirs marrons, on peut aussi consulter utilement ALLEYNE (1980, 1989, notamment).
- (23) Également appelés Boni, les Aluku vivent sur la rive française du Maroni. Les Ndjuka sont plutôt sur l'autre rive, ce qui leur vaut d'être surinamiens. Quant aux

Or, notamment sur ce bassin, c'est « au » créole — celui des Guyanais, à base lexicale française — que revint cette fonction.

Plus généralement, la période de l'or amena le créole à s'imposer comme langue du commerce. Il faut dire que, les grandes plantations ayant été incapables de survivre à l'émancipation, il avait cessé d'être la langue des champs de cannes ou des caféières. Par rapport à son état antérieur de « langue des esclaves », correspondant au statut le plus bas qui soit, le créole acquérait donc de la valeur, en prenant le pas sur toutes les langues — locales ou importées — autres que le français. Sans doute ce dernier garda-t-il ses prérogatives ; mais la diglossie résultante se trouva très sensiblement pondérée par la revanche que prenait en quelque sorte le créole sur plus « faibles » que lui quant au nombre et au statut social des locuteurs.

Tout compte fait, la situation guyanaise ne s'est jamais totalement réduite à une dualité inégale : certes largement soumis aux valeurs européennes — par contrainte d'abord, puis par intériorisation, sous l'effet d'une assimilation de plus en plus poussée, jusqu'à l'apothéose de la départementalisation — les Créoles ont toujours trouvé, dans leur rapport aux minorités présentes sur le territoire, un exutoire à la domination subie. De ce point de vue, la question de la langue ne se distingue de l'ensemble de la question culturelle que par l'éclairage peut-être plus aigu qu'elle en donne. En effet, la résistance du créole au rouleau compresseur de la civilisation française et de sa langue, sa vitalité malgré la dévalorisation dont il était l'objet, voire son caractère quasi expansionniste dès l'instant où il était en situation de s'imposer, tous ces traits montrent bien que, loin d'amener forcément l'abdication des Créoles vis-à-vis de leurs valeurs propres — forgées au prix que l'on sait — l'assimilation/francisation, comme moyen d'ascension sociale, a pu jouer aussi dans le sens d'un affermissement de leur spécificité, en leur offrant une double légitimité : celle d'être l'émanation du colonisateur et de son pouvoir au yeux des autres Guyanais — de souche ou d'adoption — et, inversement, l'émanation des autres Guyanais aux yeux du pouvoir.

Caractérisée par une ambiguïté surtout propre aux élites (24) mais qui touchait par contrecoup l'ensemble du groupe, la médiation ainsi opérée par les Créoles et leur langue — devenue langue de communication générale, malgré l'infériorité maintenue de son sta-

Saramaka, ils viennent des rives du fleuve Suriname, en amont de la ville de Paramaribo, et leur migration a longtemps été strictement réglémentée par leur chef.

- (24) Tel qu'il apparaît à travers son héros Atipa, PARÉPOU (1987), auteur d'un « roman guyanais » publié en créole en 1885, est assez représentatif de ce type d'élite (FAUQUENOY, 1989).

tut par rapport au français resté langue du pouvoir et du savoir — s'est perpétuée jusqu'à une date récente. Seuls, les effets conjugués de la démocratisation de l'école française et de l'immigration ont pu modifier significativement les données de la question. Dans un premier temps, on l'a vu pour Mana, l'élargissement de l'accès à l'enseignement secondaire est venu renforcer l'exode rural. Dans les années 1960 et 1970, cependant, les Créoles guyanais, avec quelque 70 % de la population recensée, étaient encore très largement majoritaires sur l'ensemble du littoral. Aujourd'hui, ils ne le sont plus guère qu'à Cayenne : leur position démographique globale s'est très sensiblement dégradée depuis une quinzaine d'années, et ils ne représentent plus que quelque 40 % de l'actuelle population guyanaise, voire moins si l'on tient compte des Bushi Nenge du Surinam, poussées vers l'autre rive du fleuve par la guerre civile — qui a aussi provoqué la venue de nombreux Galibi, accueillis par les leurs.

À cet égard, la commune de Mana est particulièrement intéressante à étudier de nos jours, car elle est le théâtre d'un complet changement de population. Auparavant, en tant que relais commercial côtier de l'un des principaux bassins aurifères du pays et, partant, important lieu de passage pour immigrants, puis en tant que lieu d'accueil des mineurs regagnant le littoral, Mana avait pu rester un bourg essentiellement créolophone. Il est vrai qu'en majorité les immigrants l'étaient eux-mêmes, mais le fait s'explique aussi par le faible niveau d'instruction : à la fin des années 1960 encore — comme j'ai pu l'observer dans une toute première enquête — si quelques immigrants de Sainte-Lucie avaient des rudiments d'instruction anglaise, la plupart étaient analphabètes et exclusivement créolophones ; si les anciens orpailleurs, colporteurs et petits commerçants guyanais avaient un peu plus souvent quelques rudiments d'instruction française, ils n'en restaient pas moins, eux aussi, avant tout créolophones. En revanche, qui se promène aujourd'hui à Mana peut entendre parler bien d'autres langues que le créole.

MULTILINGUISME ET PRATIQUES SCOLAIRES

Examinons rapidement les données de la situation présente. Parmi les familles créoles qui demeurent à Mana, nombreuses sont celles qui sont issues de l'immigration antillaise ; prises dans le sillage du processus d'ascension sociale déjà évoqué, les vieilles familles mananaïses se sont plus souvent installées à Cayenne (25), voire en

(25) Très fréquemment, dans les années 1960 et 1970, cette ascension sociale s'est révélée plus fictive que réelle en termes de niveau et de qualité de vie. Mais elle était vécue

France, qu'elles ne sont restées sur place. En pleine expansion démographique, les Galibi — de surcroît renforcés par ceux des leurs qui ont fui la guerre du Surinam — sont beaucoup plus présents qu'autrefois dans le bourg même où résident plusieurs groupes familiaux, bien qu'ils aient obtenu, en 1989, le droit de constituer une commune à part entière, à l'embouchure de la Mana. Les Saramaka, en revanche, sont moins nombreux qu'autrefois et en tout cas beaucoup moins nombreux que les Ndjuka dont certains se sont librement implantés mais dont beaucoup résident dans les « camps de réfugiés » répartis entre les communes de Saint-Laurent et de Mana. En 1979 enfin, quelques centaines de Hmong ont fait l'objet d'une installation organisée sur le plateau de l'Acarouany où, à une trentaine de kilomètres de Mana, ils ont créé le village de Javouhey. Et la liste des immigrants récents ne s'arrête pas aux réfugiés : d'autres, tels les Haïtiens, relèvent d'une migration économique.

Ainsi, après avoir connu au début des années 1970 son niveau démographique le plus bas — au moins pour les Créoles, la commune comptant alors 1 000 habitants, dont quelques Saramaka et près de 400 Galibi (26) — Mana vit depuis quelque temps un certain renouveau. Déjà, au recensement de 1982, la commune comptait — Galibi et Hmong inclus — 1 723 habitants (INSEE, 1983). D'après les premiers résultats du recensement de 1990, elle comprend aujourd'hui près de 5 000 habitants. Entre-temps, son activité économique s'est vivifiée. Des riziculteurs se sont tout d'abord implantés sur son territoire, drainant avec eux toute une main-d'œuvre. Un peu plus tard, sous l'effet de la décentralisation, la construction d'un pont sur la Mana, que jusqu'alors on franchissait en bac, a été décidée et mise en œuvre sans délai (27). Enfin, on s'est soudain rappelé que, chaque année au moment de Pâques, les grandes tortues de mer viennent pondre leurs œufs dans le sable des longues plages de l'embouchure de la Mana, et des touristes sont arrivés d'autres points de Guyane ; puis, un fait entraînant un autre, ils ont voulu aussi profiter, en fin de semaine, du micro-climat moins humide de cette commune. Mana a donc retrouvé l'aspect d'un bourg assez vivant, dont l'animation peut notamment se mesurer aux cinq magasins en libre-service que des Chinois y ont ouverts récemment, ou encore aux restaurants, aux bars, à la disco-

comme telle, car alors tout semblait préférable à l'agriculture traditionnelle (JOLIVET, 1982 b).

- (26) À l'inverse du reste de la commune, les villages galibi de l'embouchure de la Mana connaissaient au même moment un net accroissement, ce groupe ayant alors déjà commencé son redressement démographique.
- (27) L'ouverture devait en être officiellement inaugurée en juillet 1990, à l'occasion de la fête patronale.

thèque du samedi soir, au petit hôtel, au gîte communal et autres chambres d'hôtes, également ouverts au cours de ces dernières années... Cependant, c'est peut-être dans sa dynamique de scolarisation qu'apparaît le mieux toute sa vitalité.

Depuis longtemps, déjà, Mana possède deux écoles : outre l'école congréganiste, ouverte dès les débuts de la petite colonie, on y trouve, depuis 1905, une école communale. Jusqu'au milieu des années 1970, le partage des élèves s'y est opéré en fonction du sexe : les filles fréquentaient l'école des sœurs, les garçons l'école communale. Depuis, même si les filles restent légèrement majoritaires chez les sœurs et inversement, la mixité est devenue la règle et la distribution — à part quasi égale — des quelque 400 élèves du primaire que compte désormais le bourg se joue sur d'autres critères, parmi lesquels l'appartenance socioculturelle prend une place grandissante.

Il faut ici revenir un peu en arrière, pour évoquer les « homes indiens ». Quand, en 1947, la loi créant le statut de DOM est entrée en vigueur en Guyane, l'assimilation était l'idéologie dominante. Mais la question (proprement guyanaise) des populations alors dites « primitives » est restée un moment en suspens : la départementalisation, issue de la « loi d'assimilation », n'était pas censée les concerner (28). Il n'empêche que les responsables administratifs se sont vite posé le problème de leur intégration. Comme il l'écrit dans ses mémoires, le premier préfet de la Guyane (VIGNON, 1985) estima devoir œuvrer en ce sens, en commençant par un effort de scolarisation touchant le groupe le plus accessible : celui des Amérindiens de la côte nord-ouest. Mais les Galibi vivaient dans des villages assez éloignés des bourgs ; il fut donc demandé aux sœurs et aux prêtres de mettre en place des internats. C'est ainsi que les jeunes Galibi de la Mana purent se faire accueillir, à partir de 1949, dans les deux « homes indiens » du bourg, respectivement aménagés chez les sœurs, pour les filles, et au presbytère, pour les garçons.

Bien que leur « home indien » soit fermé depuis 1980, les sœurs ont toujours, dans leur école, la plupart des petites Galibi scolarisées au bourg ; quelques garçons du même groupe s'y sont joints. À une exception près, les enfants de Métropolitains, filles et garçons, fréquentent également cette école. Les Créoles, en revanche, se partagent davantage entre les deux écoles, au moins dans les grandes classes. Parmi les Noirs marrons, quelques Aluku vont chez les sœurs — rappelons que les Aluku en tant que tels ont tous la nationalité française, tandis que les Ndjuka et les Saramaka en sont

(28) Depuis la création du « Territoire de l'Inini » en 1930, ces populations jouissaient d'un statut spécial qui laissait une large place au droit coutumier (HURAUULT, 1985). L'Inini et son statut ont été supprimés en 1969, au profit d'un redécoupage administratif destiné à généraliser les principes de la départementalisation, selon une visée par conséquent assimilationniste.

exclus — mais les autres Aluku, ainsi que des Saramaka et surtout une large majorité des Ndjuka, filles et garçons, vont à l'école communale. Ces derniers ne viennent pas des camps — les réfugiés n'ont pas accès à la scolarisation française en raison même de leur statut — mais appartiennent à des familles dont l'implantation dans la commune de Mana est néanmoins assez récente.

La présence des Ndjuka à l'école communale est particulièrement forte dans les petites classes et dans la classe d'initiation (CLIN) mise en place, à la rentrée 1988, pour les élèves n'ayant aucune connaissance du français — qui leur est alors enseigné comme une langue étrangère. Mais cette présence marque suffisamment l'ensemble pour qu'une institutrice dise : « ici, c'est l'école des Bosh » (29). D'une façon symétrique, on pourrait être tenté de voir, en l'école des sœurs, l'école des Galibi, puisque ceux-ci y représentent près de la moitié des élèves (30), quand les Créoles guyanais n'atteignent pas 15 %. Les deux situations cependant ne sont pas identiques : on a un phénomène nouveau touchant massivement les petites classes et moins les grandes d'un côté, et de l'autre, une pratique vieille de plusieurs décennies, touchant au contraire les grandes classes et de moins en moins les petites, désormais assurées dans le cadre de la commune que gèrent les Galibi. En outre, l'école des sœurs est aussi celle où vont depuis toujours les petits Européens, dont la présence semble garantir la pérennité du « label français » de l'enseignement qui y est dispensé, tandis qu'à l'école communale la nécessité d'une CLIN et la composition des petites classes rappellent plutôt la nouvelle donne, issue d'une immigration plus ou moins bien acceptée par les Mananais de souche.

En quelle(s) langue(s) ces enfants entrent-ils en communication ? Telle est la question que je me suis forcément posée, au vu d'une telle situation. Autrefois, la réponse aurait été simple car la hiérarchie, à Mana, était claire : elle allait du français (langue du pouvoir) au galibi (langue vernaculaire), en passant par l'indispensable créole (langue véhiculaire), le saramaka étant totalement ignoré. Aujourd'hui, alors que le créole vient d'acquérir droit de cité à l'école — quand, auparavant, seul le français y était admis —, il n'est pas évident qu'il soit resté aussi largement partagé qu'il y a seulement vingt ou trente ans.

On ne peut, ici, qu'avancer des hypothèses, car on est devant un bouleversement démographique qui n'a pas fini de produire ses

- (29) Emprunté à l'anglais *Bush Negroes* et au hollandais *Bos Negers* — dont vient aussi le mot ndjuka *Bushi Nenge* — le terme de *Bosh* a longtemps été utilisé par les Créoles pour désigner soit l'ensemble des Noirs marrons, soit le seul groupe des Ndjuka.
- (30) De ce compte sont exclus les 80 jeunes enfants du village hmong, scolarisés par les sœurs, mais dans le cadre d'une annexe construite sur place.

effets. Pour l'instant, il convient de souligner que les enfants issus de milieux familiaux créolophones, guyanais ou même antillais, ne sont plus majoritaires à l'école primaire ; dans certaines classes, ils peuvent même n'être qu'un ou deux. Le créole peut-il rester, dans ces conditions, la principale langue de communication ?

Une institutrice de l'école communale — une Martiniquaise, comme il en est tant dans le corps enseignant de Guyane — parlant elle-même et français et créole, m'a expliqué avoir été frappée par le comportement de ses plus jeunes élèves, des Bushi Nenge, qui devant elle, en récréation comme en classe, refusaient de parler une autre langue que le français, alors même qu'ils commençaient tout juste à l'apprendre, et sans qu'il leur en soit fait nullement obligation. Elle demeurerait néanmoins persuadée que, outre le «takitaki», pour reprendre sa manière de désigner le ndjuka, tous ses élèves connaissaient le créole et pouvaient à l'occasion s'en servir. Personnellement, j'ai rencontré des adolescents bushi nenge qui ne comprenaient pas ou prétendaient ne pas comprendre le créole. Faut-il les croire ? C'étaient des élèves du collège dont la construction, elle aussi décidée et mise en œuvre par la nouvelle région, est à peine achevée, et dont les premiers cours ont commencé en septembre 1988. D'après des statistiques (31) concernant les 140 élèves fréquentant le collège en 1989-1990, si 58 % de ces derniers étaient nés en Guyane, ils étaient 57,5 % à vivre dans des foyers où l'on ne parlait pas du tout le français. Considérés comme des foyers bilingues (créole/français), les foyers créoles n'étaient pas comptés dans cette catégorie ; en revanche, les foyers non francophones, où l'on parlait principalement diverses langues — tels le galibi, le hmong, le «takitaki», le hollandais, le portugais, le tamoul, ou encore le javanais — pouvaient être des foyers également créolophones, à titre secondaire. C'est parmi ces derniers que se recrutaient les jeunes Bushi Nenge dont je viens de parler. Il est donc probable qu'ils avaient un accès facile au créole, et qu'ils développaient, par rapport à lui, une attitude de refus. Parler ndjuka avec leurs proches et français partout ailleurs : tel était leur choix. S'agissait-il d'une stratégie de promotion par occidentalisation directe, ou d'une revanche sur la domination créole ? Peut-être bien étaient-ce les deux à la fois...

Certes, je ne cite là que des cas un peu particuliers ; d'autres Bushi Nenge n'ont pas ce rejet du créole et le pratiquent au contraire couramment. Mais on peut prendre aussi l'exemple des Galibi dont l'accès à la langue et à la culture française — certes non généralisé, mais facilité par les «homes indiens» — n'est sans doute pas étranger à la manière dont ils s'imposent désormais sur la scène

(31) Ces renseignements m'ont été communiqués par le principal du collège.

départementale, en toute autonomie par rapport aux Créoles. La généralisation de l'accès des jeunes au français, par le biais de l'école, peut-elle se faire sans modifier la position du créole comme intermédiaire nécessaire entre le monde occidental et celui de populations comme les Galibi, les Hmong, les « Noirs de la forêt » — si l'on peut ainsi traduire Bushi Nenge — etc. ? Il se peut qu'à l'avenir, l'intégration de ces jeunes fasse l'économie de la créolisation, au profit d'une francisation plus directe, quoique non exclusive du maintien — grâce aux parents — d'une appartenance spécifique. Mais rien n'est sûr, et l'on peut à l'inverse penser qu'une certaine créolisation restera le passage obligé de l'intégration. En tout cas, force est de constater que sur les marchés, dans le commerce et dans les relations de travail, le créole conserve tout son impact. Pourrait-il garder ce rôle ? Comment se situera-t-il par rapport aux multiples autres langues désormais en présence ?

En fait, au-delà de la langue, c'est tout le devenir du groupe créole en situation pluriculturelle qui est ici en question.

BIBLIOGRAPHIE

- ALLEYNE (M. C.), 1980. — *Comparative Afro-American : an Historical-Comparative Study of English-based Afro-American Dialects of the New World*, Ann Arbor, Karoma.
- ALLEYNE (M. C.), 1989. — « Mairons et esclaves de Guyane : y a-t-il deux types de créolisation ? » in *Études créoles*, vol. XII, n° 1 : 107-117.
- BERNABÉ (J.) et PRUDENT (L.-F.), 1980. — « La langue créole. Contribution à la sociogenèse des langues antillaises » in *Historial antillais*, Fort-de-France, Dajani, vol. 1 : 319-346.
- DUBOIS (J.), GIACOMO (M.), GUESPIN (L.), 1973. — *Dictionnaire de linguistique*, Paris, Larousse, 516 p.
- FARRAUDIÈRE (Y.), 1987. — *École et société en Guyane française*, Thèse pour le doctorat de 3^e cycle, sous la direction de P. de Gaudemar, université Paris-VIII, 358 p. *multigr.*
- FAUQUENOY (M.), 1989. — « Introduction » à *Atipa revisité ou les itinéraires de Parépou*, sous la direction de M. Fauquenoy, Fort-de-France/Paris, PUC/L'Harmattan : 17-42.
- GRENAND (P.), 1982. — *Ainsi parlaient nos ancêtres. Essai d'ethnohistoire wayäpi*, Paris, Orstom, Travaux et Documents n° 148.
- GRENAND (P.) et GRENAND (F.), 1979. — « Les populations amérindiennes de la Guyane » in *Atlas de la Guyane*, planche 20 (Groupes humains).
- GRENAND (P.) et GRENAND (F.), 1985. — « Éléments d'histoire amérindienne » in *La question amérindienne en Guyane française*, Revue *Ethnies*, vol. 1, n° 1-2, juin-septembre 1985 : 11-14.
- HAGÈGE (C.), 1986. — *L'homme de paroles. Contribution linguistique aux sciences humaines*, Paris, Fayard, coll. Le temps des sciences, 320 p.
- HURAUULT (J.-M.), 1972. — *Français et Indiens en Guyane*, Paris, Union générale d'éditions, 10/18, 438 p.

- HURAUULT (J.-M.), 1985. — « Pour un statut des populations tribales de Guyane française (1968-1984) » in *La question amérindienne en Guyane française*, Revue *Ethnies*, vol. 1, n° 1-2, juin-septembre 1985 : 42-53.
- INSEE (1983). — *Résultats du recensement de la population des départements d'outre-mer. 9 mars 1982. Guyane*, Paris, INSEE, 264 p.
- JARDEL (J.-P.), 1979. — « De quelques usages des concepts de 'bilinguisme' et de 'diglossie' » in WALD (P.) et MANESSY (G.). *Plurilinguisme, normes, situations, stratégies*, Paris, L'Harmattan : 25-40.
- JAVOUHEY (A.-M.), 1911-1913. — Recueil des lettres de la Vénérable Anne-Marie Javouhey, Paris, Imprimerie Mersch, tomes 2 et 3.
- JOLIVET (M.-J.), 1982 a. — « Le créole et l'idéologie du "progrès" » in *Culture*, revue de la Société canadienne d'ethnologie, vol. II, n° 1, Québec : 43-52.
- JOLIVET (M.-J.), 1982 b. — *La question créole. Essai de sociologie sur la Guyane française*, Paris, Éditions de l'Orstom, coll. Mémoires, 503 p.
- JOLIVET (M.-J.), 1989 a. — « La question des "ethnies" et des frontières en Guyane » in *Questions d'identités comparées*, Paris, Orstom/SUD : 117-131.
- JOLIVET (M.-J.), 1989 b. — « Entre autochtones et immigrants : diversité et logique des positions créoles guyanaises », communication au VI^e colloque international des études créoles : *Monde amérindien, monde créole, monde africain*. Cayenne, 29 septembre, 6 octobre, 1989, (à paraître dans *Études Créoles*, 1990, vol. XIII).
- PARÉPOU (A.), 1987. — *Atipa (roman guyanais)* traduit et annoté par M. Fauquenoy. Fort-de-France/Paris, P.U.C./L'Harmattan, 231 p.
- RENAULT-LESCURE (O.), 1985. — « Les Galibi » in *La question amérindienne en Guyane française*, Revue *Ethnies*, vol. 1, n° 1-2, juin-septembre 1985 : 19-20.
- VERNON (D.), 1990. — « Choses de la forêt : identité et thérapie chez les Noirs marrons Ndjuka du Surinam », communication (à paraître) au séminaire *Discours et pratiques identitaires, à partir de la Caraïbe*.
- VIGNON (R.), 1985. — *Gran Man Baka*. Paris, Éditions Davol, 383 p.

La tentation monolingue

Exemple d'acculturation linguistique
chez des Indiens multilingues *
d'Amazonie brésilienne

Odile RENAULT-LESCURE **

INTRODUCTION

Les groupes indiens de la branche orientale de la famille linguistique TUKANO (1) ont pour habitat traditionnel, au Brésil, le bassin du Uaupès. Situé au nord-est de l'Amazonie brésilienne, celui-ci prolonge la zone hydrographique du Uaupès colombien, territoire également peuplé par des Indiens TUKANO (2).

Les TUKANO, en outre, se rencontrent aujourd'hui, à la suite de migrations plus ou moins anciennes ou, au contraire, très récentes, tout au long du río Negro et de ses affluents, de l'aval de son confluent avec le Uaupès jusqu'à sa rencontre avec l'Amazone.

Ces groupes orientaux se reconnaissent eux-mêmes comme partageant une origine et une histoire commune et une même organisa-

(1) Nous avons suivi l'utilisation faite par GOMEZ-IMBERT (le présent recueil) des petites capitales pour référer à l'ensemble des groupes et des langues apparentées, ou à l'un quelconque d'entre eux, afin d'établir une distinction avec Tukano (ou tucano) qui renvoie en particulier à l'un de ces groupes et à l'une des langues. Ainsi les Tukano appartiennent au groupe TUKANO et la langue tukano à la famille linguistique TUKANO. Pour rendre notre présentation homogène tous les noms d'ensembles des groupes et de famille linguistique ont été écrits en petites capitales (ARAWAK, MAKU).

(2) Cf. GOMEZ-IMBERT dans le présent recueil.

* Nous conservons ici le terme de « multilinguisme », conformément à l'usage en vigueur dans les littératures anthropologique et linguistique qui concernent la région.

** Linguiste Orstom. 213, rue La Fayette, 75480 Paris cedex 10. Ce travail a été mené au Département d'écologie de L'Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA) dans le cadre des accords entre le CNP brésilien (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) et l'Orstom.

tion socioculturelle caractérisée, notamment, par la dispersion territoriale dans la région du Uaupès de leurs ancêtres, par des pratiques et des représentations rituelles analogues, un système de parenté et de mariage fondé sur la diversité linguistique et l'usage de la même famille linguistique (BUCHILLET, 1990 a).

Au Brésil, bien qu'ayant subi de fortes pressions pour un recentrage linguistique autour d'une des langues, le tukano, le système d'exogamie linguistique et le multilinguisme, tels qu'ils sont décrits par GOMEZ-IMBERT dans ce volume, demeurent une référence idéologique dans la zone indigène et la langue un critère d'identité sociale fondamentale.

Mais, pour les TUKANO qui vivent en marge de la zone indigène, que devient la pratique généralisée du multilinguisme et quel rôle sont amenées à jouer leurs langues dans l'identité des Indiens migrants ?

C'est la réponse à cette question et les leçons que l'on peut en tirer pour toute réflexion sur le futur de ces sociétés, notamment dans le domaine de l'éducation, qui feront l'objet de cette présentation. Elle sera précédée, pour sa compréhension, de l'exposé des aspects spécifiques de la situation sociolinguistique du Uaupès Brésilien en la replaçant dans le contexte historique des relations des Indiens et des Blancs qui sont à l'origine à la fois des mouvements migratoires observables actuellement et des changements qui les accompagnent.

LES TUKANO DU BASSIN DU UAUPÈS AU BRÉSIL

Les groupes linguistiques (3)

Treize groupes TUKANO sont présents au Brésil : Tukano, Desana, Uanano, Tuyuka, Cubeo, Barasana, Bara, Karapana, Arapaço, Yuriti, Piratapuio, Siriano, Mirititapuio, dont le recensement démographique réalisé par l'évêché de São Gabriel da Cacheoiera en 1982 donne une estimation de 5 837 Indiens (BUCHILLET, 1986), chiffre vraisemblablement en deçà de la réalité.

Les noms de ces groupes, utilisés dans les littératures ethnologique et linguistique, ne sont pas des autodénominations, mais les désignations utilisées par les Blancs avec lesquels ces groupes sont entrés en contact, souvent des traductions en *lingua geral* (4), en

- (3) Le concept de « groupe linguistique » a été introduit par JACKSON (1983) pour remplacer celui de « tribu » dont aucune des successives définitions données par les anthropologues ne lui semblaient convenir.
- (4) La *Lingua geral* est une variété du tupi côtier, écrite et utilisée comme langue d'évangélisation du Brésil dès le XVI^e siècle par les Jésuites puis imposée par les missions. Elle avait pris une telle expansion au XVII^e siècle, tant dans son utilisation courante par la population, que dans son usage administratif, que la Couronne portugaise

portugais ou en espagnol des noms TUKANO (SORENSEN, 1969 ; SILVA DA BRÜZZI ALVES, 1977). Ils ont été repris par les Indiens eux-mêmes car les dénominations indigènes ne peuvent être utilisées que dans des contextes cérémoniels et rituels (BUCHILLET, 1990 a). Chaque groupe se définit par une langue, laquelle est transmise du père à l'enfant. Celui-ci est, traditionnellement, élevé dans la pratique de la langue paternelle et l'idée qu'elle est la marque de son identité. Il reconnaîtra comme « parent » celui qui parle la même langue que lui et il apprendra qu'il ne peut se marier qu'avec quelqu'un de langue différente. Ainsi mari et femme ne parlent pas la même langue. L'enfant, cependant, apprendra naturellement la langue de sa mère et dans les villages, unités de résidence patrilocale, qui réunissent des TUKANO de même langue et des TUKANO de langues différentes, le multilinguisme est une pratique généralisée. Ce multilinguisme traditionnel a souvent évolué vers l'usage du tukano comme langue véhiculaire puis comme langue unique dans la famille.

Les contacts interethniques

Régionalement, les TUKANO et les ARAWAK, bien que de famille linguistique différente, sont désignés comme des « Indiens du fleuve », en référence à leur habitat en communautés dispersées le long des fleuves qui les distingue des groupes MAKU, semi-nomades, chasseurs et collecteurs, peuplant les interfluves.

De ces relations entre les Indiens de la région du haut río Negro, il faut noter que l'opposition entre le fleuve et la forêt indique des stratégies adaptatives différentes, mais aussi des oppositions idéologiques. Les relations entre les TUKANO et les MAKU, en particulier, sont décrites par les anthropologues comme des relations de domination-subordination. Les TUKANO ont une perception péjorative des MAKU, les considérant comme des sous-hommes, principalement parce qu'ils se marient entre eux (inceste lié à l'endogamie linguistique), parce qu'ils vivent au fond de la forêt comme les animaux et les esprits, parce qu'ils n'ont pas d'habitat fixe ou qu'ils se nourrissent de produits sauvages, toujours comme les animaux (BUCHILLET, 1990 c).

Les contacts avec les Blancs

De leur nombre au moment de la découverte, on ne possède pas d'estimation, mais leur présence dans la région est attestée dès le

dut, au début du XVIII^e siècle, prendre des mesures répressives pour tenter de lui substituer le portugais (BESSA-FREIRE, 1983).

xvi^e siècle, avec la mention d'Indiens *Uaupès* par une expédition partie du Venezuela en 1538 (BUCHILLET, 1983) puis dans les relations des colonisateurs espagnols et portugais (5). Suivant l'hypothèse de NIMUENDAJÚ (1982), ils seraient venus de l'ouest, en une vague migratoire repoussant des groupes d'origine ARAWAK de culture très développée, dont la présence est attestée par de nombreux toponymes dans la région, et qui auraient eux-mêmes assimilé ou repoussé des groupes MAKU de culture moins développée. Bien que les Indiens habitant sur les cours supérieurs des fleuves soient restés, jusqu'à une époque récente, relativement isolés — protégés en cela par les chutes d'Ipanoré dans le moyen *Uaupès* qui empêchaient les embarcations lourdes de remonter le fleuve —, ceux qui étaient établis sur les cours inférieurs du río Negro et du *Uaupès* furent rapidement décimés par le contact avec les colons civils ou militaires chargés de contrôler la région.

« Au xviii^e siècle, les Espagnols et les Portugais ont lutté âprement pour s'assurer le contrôle de la région du haut río Negro et de sa population indigène dont une grande partie a été massacrée ou réduite en esclavage et déportée. » (WRIGHT, 1990 : 38).

L'histoire des contacts, par la suite essentiellement liée aux questions de contrôle de frontière et de recherche de produits naturels, aboutirent dans un cas comme dans l'autre à l'oppression et à l'esclavage des Indiens. Les révoltes indiennes prirent diverses formes, d'abord expéditions de vengeance puis, à partir du milieu du xix^e siècle, mouvements messianiques. À partir du xix^e siècle, les objectifs de colonisation et de contrôle frontalier furent ceux du gouvernement brésilien ; pour les atteindre, il chargea, au milieu du xx^e siècle, les missions salésiennes de l'œuvre « civilisatrice » et « intégratrice » (WRIGHT, 1990). Seule structure d'assistance aux Indiens dans la région, la Congrégation salésienne prit peu à peu le contrôle de l'éducation, de la santé et du commerce, en plus de ses fonctions de catéchèse. Si les missions ont pu intervenir utilement, mettant un frein à l'exploitation des Indiens par les commerçants et autres pouvoirs locaux, elles ont, par ailleurs, culturellement persécuté les TUKANO.

Depuis quelques années, les Indiens riverains du *Uaupès*, comme ceux du haut río Negro, sont confrontés à de nouveaux bouleversements liés à la découverte d'importants gisements miniers et à l'implantation, le long de la frontière nord-amazonienne, d'un programme militaire de développement économique, dont la région du haut río Negro serait le modèle (BUCHILLET, 1990 b ; WRIGHT,

(5) On en trouvera la liste commentée dans SILVA DA BRÜZZI ALVES (1977).

1990). Dans ce nouveau choc, les missionnaires salésiens, dont les militaires cherchent à réduire le pouvoir exclusif dans la région, rejoignent les tendances des mouvements indigénistes brésiliens et tentent, vers les Indiens, une ouverture à la fois politique et culturelle, sur laquelle nous reviendrons plus loin.

L'impact des contacts sur la situation d'exogamie linguistique

Le tukano comme langue véhiculaire

L'usage du tukano, comme langue de communication, est supposé avoir existé, au moins partiellement, avant le contact avec les Blancs (SORENSEN, 1983).

D'après Coudreau, cité par BUCHILLET (1986 : 10) :

« cette tribu [la tribu tukano] du fait qu'elle est la plus nombreuse et la plus dispersée dans la région, a imposé son dialecte en tous lieux ».

Dans son rapport de mission sur le haut río Negro, en 1927, NIMUENDAJÚ (1982) cite différentes langues TUKANO parlées sur le Uaupès, et ajoute, à propos de la langue tukano :

« [qu'] elle est la plus importante de la famille par son extension et qu'elle devient de plus en plus la langue générale des Indiens "Uaupès" ».

Des observations faites en 1947 par SILVA DA BRÜZZI ALVES (1977) signalent la généralisation de la langue tukano, parlée par tous les adultes, du bas Uaupès à la frontière colombienne, en plus de leur propre langue. Ce jugement est pondéré par la remarque selon laquelle chez les Uanano, bien peu d'individus avaient une connaissance du tukano en 1947, mais que, dès 1957, on pouvait observer chez les anciens élèves ou employés de la mission un certain nombre de personnes qui non seulement comprenaient le tukano mais se plaisaient à l'employer dans leurs conversations.

En résumé, on note, dans certaines parties du Uaupès brésilien, d'abord un usage du tukano comme langue supralocale, désignée généralement comme *lingua franca* dans les littératures anthropologique et linguistique sur la région. Cet usage s'est généralisé dans l'aire TUKANO du Brésil, se différenciant par là de la situation en Colombie où il est exceptionnel et localisé (ARDILA, 1989).

Mais cette pratique d'une langue véhiculaire ne semble pas avoir, à ce stade, modifié les données du multilinguisme TUKANO, puisque son usage n'interfère pas dans les règles édictées par l'exogamie linguistique.

Le tukano comme langue unique

Peu à peu cependant apparaissent des descriptions qui montrent que cette langue d'usage commun tend à se substituer, du moins dans certaines régions, à la langue paternelle pour devenir la seule langue utilisée par les différents groupes linguistiques TUKANO.

« Toutes les tribus de cette région [Tariano (6), Desana, Piratapua, Uanano] comprennent et parlent la langue tukano, bien qu'ils aient leur propre idiome ; cependant, quelques-uns de ceux-ci ne sont parlés que par quelques vieux, de sorte qu'avec le temps, la langue tukano restera seule dans cette région. » GIACONE, s. d.)

C'est le cas décrit par RIBEIRO (1980) pour les Desana du río Tiquié chez lesquels cet auteur a travaillé. C'est un phénomène également cité par BUCHILLET (1986).

Dans certaines régions du Uaupès se substituerait ainsi, petit à petit, un monolinguisme tukano au multilinguisme généralisé qui résulte de l'exogamie linguistique.

Des enquêtes réalisées il y a quelques années par la Fondation nationale de l'Indien (FUNAI) — organisme de tutelle des Indiens au Brésil — en territoire TUKANO, montrent que les mariages ont suivi la règle traditionnelle d'exogamie linguistique. Les fiches ont enregistré le groupe auquel se rattache chaque membre du couple et leurs enfants ; ces derniers, de par la règle de filiation patrilinéaire en vigueur dans la région, sont tous déclarés du groupe du père. Malheureusement, aucune mention des langues utilisées n'est donnée, qui permettrait de relier usage linguistique et identité sociale ; on peut toutefois en retenir que le fait de parler tukano pour ceux qui le parlent de façon exclusive, certains depuis des générations semble-t-il, ne paraît pas avoir occulté l'appartenance ethnique. Il reste, toutefois, à mesurer l'ampleur de ce phénomène aujourd'hui.

Facteurs du changement

Divers facteurs seraient à la source de ces changements.

Les concentrations d'ethnies les plus diverses qui ont accompagné, au cours du XVIII^e siècle, la progression portugaise et l'installation des missions catholiques ont peut-être joué un rôle dans ce changement linguistique (BUCHILLET, 1986 ; GRENAND et GRENAND, 1990).

Le choix du tukano comme *lingua franca* par des éléments allogènes importants et le nombre élevé de locuteurs tukano sont les causes

(6) « Tariana » désigne un groupe ARAWAK qui, après avoir envahi le territoire des Tukano et s'y être installé, en a adopté la langue.

mises en relief par GRIMES (1985), qui estime que ce choix résulte de considérations pratiques et non du fait que cette langue soit considérée comme supérieure par les TUKANO. Il note cependant que l'on s'adresse en termes respectueux aux Tukano, c'est-à-dire ceux qui ont le tukano comme langue première ou paternelle.

Cette supériorité des Tukano, comme groupe et non comme langue, avait déjà été mentionnée par JACKSON (1983) qui en attribuait l'origine à un prestige guerrier dû au fait qu'ils se seraient installés en repoussant d'autres groupes vers les têtes de rivières ainsi qu'au statut spécial que leur conféraient leurs rapports plus étroits avec le monde des Blancs. De même, SILVA DA BRÜZZI ALVES (1977 : 54-55) voyait, dans l'usage du tukano par les jeunes non tukano, une certaine manifestation de supériorité à l'égard des parents.

L'influence des missionnaires catholiques a été soulignée par d'autres auteurs, comme BUCHILLET (1986), qui a observé que l'usage exclusif du tukano, en d'autres termes, le fait de ne plus enseigner la langue paternelle aux enfants, s'observe généralement dans les établissements les plus proches des missions, ou comme GOMEZ-IMBERT dans ce volume.

En effet, devant la diversité linguistique, les missionnaires choisirent d'utiliser le tukano, pour l'étudier (GIACONE; SILVA DA BRÜZZI ALVES, 1986), puis pour l'utiliser dans l'exercice de la catéchèse comme dans l'éducation — restée un domaine extrêmement marginal en langue indigène (BEKŠTA, 1984).

Dans le Uaupès colombien, où la présence missionnaire fut plus diversifiée, les missionnaires protestants se sont intéressés, au contraire, à un grand nombre de langues afin de traduire, dans chacune d'elles, le Nouveau Testament. GOMEZ-IMBERT (1989) dénombre 14 langues TUKANO étudiées et 295 publications concernant des études linguistiques, des traductions des Évangiles, du matériel didactique et quelques travaux sur la culture matérielle.

L'action missionnaire ne s'est pas limitée au choix d'une langue de communication. Elle a, en particulier, par la destruction des *malocas*, maisons communes, « profondément désorganisé la vie cérémonielle et rituelle des Indiens » (BUCHILLET, 1986) et, comme le rappelle GOMEZ-IMBERT, elle a essayé de s'immiscer dans le système matrimonial TUKANO qui donnait lieu à des alliances quasi incestueuses du point de vue des religieux.

Si l'on peut finalement décrire la région TUKANO colombiano-brésilienne comme une coexistence de zones dans lesquelles le modèle plurilingue disparaît et de zones où il entre en conflit avec les valeurs monolingues apportées par les sociétés nationales (SORENSEN, 1983), chaque territoire dénote sa propre tendance, le Uaupès brésilien plus sensible à l'influence monolingue, le Uaupès colombien plus traditionnel.

Que se passe-t-il chez les TUKANO installés dans les régions du moyen et du bas río Negro, dont la migration vers l'est est beaucoup plus récente et qui se trouvent dans une situation de contact différente ?

LES TUKANO DES RÉGIONS DU MOYEN ET DU BAS RÍO NEGRO

Établissements

Ils sont actuellement établis le long du río Negro, en aval du confluent avec le Uaupès, et le long de ses affluents (essentiellement Curicuriari, Marié, Téia, Inauxi, Padauri, Demini et jusqu'au Cuieras et au Tarumã, derniers affluents du bas río Negro. Des centres urbains jalonnent le cours du fleuve : São Gabriel da Cacheoiera, Santa Isabel do Río Negro et Barcelos ; Manaus, ville de plus de 1 000 000 habitants, représente la dernière étape de la trajectoire qui conduit certains TUKANO des cours supérieurs des affluents du río Negro à son embouchure.

Cette migration indigène, qui a d'abord affecté les groupes ARAWAK, n'est pas un phénomène récent, puisque, comme le rappelle FIGOLI (1982), elle a commencé dès le début du contact entre Indiens et Blancs, depuis les anciennes déportations jusqu'aux mouvements messianiques et aux déplacements de population liés aux différents cycles économiques.

Néanmoins, les déplacements TUKANO ont pris de l'ampleur avec le « boom » du caoutchouc qui atteignit le haut cours du río Negro dès les années 1870. Les régions du Uaupès et l'Içana fournirent aux patrons main-d'œuvre et farine de manioc.

« Dès le début des années 1900, des hommes adultes Uanano, Baniwa, Bara et Tukano collectaient le caoutchouc aussi loin que dans le [territoire du] bas río Negro. » (CHERNELA, 1983 : 38).

L'établissement des TUKANO en aval du confluent du Uaupès, et jusqu'à l'embouchure du Curicuriari avec le río Negro, est décrit en 1927 comme un phénomène récent, par NIMUENDAJÚ (1982).

Actuellement, on trouve une population, difficilement chiffrable (7), éparpillée le long des rivières citées plus haut. Liée à l'économie « extractiviste » (8) régionale, elle y a adapté son mode

(7) De plusieurs centaines, entre São Gabriel da Cachoeira et l'embouchure du Marié, à quelques dizaines sur le Demini, au nord de Barcelos, par exemple.

(8) Le terme d'extractivisme désigne de plus en plus, au Brésil, les activités de collecte des produits végétaux dits mineurs, excluant le marché du bois (LESCURE et DE CASTRO, sous presse).

de vie et son habitat. Les TUKANO sont installés dans des *sítios*, petits établissements familiaux près desquels ils exploitent un abattis, souvent aussi une plantation de châtaigniers de Para, et à partir desquels ils remontent les affluents pour collecter les produits naturels locaux (9) : le latex d'hévéa, les fibres de *piacava*, la gomme de *sorva*, les diverses fibres de *cipo*, qui seront écoulés par un commerçant dont dépend le propriétaire du sitio. Les TUKANO, sur ces *sítios*, ne sont souvent que des travailleurs salariés (GALVÃO, 1979). L'essentiel d'entre eux sont aujourd'hui encore dans des rapports d'endettement vis-à-vis de leur patron.

En dehors des *sítios*, les TUKANO sont installés dans des établissements plus importants, appelés *povoados*, et de petites villes. Là encore, l'économie extractiviste impose ses campagnes de collecte dont on fait maintenant coïncider les dates avec celles des vacances scolaires, car c'est un travail qui s'effectue en famille.

L'environnement social et culturel que rencontrent les TUKANO le long du río Negro est représenté par les Indiens ARAWAK (Baré, Baniwa) et, essentiellement, par les *Caboclos*, population métissée (10), auxquels se sont joints, avec le « boom » du caoutchouc, un grand nombre de paysans du Nordeste, sans que ces derniers aient, toutefois, beaucoup modifié le monde *caboclo* (GRENAND et GRENAND, 1990). Tous partagent le type d'habitat que nous avons décrit plus haut, *sítios* éparpillés autour des centres municipaux. Leurs activités sont également liées à l'économie extractiviste.

Migrations et changements sociolinguistiques

Tukano et *língua geral*

La langue des riverains du río Negro est la *língua geral*, d'usage courant entre les Indiens ARAWAK, chez lesquels elle s'est substituée quasi totalement dans le cours inférieur du río Negro aux langues indigènes, et entre les *Caboclos* chez lesquels sa pratique a diminué, au profit du portugais, lorsqu'arrivèrent les Nordestins. Les TUKANO, d'après GALVÃO (1979), étaient contraints d'apprendre la *língua geral*. Mais leur convivialité avec cette langue n'était sans

- (9) Les produits végétaux cités sont les suivants : *castanha*, graine du *Bertholletia excelsa* HBK. (Lecithidaceae), connue aussi sous le nom de châtaigne de Para ou noix du Brésil ; *borracha*, latex de diverses espèces d'hévéas (Euphorbiaceae) dont l'exploitation, à son apogée à la fin du XIX^e siècle, mit en place les structures sociales qui persistent de nos jours en Amazonie ; *piacava*, fibre tirée du *Leopoldinia piassaba* Wallace (Palmae) ; *sorva* gomme comestible tirée des *Couma* spp. (Apocynaceae) ; *cipo*, racines aériennes des *Heteropsis* sp. (Araceae).
- (10) Pour le sens de « *Caboclo* », nous renvoyons à l'article de GRENAND et GRENAND (1990).

doute pas pour eux un phénomène nouveau — les toponymes utilisés sur le Uaupès en sont pour un grand nombre originaires — et les relations commerciales ont souvent exigé d'eux, au moins à titre individuel, la connaissance de cette langue. Elle ne s'est pas, cependant, substituée à l'usage des langues tukano, comme cela s'est produit, à des degrés différents pour certaines langues ARAWAK. Son usage, actuellement, n'est plus guère enregistré.

Évolution du système d'exogamie linguistique

De São Gabriel da Cacheoiera à Manaus, la situation de contact interethnique est différente et les pratiques linguistiques des TUKANO s'en ressentent. Nous avons déjà montré que la situation sociolinguistique dans le Uaupès brésilien est différente de l'idéal multilingue décrit plus haut, lorsque la langue tukano passe d'une usage véhiculaire, comme langue seconde, à un usage exclusif, devenant à la fois langue paternelle et maternelle.

Les TUKANO riverains des régions du moyen et du bas río Negro — dont nous avons conscience de donner une image « limite » parce que basée essentiellement sur des enquêtes menées dans les *povoados* et centres urbains (11) — sont déjà des locuteurs qui emploient majoritairement le tukano, mais continuent généralement de refléter dans la structure des couples les règles d'exogamie énoncées ci-dessus. En revanche, le regroupement patrilocal des familles ne paraît plus se réaliser. Le village de Samauma, par exemple, sur le Demini, au nord de Barcelos, est composé de 5 familles parmi lesquelles 3 sont TUKANO et 2 « mixtes » (non indien et indien). Les couples TUKANO sont répartis de la manière suivante : H desana / F tukano, H arapaço / F tukano, H tuyuka / F tukano, plus deux hommes célibataires iratapuya et desana. Tous parlent tukano (FUNAI, 1987).

Les TUKANO vivent regroupés, même si les villages sont ethniquement composites — les mariages avec les Nordestins sont relativement fréquents. Cette constante, vérifiée dans les quartiers de São Gabriel da Cacheoiera, de Santa Isabel, comme de Barcelos, se révèle différente de ce qu'a observé FIGOLI (1982) à Manaus où l'on ne peut relever aucun regroupement résidentiel des émigrants du río Negro.

- (11) Outre des enquêtes familiales, des enquêtes scolaires ont été réalisées par l'auteur dans les établissements de São Gabriel da Cacheoiera (1988), Barcelos (1989) et Santa Isabel (1990), concernant tous les élèves (respectivement 457, 468 et 368), à partir de la « quinta serie » du 1^{er} degré, c'est-à-dire l'équivalent de notre sixième, jusqu'en terminale.

Du tukano au portugais

Suivant le contexte géographique et la proximité de la zone indigène, les pratiques linguistiques varient. À São Gabriel da Cachoeira, centre le plus proche géographiquement du Uaupès, la plupart des TUKANO utilisent le tukano entre adultes, mais s'adressent à leurs enfants en portugais. À Santa Isabel et à Barcelos, les échanges linguistiques se font majoritairement en portugais, que ce soit entre adultes ou entre ceux-ci et leurs enfants. Il est à noter que les femmes sont beaucoup plus conservatrices que les hommes et s'adressent en tukano à leurs enfants plus fréquemment que leurs maris. Les trois quarts des pères locuteurs de tukano, quel que soit leur lieu de résidence, s'adressent uniquement en portugais à leurs enfants. Il faut alors se rappeler les modalités de transmission linguistique chez les TUKANO : les enfants sont éduqués pour apprendre la langue paternelle qui deviendra la marque de leur identité. On comprend alors l'extension rapide du portugais quand il devient la langue d'éducation choisie par le père.

Les jeunes TUKANO parlent aujourd'hui de plus en plus le portugais de façon exclusive puisque un tiers des enfants de moins de 15 ans seulement parle le tukano alors qu'ils sont plus des trois quarts chez les jeunes qui ont entre 20 et 24 ans (RENAULT-LESCURE, 1990). Plus on descend le fleuve, plus la proportion de locuteurs actifs, ceux qui pratiquent la langue, diminue alors qu'augmente celle de locuteurs passifs, ceux qui comprennent la langue mais ne l'utilisent pas.

L'usage du tukano se double ainsi de celui du portugais ; à chacune des deux langues des domaines d'usage particuliers sont réservés ; dans un deuxième temps, le tukano tend à s'effacer devant le portugais.

La langue indigène est employée dans les relations intertribales c'est-à-dire entre conjoints, avec la parenté ascendante et collatérale, avec les voisins et avec les visiteurs qui viennent du haut río Negro ; cet usage est souvent encore restreint afin de dissimuler le fait de parler le tukano. Peu à peu se dégage une tendance à ne l'utiliser que lorsqu'il n'y a pas d'autre moyen de communication, c'est-à-dire avec des monolingues TUKANO, ce qui devient exceptionnel.

Facteurs de changement

Les missions salésiennes installées sur le Uaupès et les régions du moyen et du bas río Negro furent fondées entre 1915 et 1942 (la première fut São Gabriel da Cachoeira, la dernière, Santa Isabel) avec pour objet explicite l'éducation des enfants en internat (MARCHESI, *in* FIGOLI, 1982) et en portugais afin de les intégrer à la vie nationale.

Au cours de leurs séjours dans les missions, les TUKANO acquerraient, par intimidation parfois violente, l'idée que la pratique des langues indigènes était néfaste à l'apprentissage du portugais ; « *o tukano atrapalha o português* » — le tukano perturbe le portugais —, jugement profondément enraciné et exposé comme raison primordiale dans les familles chez lesquelles le père n'a pas enseigné le tukano à ses enfants. Dans ces conditions et dans une situation de contact exigeant la connaissance du portugais comme langue véhiculaire, apprendre celui-ci devient alors primordial.

Mais cette primauté d'une langue sur l'autre est sous-tendue par d'autres raisons qui plongent leurs racines dans une discrimination ethnique vécue au jour le jour dans les zones de contact où les TUKANO sont minoritaires, terrain déjà bien préparé par la persécution culturelle mise en œuvre par les religieux salésiens dans leur tentative de « civiliser » les Indiens.

La perception de cette discrimination ethnique se manifeste à travers les diverses visions des contacts entre Indiens et Blancs, vision indigène, vision des Blancs. Nous avons noté dans l'introduction, à propos des relations entre les TUKANO et les MAKU, que ces derniers étaient perçus comme des sous-hommes. Or, les TUKANO évoquent souvent, dans les raisons de leur abandon « volontaire » du tukano, un désir d'échapper à des rapports de sujétion vis-à-vis des Blancs, dans lesquels ils se voient perçus comme des animaux. Les langues jouent ici un rôle clef puisque parler tukano, c'est parler un langage non humain, c'est être identifié comme un animal.

Dans la perception « blanche », le tukano, comme d'ailleurs toutes les langues indigènes, est une langue de « non civilisé » et lorsqu'elle est étudiée par un Blanc, c'est, comme l'écrit par exemple GIACONE (s. d. : 3) dans l'introduction à son travail sur le tukano :

« pour aider nos Frères Salésiens et nos Sœurs de Maria Auxiliadora à poursuivre l'œuvre divine et patriotique de civilisation de ce peuple forestier »

Parler tukano, c'est donc être attardé, c'est refuser le progrès. Les militaires ajoutent leur propre poids à celui des missionnaires, avec une vision de l'unité nationale soutenue par le portugais et le monolinguisme.

C'est en partie, également, à cette vision des langues indigènes que l'on peut imputer le recul de la *língua geral*, chez les *Caboclos* riverains des régions du moyen et du bas río Negro, et comme langue véhiculaire dans cette région. La *língua geral* jouissait d'un certain prestige, langue des *Caboclos*, langue de « civilisés », langue régionale. Mais ce prestige est affaibli par son adoption progressive par les groupes ARAWAK qui habitent le cours du haut río Negro

comme langue maternelle, ce qui lui confère un statut de langue indigène.

C'est aussi aux changements sociaux et économiques de la région que répondent les nouvelles attitudes à l'égard de la *língua geral*. Elle est perçue tout au long du río Negro comme la langue par excellence des acteurs de l'économie extractiviste. C'est elle qui véhicule tout un mode de vie forestier et mobile qui vient en contradiction avec une progressive sédentarisation. Mais c'est aussi la langue du *sítio*, celle que l'on parle dans les abattis. Ce n'est donc plus une langue qui correspond à un statut social supérieur. Au contraire, dans les centres urbains, c'est pour marquer la reconnaissance du statut social inférieur d'une personne que l'on peut s'adresser à elle en *língua geral* au lieu du portugais. Mais elle garde, toutefois, une image moins dépréciative que les langues spécifiquement indiennes. C'est par le portugais qu'elle est battue en brèche dans son rôle de langue véhiculaire, le portugais dont l'extension par le biais de l'école et des médias est très importante (12). Ce contexte éclaire le peu d'attrait qu'elle exerce aujourd'hui sur les TUKANO.

Quelles peuvent être alors les répercussions de ces changements quand on se rappelle l'importance des langues dans l'identité des Indiens du Uaupès ?

Chez les adultes, l'emploi du tukano comme langue générale n'est pas un phénomène nouveau ; il est utilisé, sans que soit gommée pour autant l'appartenance aux différents autres groupes TUKANO. Mais il permet dans les relations avec les *Caboclos* et les Blancs de stigmatiser une identité indienne. En ce qui concerne les enfants, c'est pour leur permettre d'échapper à cette identité indienne jugée infamante parfois, discriminatoire toujours, que les TUKANO des régions du bas et du moyen río Negro utilisent le pouvoir identificateur de la langue et les éduquent dans la langue des « civilisés », mot à connotation prestigieuse qui oppose au monde indigène le monde des Blancs ou des Métis dont une des clefs d'entrée est la domination du portugais.

Chez les enfants ainsi éduqués, le nombre de locuteurs tukano a largement diminué au profit du portugais et la définition qu'ils donnent de leur identité sociale se heurte soit à un refus de reconnaître une identité indienne propre, soit à une méconnaissance de l'appartenance ethnique, soit à un rattachement à une identité régionale. L'enfant refuse d'énoncer une quelconque identité : ou il

(12) Dans la municipalité de Barcelos, qui s'étend sur 122 490 km² et compte 13 500 habitants, 35 écoles sont réparties entre la population urbaine et la population rurale ; les chiffres sont extraits de SEDUC (1988). Des antennes paraboliques fonctionnent dans cinq *povoados* de la municipalité de Santa Isabel.

se dit « indigène », ou il se définit comme « amazonien », « de São Gabriel », « de Santa Isabel » ou « de Barcelos », ces noms recouvrant alors la notion de tout l'espace (tous les *sítios* et *povoados*) municipal.

On rejoint ici le processus de l'« ablation identitaire » décrit par GRENAND et GRENAND (1990 : 12) et l'illustration de l'une de

« ces diverses situations qui peuvent être rencontrées simultanément dans n'importe quelle région de l'Amazonie et à n'importe quel moment de son histoire. Cette juxtaposition dans le temps et l'espace fonde le caractère insaisissable de l'identité *cabocla* contemporaine en même temps que son hétérogénéité ».

Néanmoins, si les parents ont mis leurs enfants sur la voie d'une « caboclisation » jugée indispensable, il n'en reste pas moins que leurs enfants comme leurs parents, restent perçus par les autres comme des Indiens. Le processus n'est certes pas arrivé à son terme, mais la situation actuelle évolue d'une façon qui semble irréversible.

CONCLUSION

Dans ce processus, les langues jouent un rôle fondamental puisqu'elles servent une stratégie identitaire et l'on assiste à des changements sociolinguistiques complexes : passage du tukano de langue paternelle à langue véhiculaire, dans le cadre du multilinguisme TUKANO, puis à langue paternelle et maternelle d'usage exclusif avant de tendre à un monolinguisme portugais.

Certaines caractéristiques du multilinguisme TUKANO soulignées plus haut ont facilité vraisemblablement le passage rapide au portugais, essentiellement le fait que la langue de l'identité soit transmise par le père et que ce soit les pères, en majorité, qui apprennent à leurs enfants le portugais à la place du tukano. Mais on peut aussi penser que la pratique d'échanges linguistiques multilingues à l'intérieur de la famille permet à une nouvelle langue de s'y insérer, comme si une case vide restait à remplir lorsque la famille est devenue monolingue.

Devant cette situation, les attitudes des TUKANO divergent. Certains, notamment parmi les « leaders » indigènes vivant hors de la zone indigène, estiment que la pratique du tukano, devenant un facteur de résistance, permet aux Indiens d'être plus soudés face à la société blanche.

D'autres, TUKANO de la zone indigène, observateurs du devenir de leurs parents migrants, constatent la fragilité qu'entraîne le monolinguisme tukano. Bien conscients que l'environnement n'est pas le même, ils n'en souhaitent pas moins mettre en œuvre une politique linguistique qui permette au plurilinguisme TUKANO de retrouver une vitalité entravée.

Divers facteurs semblent les soutenir ; en premier lieu, la promulgation, en 1988, d'une nouvelle constitution brésilienne qui reconnaît les sociétés et les cultures amérindiennes et le droit pour les Indiens de recevoir une éducation dans leurs langues. Un deuxième facteur consiste dans le changement d'attitude des missions salésiennes qui prônent une sauvegarde culturelle prenant l'allure d'un sauvetage ; s'il soulève la méfiance ou l'incrédulité chez certains, il n'en est pas moins une porte ouverte pour d'autres.

Au cours de la IV^e réunion d'éducation des régions du haut, du moyen et du bas río Negro, organisée en 1990 par la mission salésienne, mettant en présence plus d'une centaine de professeurs en très forte majorité indiens, l'examen du matériel didactique élaboré à la suite de la réunion précédente, montrait clairement cette volonté chez les TUKANO : discussion des systèmes d'écritures, élaboration de livrets d'alphabétisation ou d'autre type de matériel, basés sur la connaissance de la tradition orale ou de l'environnement, mettaient en évidence un véritable intérêt pour la diversité de leurs langues.

REMERCIEMENTS

L'auteur remercie D. Buchillet, anthropologue Orstom, pour la lecture critique de ce texte.

BIBLIOGRAPHIE

- ARDILA (O.), 1989. — «Diversidad lingüística y multilingüismo en los grupos Tucano del Vaupés» in *Forma y Función*, 4 : 23-34.
- BEKŠTA (C.), 1984. — *la Cartilha tukano*, SEDUC, Manaus, 74 p.
- BESSA FREIRE (J.), 1983. — «Da "fala boa" ao português na Amazônia brasileira» in *Amérindia*, 8 : 39-83.
- BUCHILLET (D.), 1983. — *Maladie et mémoire des origines chez les Desana du Uaupés. Conceptions de la maladie et de la thérapeutique d'une société amazonienne*, Thèse de Doctorat, université Paris-X Nanterre, 254 p.
- BUCHILLET (D.), 1986. — *Os Índios do Rio, para Povos indígenas no Brasil*, CEDI, São Paulo, ms.
- BUCHILLET (D.), 1990 a. — «Los Poderes del Hablar. Terapia y agresión chamánica entre los indios Desana del Vaupes brasileiro» in BASSO (E.) & SHERZER (J.)

- (coord.), *Las culturas nativas latino-americanas a través de su discurso*, Quito, Abya yala / Roma, MLAL : 319-354.
- BUCHILLET (D.), 1990 b. — «Pari-Cachoeira : le laboratoire tukano du projet Calha Norte», in ALBERT B. (ed.), *Brésil ; Indiens et Développement en Amazonie, Ethnies*, 11-12 : 128-135.
- BUCHILLET (D.), 1990 b. — «Pari-Cachoeira : le laboratoire tukano du projet Calha Norte», in ALBERT B. (ed.), *Brésil ; Indiens et Développement en Amazonie, Ethnies*, 11-12 : 128-135.
- BUCHILLET (D.), 1990 c. — *Os Índios da região do alto Rio Negro. História, etnografia e situação das terras*, Rapport d'expertise rédigé à la demande de la Procuradoria Geral da República, Brasília, 82 p.
- CHERNELA (J. M.), 1983. — *Hierarchy and Economy of the Uanano (Kotiria) speaking peoples of the middle Uaupès Basin*, Ph. D., Col. Univ., Univ. Micr. Intern., 180 p.
- FIGOLI (L. H. G.), 1982. — *Identidad étnica y regional : Trayecto Constitutivo de una Identidad social*, Disertación de Mestrado, Brasília : 244 p.
- FUNAI, 1987. — ms.
- GALVÃO (E.), 1979. *Encontro de Sociedades. Índios e Brancos no Brasil*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 300 p.
- GIACONE (A.), s. d. — *Gramática da língua «Dahceié ou tukana». Dicionário «Dahceié ou tukano-português». Dicionário «português-dahceié ou tukano». Vademecum para os missionários e fraseologia usual tucana no Rio Uaupès e Papuri*, Centro de Pesquisas Científicas de Iauareté, Amazonas. 207 p.
- GOMEZ-IMBERT (E.), 1989. — *Estado de la investigación lingüística : Amazonia septentrional*, Informe elaborado para el Comité de Lingüística Aborígen de Columbia, ms., 9 p.
- GRENAND (P.) et GRENAND (F.), 1990. — *L'identité insaisissable : les caboclos amazoniens*, pour *Cahier d'Études Rurales*, ms., 29 p.
- GRIMES (B.F.), 1985. — «Languages attitudes : Identity, distinctiveness, survival in the Vaupès» in *Journal of Multilingual and multicultural Development*, vol. 6, n° 5 : 389-401.
- JACKSON (J.E.), 1983. — *The Fish People. Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia*, Cambridge, Cambridge University Press, 287 p.
- LESCURE (J.P.) et DE CASTRO (A.), sous presse. — «L'Extractivisme en Amazonie centrale. Aperçu des aspects économiques et botaniques», Bois et Forêt des Tropiques.
- NIMUENDAJÚ (C.), 1982. — *Textos Indígenas*, São Paulo, Ed. Loyola, 251 p.
- RENAULT-LESCURE (O.), 1990. - «As Línguas Faladas pelas Crianças do Rio Negro (Amazonas) : Descontinuidade na Transmissão Familiar das Línguas». in : *As Crianças da Amazônia : um futuro ameaçado*, E. BRITO FRANCO e M. DE FATIMA MENDES LEAL (org.), Serie Cooperação Amazônica, Belém, UNICEF / UNAMAZ / UFPA : 315-326.
- RIBEIRO (B.), 1980. — *Os Índios das Aguas Pretas*, in *Umusin Panlon Kumu e Tolaman Kenhiri, Antes o mundo não existia*, São Paulo, Livraria Cultura Editora : 9-48.
- SEDUC (Secretaria Municipal de Educação e Cultura), 1988. — *Estudos Sociais, O Município*, 3a Serie de Barcelos.
- SILVA DA BRÜZZI ALVES (A.), 1977. — *A Civilização Indígena do Uaupès*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma, 444 p.
- SILVA DA BRÜZZI ALVES (A.). — 1986, *Observações Gramaticais da língua Daxseyé ou Tukano*, Centro de Pesquisas de Iauareté, Amazonas, 404 p.

- SORENSEN (A.P.), 1969. — *The morphology of Tukano*, Columbia University Ph. D. University Microfilms Inc., Ann Arbor.
- SORENSEN (A.P.), 1983. — El surgimiento de un regionalismo tukano : presiones políticas *América Indígena*, vol. XLIII, n° 4 : 787-795.
- UMUSIN PANLON KUMU et TOLAMAN KENHIRI, 1980. — *Antes o mundo não existia*, São Paulo, Livraria Cultura Editoria, 239 p.
- WRIGHT (R.), 1990. — Guerres de l'or sur le Haut Río Negro : stratégies indiennes, in ALBERT, (B.) (éd.), Brésil : Indiens et développement en Amazonie, *Ethnies*, 11-12 : 38-42.

Force des langues vernaculaires en situation d'exogamie linguistique :

le cas du Vaupés colombien,
Nord-Ouest amazonien

Elsa GOMEZ-IMBERT *

INTRODUCTION

Le propos de cette présentation est double : d'une part, décrire un système d'exogamie assez original et peu connu en France ; d'autre part, argumenter l'idée d'une résistance à l'acculturation linguistique motivée par le rôle d'identificateur joué par les langues dans cette situation sociolinguistique (1).

Le système d'exogamie linguistique de la région du Vaupés est connu depuis une vingtaine d'années, surtout dans la littérature anglo-saxonne, comme un cas exemplaire de multilinguisme généralisé associé à une règle d'exogamie linguistique, et d'utilisation des langues comme marqueurs de l'identité sociale (2). Cette situation, déjà assez originale, l'est davantage à nos yeux de par l'existence d'un modèle indigène explicite qui met en relation l'organisation sociale et les langues. Mode traditionnel de relation dans l'aire géographique occupée par les groupes de la branche orientale de la famille TUKANO en Colombie et au Brésil, il se maintient aujourd'hui dans le Vaupés colombien (3). À notre sens, il renforce la diversité linguistique et confère aux langues des chances de survie

- (1) Nous travaillons sur ce sujet en collaboration avec l'ethnologue Stephen Hugh-Jones de King's College, Cambridge.
- (2) Des descriptions classiques de cette situation seront trouvées dans SORENSEN (1967) et JACKSON (1974 et 1983).
- (3) Le terme TUKANO, en petites capitales, renvoie à l'ensemble des groupes et des langues apparentés ; il pourrait être confondu avec la désignation d'une langue ou d'un groupe particuliers « tukano », qui font partie de cette famille.

* Linguiste CNRS — URA 1026, 44, rue de l'Amiral-Mouchez, 75014 Paris.

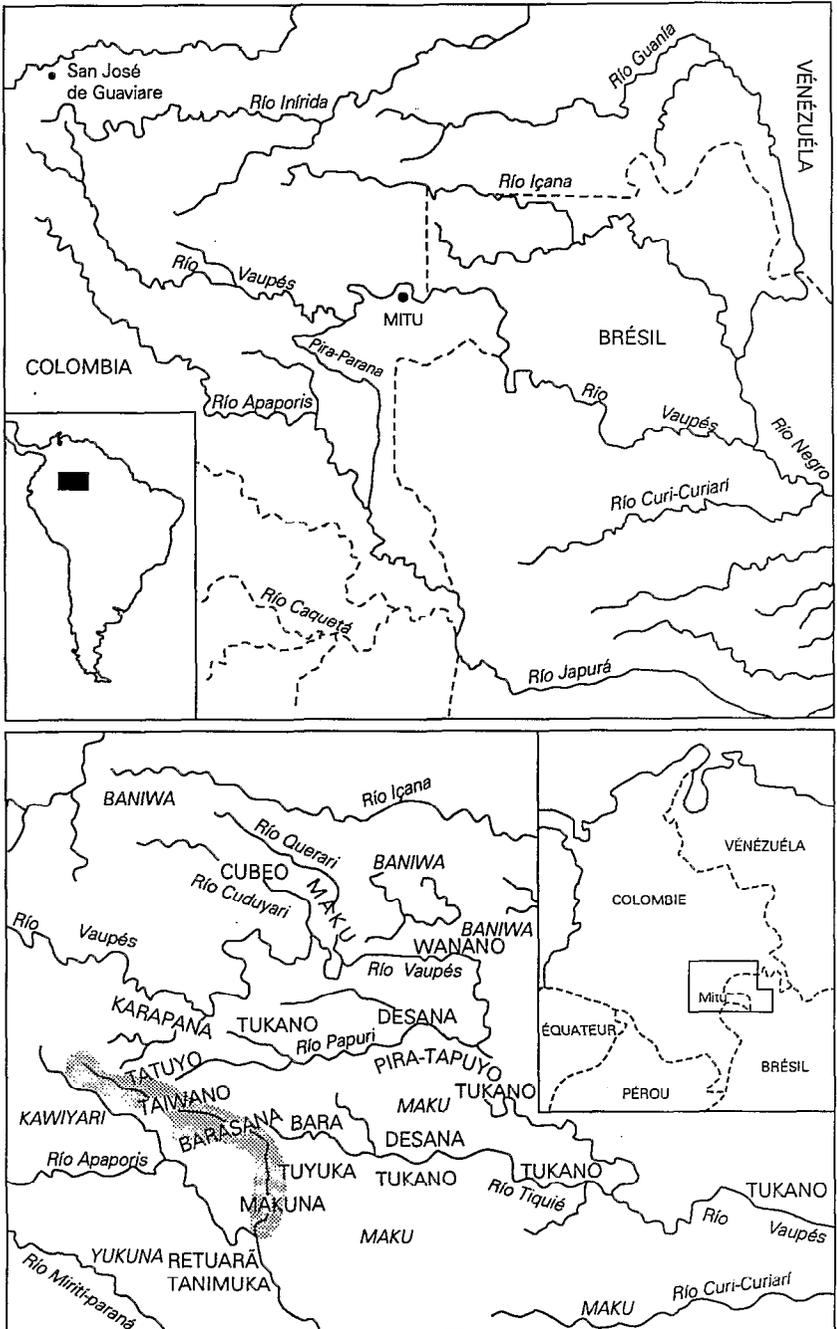


FIG. 1. — Les langues du Vaupés.

dans un contexte où le monde « blanc » devient de plus en plus présent.

LES GROUPES DU VAUPÉS

Le territoire traditionnel des groupes de la branche orientale de la famille linguistique TUKANO se trouve dans la région du río Negro et de ses affluents, et sur le Piraparana, affluent de l'Apaporis, en territoire colombien (le Vaupés) et brésilien (le Uaupés) dans le Nord-Ouest amazonien (4). Côté colombien, la population est de quelque 20 000 habitants, épars sur un vaste territoire à très faible densité démographique (5). Les TUKANO sont des groupes riverains distribués le long des cours d'eau dans la partie centrale de ce territoire, entourés par des groupes de filiation ARAWAK, également riverains. Ils cohabitent avec des non-riverains traditionnellement nomades de forêt, connus sous le terme générique de MAKU, de filiation linguistique PUINAVE-MAKU. Les langues parlées par ces groupes sont (6) :

— de famille TUKANO : bará, barasana, desano, karapana, kubeo, makuna, piratapuyo, pisamira, siriano, tanimuka, tatuyo, tukano, tuyuka, wanano, yurutú (7) ;

- (4) Cette présentation concerne le Vaupés colombien où nous travaillons depuis plusieurs années, en particulier dans l'aire de la rivière Piraparana (en sombre sur la carte de la figure 1) reconnue comme l'aire la plus traditionnelle par l'ensemble des groupes de la région.
- (5) Le recensement de 1985 donne 18 935 habitants pour les 65 268 km² que comprend ce territoire appelé *Comisaría del Vaupés*, soit une densité approximative de 0,3 ; 95 % de la population est indienne.
- (6) Cf. cartes de la figure 1 pour leur localisation. Ces cartes sont des versions travaillées sur ordinateur de celles parues dans HUGH-JONES (C., 1979) et HUGH-JONES (S., 1979).
- (7) Ces noms sont les désignations allogènes, certaines en *lingua geral*, langue TUPÍ utilisée comme langue générale autrefois dans la région. Leur remplacement par les noms endogènes pose un certain nombre de problèmes, que l'on peut illustrer par les cas du tatuyo et du makuna. Pour le groupe/langue tatuyo, voici une des listes possibles des noms des clans composant cette unité linguistique / exogamique, ordonnée hiérarchiquement :
- | a. « noms de gens, vrai nom » | | b. « nom ludique, surnom » | |
|-------------------------------|--------------------|----------------------------|--------------------------|
| 1. ~hidá.biki~ra | « vieux H. » | ~pabo-a | « tatous » |
| 2. ~hidá | « H. » | petáa.~hidá | « H. du port » |
| 3. ~pidó-a.~hidá | « H. anacondas » | --- | |
| 4. ~hidá.~pudáa | « enfants de H. » | --- | |
| 5. ~hidá.paká-~ra | « grands H. » | ówá-a | « sarigues » |
| 6. yúkáa.~hidá | « H. charognards » | yúkáa | « charognards » |
| 7. kátaa.~bahá | « gens. dindes » | kátaa | « dindes, Penelope sp. » |
- Leur nom propre générique, reconnu et utilisé par leurs voisins immédiats (Karapana, Barasana, Makuna ...) est ~hidá ; cependant, des groupes distants géographiquement, comme les Kubeo, ignorent ce nom et utilisent métonymiquement le

- de famille ARAWAK : baniwa-kurripako (8), kawayari, yukuna et peut-être le tariana (9);
- de famille PUINAVE-MAKU : kakua, hupda.

Ce sont les langues TUKANO, noyau géographique de la région que nous observons, qui constituent le domaine de diffusion du système d'exogamie linguistique et du multilinguisme qui en découle. Chacune des langues énumérées sert d'identificateur à une unité exogamique — établissant ainsi une équivalence langue = groupe — excepté les cas des langues kubeo, makuna et du groupe taiwano, qui seront examinés plus loin. L'existence de cas marginaux n'invalide pas le modèle qui est considéré par les Indiens comme la norme à suivre dans les intermariages.

Les unités sociales

La littérature ethnographique qui existe aujourd'hui sur les TUKANO du Vaupés est suffisante pour mettre en relief un fond culturel commun à l'ensemble, d'une part, ainsi que des traits spécifiques qui établissent l'identité de chaque groupe sur ce fond commun, d'autre part (GOLDMAN, 1963; BEICHEL-DOLMATOFF, 1968; BIDOU, 1976; HUGH-JONES [C.], 1979; HUGH-JONES [S.],

nom ludique du clan (1) à la place; les clans (1) et (5) s'autodésignent dans la vie quotidienne par leur nom ludique, également; la langue est appelée « la propriété des ~ hidá ou des ~ pabo-a » suivant le cas. Les Makuna n'ont pas de terme équivalent à « makuna » dans le sens d'une unité linguistique, et ce terme n'a pas d'équivalent dans leur système de classification sociale; il recouvre un agrégat de clans différents ayant des relations tantôt de parenté, tantôt d'alliance. La langue dite « makuna » serait à l'origine celle d'un clan, les *ide. ~ basá* « gens d'eau » mais ce nom désigne aujourd'hui un des segments phratriques parlant cette langue (ÁRHEM, 1981 a : 47). Ils sont couramment appelés *wiha-~dá* (intraduisible) ou « al » *yi-~rá* (« ceux qui disent "ái" ») par leurs voisins. En synthèse, la difficulté à choisir un nom tient au fait qu'il existe : a) des noms propres pour les clans composant un même groupe linguistique-exogamique; b) dans certains cas, mais pas toujours, un nom générique pour le groupe linguistique-exogamique; c) l'usage métonymique du nom d'un clan comme générique pour le groupe. De plus, il y a trois registres différents de désignations, à savoir : un nom rituel qui renvoie à la filiation mythique, un vrai nom ou « nom de gens », un surnom ou « nom ludique ». Les langues sont nommées d'après les groupes qui les parlent, les noms couramment employés ne relevant pas systématiquement du même registre. Dans un séminaire dédié à ce thème (Gomez-Imbert, 1987, les Indiens TUKANO présents ont pris parti pour le maintien des noms allo-gènes, compte tenu de la complexité de la situation.

- (8) Il s'agit d'une langue, qui présente des variations dialectales, connue sous le nom de baniwa au Brésil et de kurripako en Colombie. Elle est différente d'une autre langue ARAWAK parlée au Venezuela, appelée également kurripako.
- (9) Les Tariana parlent aujourd'hui la langue tukano, mais des indigènes affirment qu'il existe au moins une famille qui parlerait encore le tariana.

1979; ÅRHEM, 1981a). L'homogénéité culturelle de base sert de cadre à un système d'échanges économiques, rituels et sociaux complémentaires entre groupes, qui les fait apparaître comme une unité sociale à certains égards. Ces relations d'échange entre groupes sont fonction de leur proximité géographique; sont ainsi constitués des sous-systèmes d'échanges régionaux, en général entre groupes habitant sur un même cours d'eau qui leur sert de voie de communication. Chaque groupe possède des éléments qui l'individualisent à l'intérieur de l'ensemble. D'ailleurs, chaque groupe TUKANO se perçoit comme partie intégrante de ce système, tout en emphasiant les traits qui le singularisent.

Le profil culturel commun à l'ensemble TUKANO, signalé de façon récurrente, se fonde sur les traits suivants :

- habitation riveraine dans des malocas ou maisons communes (lorsqu'ils suivent le modèle traditionnel), dans des maisons individuelles regroupées en villages (lorsqu'ils suivent le modèle « blanc »);
- économie de subsistance dont la base est la culture du manioc amer, la pêche, la chasse et la cueillette;
- stricte division sexuelle du travail;
- système de parenté de type dravidien et mariage bilatéral des cousins croisés appartenant à des unités exogamiques différentes;
- filiation patrilinéaire et résidence patrilocale;
- tradition mythique et organisation rituelle communes (10).

Les traits qui établissent l'identité de chaque groupe exogamique / linguistique sur ce fond culturel commun, reconnus comme leur propriété spécifique sont :

- territoire (11);
- langue et désignation;
- règles d'exogamie;

- (10) Il est intéressant de signaler, dans le cadre des influences entre familles linguistiques, l'utilisation par tous les groupes TUKANO de chansons en langue ARAWAK qui accompagnent les danses rituelles; nous ne saurions dire pour le moment quelle langue ARAWAK a été ainsi figée. Par ailleurs, la mythologie du groupe Kubeo est celle qui nous semble différer davantage dans l'ensemble TUKANO, se rapprochant de celle des Baniwa-kurripako. Les Kubeo se trouvent en marge géographiquement du complexe TUKANO et maintiennent des relations d'alliance avec les Baniwa.
- (11) L'idée d'un territoire propre à chaque groupe est bien explicite dans les mythes portant sur leur origine. Cependant, la localisation actuelle ne correspond pas toujours à celle des récits, et la jouissance d'un territoire par un groupe n'est ni exclusive ni continue, comme le suggère la localisation sur la carte. Ainsi, les Tukano et les Bará disent que leur lieu d'origine est le lointain rapide Ipanoré, au Brésil — d'où ils seraient remontés vers leur localisation actuelle, en Colombie, il n'y a pas très longtemps —, tandis que les Kubeo disent être nés au rapide Waracapurí, sur le Vaupés colombien, qui se trouve légèrement en aval par rapport à leur localisation actuelle.

- ancêtres et rôles distincts dans le cycle mythique d'origine ;
- droit sur certains chants sacrés et objets rituels ;
- association traditionnelle avec certains objets cérémoniels ou presque cérémoniels (HUGH-JONES [S.], 1979 ; JACKSON, 1990).

Groupe « exogamique » ou « linguistique » est le terme employé par les chercheurs travaillant dans la région, pour désigner les unités exogamiques patrilinéaires qui marquent leur identité au moyen de l'utilisation exclusive de leur langue paternelle et qui correspondent, *grosso modo*, à la liste des langues TUKANO donnée *supra*. Ces groupes ont un statut d'égalité dans leurs échanges, dans le sens où aucun groupe ni aucune langue ne jouit d'un prestige qui le place au-dessus des autres.

Tout groupe exogamique est composé d'un certain nombre de clans ou segments dont l'organisation interne hiérarchisée détermine les appellations « frères aînés » et « frères cadets » entre membres de rang supérieur et inférieur, d'un clan à l'autre.

Plusieurs groupes exogamiques conformément ce qui est appelé une « phratrie ». L'appartenance à une même phratrie a des effets d'interdiction de mariage entre groupes exogamiques.

Trois unités entrent donc en ligne de compte dans le système d'alliances, en ordre inclusif : le clan, le groupe exogamique/linguistique, la phratrie.

L'exogamie linguistique

L'ensemble TUKANO est donc divisé en un certain nombre de groupes patrilinéaires, chacun ayant une désignation et une langue propres. Hommes et femmes qui partagent la même filiation patrilinéaire sont frères et sœurs classificatoires : ils ne peuvent pas se marier entre eux, mais doivent épouser quelqu'un d'un groupe patrilinéaire différent. De cette façon se constituent et se renforcent les groupes exogamiques et leur identité patrilinéaire. L'unité du groupe exogamique est scellée par cette interdiction de mariage du « premier degré », dirions-nous : on n'épouse pas sa sœur (12). Aussi bien l'unité du groupe que les interdictions de mariage sont explicitées prenant comme référence la langue propre, c'est-à-dire la langue paternelle : on n'épouse pas quelqu'un dont la langue paternelle est la même que la sienne.

(12) Interdiction très forte encore aujourd'hui, en particulier chez les groupes de l'aire du Piraparana que nous fréquentons. Lorsqu'elle est projetée vers d'autres groupes qui ne pratiquent pas l'exogamie linguistique, elle donne des jugements du genre « ils épousent leurs parentes ».

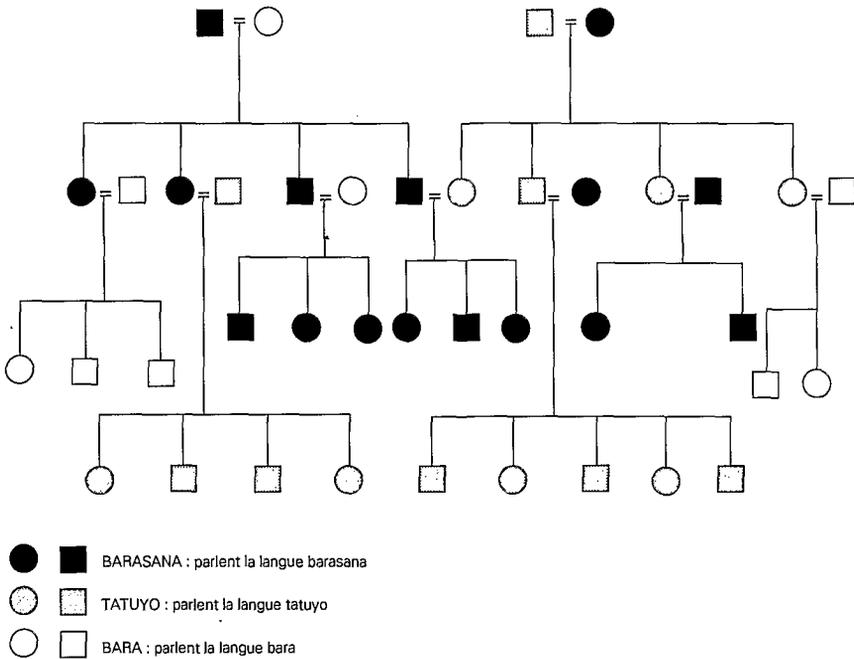


FIG. 2. — Exogamie linguistique : langues TUKANO orientales

Les échanges matrimoniaux correspondent à ce qui est désigné comme « échange de sœurs ». Un homme épouse de préférence sa cousine croisée, et il doit donner en échange une sœur, réelle ou classificatoire (13). Cette réciprocité peut avoir lieu avec un décalage de génération. Des relations préférentielles d'alliance sont ainsi établies à un niveau régional, entre des groupes voisins qui maintiennent un réseau d'échanges sociaux, économiques et rituels dont le mariage fait partie.

Une femme est élevée sachant qu'elle devra abandonner sa résidence, son groupe, pour aller vivre en étrangère chez son époux. Elle emportera avec elle sa propre langue — c'est-à-dire sa langue paternelle, expression de son identité —, qu'elle devra en principe continuer à parler tout au long de sa vie. Les relations d'alliance préférentielle entre deux groupes peuvent faire qu'elle retrouve dans la résidence de son époux des femmes de sa propre langue, facteur

(13) Ces conditions idéales ne sont pas toujours remplies. Les difficultés réelles que rencontre un homme qui veut obtenir une épouse, surtout s'il n'a pas de sœur, ainsi que les réponses des femmes à des mariages qui leur sont imposés, sont décrites dans ARHEM (1987).

qui renforcera le maintien (14). Souvent, belle-mère et belle-fille appartiennent au même groupe linguistique, ce qui fait qu'un homme retrouve chez son épouse sa langue maternelle, celle qu'il avait acquise en premier lieu, mais qu'il a dû abandonner au profit de sa langue paternelle.

La femme ne vit pas toujours de façon heureuse ce destin, bien qu'elle s'y conforme et contribue à sa persistance, en particulier en aidant à enraciner auprès de ses enfants l'usage de leur langue paternelle au détriment de la sienne propre (15). Ce destin commun, quel que soit leur groupe d'origine, crée des rapports de solidarité entre les femmes mariées qui partagent le statut d'étrangères dans une même unité résidentielle. Une femme s'adresse dans sa langue paternelle à son époux et à ses enfants (16); à leur tour, ils lui répondent dans leur langue paternelle. Les échanges verbaux entre gens de filiation différente ont lieu dans des langues différentes. Y seront représentées autant de langues que des gens de filiation différente : c'est la situation dite de « multilinguisme généralisé ».

Le multilinguisme

Il faut préciser d'emblée qu'il s'agit d'un multilinguisme qui s'actualise de façon un peu particulière, compte tenu de la fonction d'identificateur social dont sont investies les langues impliquées. Voici une esquisse des conditions d'acquisition et d'usage des langues.

Premièrement, le nombre de langues qu'un individu connaît dépend de son histoire personnelle, principalement les expériences de son enfance et les voyages. Il n'est pas rare de rencontrer des gens qui maîtrisent sept ou huit langues, surtout parmi ceux ayant plus de trente ans à présent. La maloca ou maison commune est la pépinière du multilinguisme. La filiation du chef d'une maloca déter-

- (14) Mais il arrive qu'une femme se retrouve dans une situation où elle ne partage son identité linguistique avec personne; des acculturations linguistiques individuelles auront alors lieu, surtout si les corésidents ne comprennent pas la langue de cette femme. Ces cas se présentent lorsque les groupes des conjoints ne font pas partie d'un sous-système régional d'alliances préférentielles.
- (15) La naissance du premier enfant marque son intégration définitive dans le groupe de l'époux.
- (16) Il est important de souligner ce point, face à des spéculations qui commencent à circuler dans des manuels de sociolinguistique telles que : « ...and there is a rule that the wife should not only live where the husband was brought up, but should also use his language when speaking to their children (a custom that might be called "patrilingua" marriage). The linguistic consequence of this rule is that a child's mother does not teach her own language to the child, but rather a language that she learns as a foreigner — as though everyone in Britain learned their English from a foreign au-pair girl. » (HUDSON, 1980 : 8).

mine aussi bien la filiation des gens qui y résident que la langue qui y prévaut. Par exemple, si un homme du groupe barasana prend l'initiative de la construction d'une maloca, elle devra se trouver en territoire barasana. Idéalement, il y habitera avec son épouse, ses fils célibataires et mariés et ses filles célibataires. Lorsqu'un fils se marie, sa femme vient habiter chez lui en amenant avec elle, nous l'avons dit, sa propre langue. Le nombre de langues entendues dans une maloca dépendra de la diversité de groupes représentés, par les femmes en particulier. Ainsi, si le chef de maloca a une épouse tatuyo, il se peut que ses fils épousent des femmes tatuyo, mais aussi qu'ils épousent des femmes bará, karapana, etc.

Minimalement, un individu connaît deux langues : celle du père et celle de la mère (17). Les expériences linguistiques de la première enfance semblent déterminantes du nombre de langues qui sera maîtrisé par une personne. La division sexuelle du travail y joue un rôle important. En effet, le domaine par excellence des femmes est le champ de manioc, où elles se rendent quotidiennement avec leurs enfants en bas-âge dont elles prennent soin. Tout en travaillant, elles bavardent entre elles dans leurs langues respectives. La langue paternelle de l'enfant n'y sera représentée que si des filles célibataires du groupe du père y sont présentes. Bien que dans la maloca ce soit la langue du groupe qui prédomine, le contact des années d'acquisition est plus intime avec la langue maternelle, qui est celle que l'enfant apprend d'abord. Les enfants parlent leur langue maternelle jusqu'au moment où une pression modérée est exercée par l'entourage pour les persuader de s'astreindre à l'emploi exclusif de leur langue paternelle, expression de leur identité : cela commence vers l'âge de cinq ans (18). Bien qu'elle soit niée comme telle, la langue maternelle joue un rôle important aussi bien dans le maintien de l'exogamie linguistique que dans l'évolution de ces langues (19).

Deuxièmement, bien qu'un individu maîtrise plusieurs langues, cette maîtrise ne se manifeste de façon active que dans le cas de sa langue paternelle ; pour les autres langues faisant partie de son

- (17) Il n'apprend pas habituellement la langue tukano comme *lingua franca*, tout au moins chez les groupes du Piraparana ni dans la région de Mitú, contrairement à la généralisation faite par GRIMES (1985 : 393).
- (18) Aussi bien les hommes que les femmes adressent aux enfants, lorsqu'ils emploient leur langue maternelle, des réflexions telles que : « Serais-tu un Tatuyo pour parler en langue tatuyo ? Tu dois parler la langue barasana parce que tu es Barasana. » Mais il n'est pas rare de rencontrer des enfants qui encore à l'âge de huit ans refusent obstinément de parler leur langue paternelle. Divers témoignages indiquent que cet abandon obligé de la langue maternelle est vécu de façon traumatique.
- (19) Des observations précises sur l'usage premier de la langue maternelle et sur son abandon au profit de celle de l'identité n'ont pas été faites à ce jour, bien qu'il ne soit pas banal qu'une société institutionnalise l'abandon de la langue maternelle.

répertoire, elle est passive, lui permettant seulement de participer dans les échanges qui sont la norme — chacun parle sa langue paternelle — et ne devenant active que dans des conditions très précises. Les groupes du Piraparana, vivant encore aujourd'hui de la façon la plus traditionnelle, expriment cette différence cruciale en faisant soigneusement la distinction entre ces deux sortes de « compétence » linguistique : quelqu'un « parle » (*tatuyo* : *wadá-*, *barasana* : *~yagó-*) sa langue paternelle, mais « imite » (*tatuyo* : *kihio*, *barasana* : *kesó-*) les langues des autres (20). L'emploi de deux verbes différents établit bien une différence qualitative, cohérente avec le rôle d'identificateur assumé par la langue de chacun : elle manifeste l'essence de l'individu. Les gens qui « imitent » les langues des autres sont comparés à certains oiseaux capables d'imiter le cri des autres animaux (21).

Enfin, seules des conditions exceptionnelles autorisent l'utilisation d'une langue autre que la sienne ;

— lorsque quelqu'un cite des propos émis dans une autre langue ;
— lorsque quelqu'un imite, à des fins ludiques, une personne d'un parler différent ;

— lorsque l'interlocuteur ne comprend pas la langue du locuteur ; il y aura recherche d'une langue commune, de préférence celle de l'interlocuteur (22) ;

— lorsqu'une personne a été élevée dans une autre communauté : elle parlera la langue de la communauté d'adoption ;

— lorsqu'une femme mariée a été longtemps isolée des gens parlant sa langue : il arrive qu'elle adopte totalement ou partiellement la langue de son époux ;

— lorsqu'un homme choisit de vivre dans un territoire qui n'est pas celui de son groupe : il s'installe généralement chez ses alliés, dont il peut à la longue adopter le parler, surtout, mais pas nécessairement, s'il se trouve linguistiquement isolé (23) ;

(20) Cette différence ne dépend pas du degré de maîtrise atteint.

(21) En particulier à l'oiseau appelé « arrendajo » en Colombie, « mochilero » dans le Vaupés (*Icteridae cacicus cella*).

(22) D'après GRIMES (1985 : 391-392) : « ... *The initial part of a conversation in some areas is characterised by each speaker using his own primary language, even if the younger ones later switch to a common language. This initial phase is observed even though most conversations are carried on by people who know each other well [...]. It is rather a means of asserting one's identity with one's group, and one's distinctiveness from others...* ». Si tel est le cas, il serait nécessaire de préciser les aires où ces comportements déviants apparaissent, qui marqueraient une rupture par rapport aux normes traditionnelles ; ils n'ont pas cours dans le Piraparana.

(23) Aussi bien les femmes que les hommes peuvent donc abandonner leur langue au profit de celle de leurs alliés — HUGH-JONES (1979 : 17) ne mentionne que l'acculturation des femmes. Mais il est possible que les motivations dans les deux cas ne soient pas les mêmes, car un homme installé ailleurs que dans son groupe pourrait

— enfin, comme une sorte de langue « secrète » lorsque l'on veut communiquer des informations confidentielles sans être compris par tous les présents (24).

Unités sociales et unités linguistiques

La mise en relation des unités sociales et des unités linguistiques est établie non seulement par les observateurs, mais surtout par les acteurs eux-mêmes. Cette relation est l'objet de maints commentaires et d'élaborations assez sophistiquées qui manifestent une réflexion métalinguistique peu commune.

De ce fait, il est difficile pour les observateurs d'établir un modèle des corrélations entre données linguistiques et données sociolinguistiques, tout en y intégrant les déclarations des Indiens eux-mêmes à ce propos. Cette difficulté tient à divers facteurs, en particulier à la complexité d'une situation de contact de langues où, suite à des interférences et à des acculturations linguistiques constantes, la situation vécue ne correspond pas toujours au modèle idéologique.

Nous essaierons d'intégrer dans cette ébauche, aussi bien le point de vue indigène sur la relation entre groupes et langues que des éléments sur la correspondance entre cette vision et des données observables, au niveau de trois unités sociales et leurs corrélats sur le plan linguistique : le clan, le groupe exogamique et la phratrie.

Tout en soulignant qu'il s'agit bien d'une même langue, les Indiens identifient l'appartenance de quelqu'un à un clan d'un groupe exogamique donné au moyen de différences linguistiques. Elles peuvent être phonétiques, phonologiques ou lexicales (25). Les membres des

vouloir manifester une certaine reconnaissance envers ses hôtes en adoptant leur langue. J'ai en effet observé des attitudes différentes chez une sœur et un frère tatuyo résidant chez des Taiwano, qui comprenaient le tatuyo parfaitement. Alors que la sœur (qui avait été mariée à un Taiwano) continuait à parler tatuyo, le frère avait adopté le parler des Taiwano, en particulier lorsqu'il se rendait en visite à la maloca ; il revenait momentanément au tatuyo lorsqu'il sentait que je l'observais. car je l'avais interrogé à ce sujet.

- (24) Cet exemple m'a été fourni pour le cas kubo et baniwa, situation d'exogamie linguistique qui ne concerne que certains clans des deux groupes, le kubo n'étant parlé que par des Baniwa de mère kubo et le baniwa par des Kubo de mère baniwa. Lorsque la mère baniwa va rendre visite à sa famille avec ses enfants, elle utilise le kubo pour les avertir de possibles dangers naturels ou sociaux (animaux, sorcellerie), évitant ainsi des sources de tension avec la communauté d'accueil ; elle et ses sœurs baniwa échangent des nouvelles en kubo, également.
- (25) Il arrive que les gens d'un clan s'amuse à imiter ce qu'ils considèrent caractéristique dans la prononciation des gens d'un autre clan, attitudes qui semblent plus fréquentes chez des clans de haut rang. Par exemple, on accentue la qualité des voyelles, plus ou moins ouvertes, plus ou moins postérieures. Dans un contexte grammatical donné, les uns soulignent l'application d'une règle d'élimination vocalique ou syllabique là où les autres maintiennent la forme de base. Sur le plan lexical, ils

clans supérieurs affirment, naturellement, que leur parler est le meilleur, le plus correct (26). Les mariages entre groupes exogamiques ont lieu de clan à clan de rang équivalent.

Alors qu'à l'intérieur du groupe exogamique les relations sont hiérarchisées, entre groupes exogamiques elles se posent sur un plan égalitaire : on cultive la différence entre partenaires de même niveau. Ce statut est partagé par les langues. La vision de la langue comme manifestation de l'essence de l'individu imprègne fortement la pensée indigène et rend cohérente l'insistance sur une correspondance stricte idéale entre langue et groupe. La fonction de la langue

remarquent que les différences sont : soit le résultat d'interférences provenant du parler de leurs alliés préférentiels, soit de leur langue maternelle.

- (26) Les descriptions de ces différences étant fort imprécises (GRIMES, 1985), il me semble utile de donner sur ce point des exemples précis. Voici une synthèse de la caractérisation des différences entre les clans tatuyo, formulée par une vieille dame du clan (2) (cf. note 7 *supra* pour les noms et la hiérarchie des clans ; mes commentaires apparaissent entre crochets) : « Les gens tatous [1] parlent un peu à part, à certains endroits ; ils disent /báti ~ ké.pa /, moi je dis correctement / ~ bi.áti ~ képa : [« tu ne devrais pas faire (cela) », forme de base | ~ bi.áti ~ kéti-wa | // tu-faire-négation-permissif //, (1) élide la voyelle du préfixe personnel et le dénasalise, (1) et (2) appliquent une règle d'élision syllabique au morphème négatif, qui change la consonne à droite] ; ils disent /háati / là où je dis correctement / ~ b.áti / [« fais-tu ? », forme de base | ~ bi.áa-ti | // tu-faire-interrogation + inaccompli //] ; ils disent /yúit-kiráa /, moi je dis correctement /yúki ~ da / [« maintenant » : (1) utilise les suffixes |-re-a | // -objet-focalisation // alors que (2) utilise |- ~ da | // -même //] ; un autre mot, ils le disent comme les Karapana /tútikoaápá /, moi je dis correctement /péé-koaápá / [« ça y est, c'est cassé ! » | tútikoa-áa-pa | | péé-koa-áa-pa | // se casser (objet long) — résultatif-centrifuge-inaccompli + inanimé //] ; ils parlent en mélangeant, eux. Avec les gens anaconda [3] : ils disent /yí ~ abó /, alors que moi je dis /yí ~ wabó / « ma main » | yí ~ wabó |] ; /yí ~ ábia / ils disent pour leur « gorge » alors que moi je dis /yí ~ wábia / ; pour un arbre qui est penché ils disent /ká ~ híróárikí /, moi, par contre, je dis correctement /ká ~ híyáárikí / [deux lexèmes différents] ; ils disent /yiatíwí / alors que moi je dis correctement /yíapí / [« je suis venu(e) », | yí-atí-wí | // je-venir-accompli // (2) applique la règle d'élision syllabique qui affecte la consonne à droite] : /tobáiro yíbáiwí yá / ils disent cela aussi, alors que moi /tobáiro yíbáiwí yá / [« Ainsi j'ai vécu, moi »] ; il s'agit d'une formule faisant partie des salutations, utilisée pour marquer les différences linguistiques ; ici, le clan (2) ajoute la marque de focalisation et élide une voyelle du pronom personnel qui se trouve en position finale] ; ainsi, nous parlons en mélangeant, bien que nous soyons tous des ~ hídá, nous donnons des noms un petit peu différents. Le clan [5] parle correctement, presque comme nous, bien qu'ils disent /yíbái ~ ádíwí / là où on dit /yíbái ~ ábí / ou /yíbáiwí : [« j'ai vécu » (voir formule précédente) | yí-bái ~ ádí-wí | // je-avoir lieu-exister-accompli // ([2] applique la règle d'élision syllabique) ou | yí-bái-wí | // je-avoir lieu-accompli //] ; c'est tout ce qu'il y a comme différence : ils parlent comme nous. [6] parlaient autrefois notre langue, mais aujourd'hui ils ne parlent que barasana, la langue du groupe de leur mère, alors je ne sais pas comment ils parlaient. [5] et [7] parlent correctement, comme nous ». On remarquera qu'il n'y a pas toujours des différences de clan à clan, et que les acculturations linguistiques de tout un clan au profit de leurs alliés préférentiels sont encore présentes dans l'esprit des gens. Par ailleurs, les gens ne font pas systématiquement ce genre de comparaison lorsqu'ils considèrent être en présence de deux langues différentes.

comme repère des règles d'alliance indique qu'on n'épouse pas des individus dont on partage l'essence. Les rares cas de mariage entre personnes du même groupe exogamique/linguistique sont jugés très négativement par les Indiens (27).

Cependant, les interférences et les acculturations linguistiques, inévitables dans une telle situation de contact, introduisent des ruptures dans la correspondance langue = groupe. De par leur pratique quotidienne, les Indiens se trouvent entre deux courants : l'un convergent déterminé par le contact, l'autre divergent produit par le besoin de se différencier linguistiquement des groupes alliés. Les interférences provenant de la langue maternelle, en particulier, sont nombreuses et font évoluer les langues de façon convergente, dans un mouvement de fusion. Mais des efforts conscients et explicites sont faits pour maintenir les écarts linguistiques entre groupes, produisant un mouvement divergent, de fission. Des acculturations, aussi bien individuelles que collectives, ont naturellement lieu dans ce contexte multilingue et amènent à des situations jugées problématiques à des degrés divers par les acteurs.

À l'acculturation d'une femme mariée se trouvant isolée dans une autre communauté linguistique, on attribue moins d'importance qu'à celle d'un homme ayant choisi de vivre dans le territoire d'un autre groupe, de préférence chez ses alliés (28). Car les enfants de cet homme parleront leur langue maternelle à la place de leur langue paternelle, introduisant ainsi une rupture dans la filiation par la langue. L'homme représente la continuité de la lignée et doit assurer de ce fait la transmission de l'appartenance de groupe à ses enfants, ce qui n'est pas le cas de la femme (29).

Si l'on tient compte du discours des Indiens sur les acculturations collectives, elles seraient plus fréquentes qu'on ne le croit généralement, ce qui n'est pas vraiment surprenant dans ce contexte. En voici quelques cas (30).

Les Kubeo apparaissent aujourd'hui comme une trentaine de clans parlant la même langue; parmi ces clans, certains sont frères et donc interdits de mariage, alors que d'autres sont alliés. Les

- (27) Un exemple est celui d'un couple tatuyo qui a quitté son groupe pour aller vivre à Mitu, la capitale de la province, échappant ainsi à la censure sociale; l'homme disait être victime d'un philtre d'amour qui l'avait rendu fou. Lorsque ce genre de relation incestueuse arrive, la responsabilité est rejetée sur la femme qui fait perdre la raison à l'homme, en se servant de son « bará » ou charme d'amour.
- (28) En général, elle est due à des raisons d'ordre économique ou à des problèmes de relation avec ses proches.
- (29) En discutant ces cas, les gens se demandent comment feront les enfants pour parler à leur famille lorsqu'ils la retrouveront.
- (30) Voir aussi le cas d'acculturation au barasana d'un clan tatuyo reporté en note 26 *supra*.

Kubeo épousent donc d'autres Kubeo mais aussi des Wanano, Desano, Siriano, Yuruti et Tukano, ainsi que des Baniwa, de filiation ARAWAK. Les Kubeo eux-mêmes affirment que leur relation d'exogamie linguistique avec d'autres groupes TUKANO est récente, leurs alliances traditionnelles ayant lieu entre trois phratries exogamiques Kubeo, chacune composée de plusieurs clans. Certains parmi les clans vivant sur la rivière Querari (fig. 1) épousent des Baniwa ; ils savent par tradition orale qu'ils sont venus de l'Aiari, affluent de l'Isana (invasion qui aurait eu lieu il y a deux siècles), chassés de leur territoire par d'autres groupes guerriers baniwa-kurripako et par des Ñekatu (de famille TUPI). Plutôt que de guerroyer avec les Kubeo du Querari, ils ont établi des relations d'alliance avec certains, et de fraternité avec d'autres. À la longue, les envahisseurs — qui parlaient une langue ARAWAK, qu'ils appellent « inkaja », l'auraient abandonnée au profit du kubeo (31).

Le groupe linguistique makuna est dans une situation comparable : des clans de langue barasana auraient adopté la langue makuna et se marient aujourd'hui entre gens de même langue paternelle, mais qui sont d'origine mythique différente (32). Même situation chez les Tanimuka et chez les Retuarã vivant sur l'Apaporis : le tanimuka est la langue de ces deux groupes alliés, le deuxième ayant abandonné la sienne au profit de celle du premier.

Dans des cas comme les précédents, la filiation ancestrale / mythique prend le relais dans la reconnaissance des parents et des alliés : les groupes liés par une même origine sont interdits de mariage.

Le cas du groupe taiwano révélerait un dynamisme exceptionnel de l'évolution des langues participant dans ce complexe multilingue. Aujourd'hui, ce petit groupe du Piraparana parle la langue des barasana, ses alliés, après avoir abandonné la sienne (33). Tout en reconnaissant à contrecœur la proximité de leur parler de celui de leurs alliés, ils soulignent les différences existantes, qui sont d'ordres

- (31) Celui-ci, ainsi que d'autres cas d'acculturation linguistique sont cités par GOLDMAN (1963 : 14-15). Sur un possible substrat ARAWAK en kubeo, résultat de cette acculturation, voir GOMEZ-IMBERT (1991, à paraître). D'après les descendants de ces Inkaja, les Baniwa actuels auraient eux-mêmes abandonné leur langue étant en fait le « inkaja ».
- (32) Cf. HUGH-JONES (1979 : 283). Et peut-être d'autres parlers aujourd'hui disparus, tel le siróa (= tsöloa) dont parle KOCH-GRÜNBERG (1913-16 : 570-89).
- (33) Cf. HUGH-JONES (1979 : 285). C'est l'explication, assez vraisemblable linguistiquement, donnée par des Barasana. Car les Taiwano vivant sur le Piraparana reconnaissent eux-mêmes que leurs clans aînés, installés sur la rivière Cananari, se moquent d'eux parce qu'ils ne parlent pas correctement, mais comme des Barasana. La « vraie » langue taiwano serait parlée sur le haut Cananari.

lexical et tonal. Tout se passe comme si, après un premier mouvement d'acculturation linguistique, des différenciations étaient introduites à des niveaux pouvant être manipulés de façon consciente : les changements tonals, par exemple, ne semble pas répondre à une évolution, mais être introduits exprès pour marquer la frontière linguistique entre groupes (34).

Nous avons évoqué le rôle de la filiation mythique comme repère des règles exogamiques lorsque la langue ne remplit plus cette fonction. Cette filiation entre en ligne de compte non seulement à l'intérieur des groupes linguistiques *kubeo* et *makuna*, mais également entre groupes de parler différent, introduisant une interdiction d'alliance de « deuxième degré » : lorsque certains groupes exogamiques partagent une même origine, ils sont frappés d'interdiction de mariage parce qu'ils sont frères, bien qu'ayant des langues différentes. Ils sont ainsi regroupés dans des unités majeures, problématiques à bien des égards, désignées par le terme de « phratrie ». Ces unités ne sont pas désignées par un terme autochtone, et aucun observateur ne saurait dire combien il en existe, mais elles sont saisissables précisément par leurs effets d'interdit. Lorsqu'on questionne un Indien du Piraparana sur les rapports de son groupe avec les autres groupes linguistiques du Vaupès, on obtient des listes qui classent les groupes en :

- des alliés (a) ;
- des frères aînés ou cadets (b) ;
- des « enfants-de-mère » (c) ;
- ceux qui habitent ailleurs / loin, avec qui on n'a pas de relation (d).

Deux facteurs semblent entrer en ligne de compte dans la reconnaissance de la relation phratrique : la filiation mythique, d'une part, le fait d'être fils de sœurs classificatoires, d'autre part (réponses [b] et [c]). Des *Tatuyo* classent les groupes linguistiques *pisamira* et *siriano* parmi leurs frères cadets — les gens de queue de leur groupe — soit dans une même phratrie ; les *Taiwano* et les *Karapana* se disent frères aînés et cadets descendants du même ancêtre (b). Le cas unanimement admis de la relation dite de « enfants-de-mère » est celui des groupes *bará* et *tukano* : les *Tuyuka* entretiennent des relations d'alliance avec les *Bará* et les *Tukano* ; en revanche, les *Bará* et les *Tukano* ne peuvent pas se

(34) L'instituteur du village *taiwano* où nous avons séjourné reconnaît que ces « langues » partagent une même grammaire et ne diffèrent qu'au niveau tonal et dans quelques lexèmes. Il s'agit par exemple, de conversions systématiques des tons des verbes, qui établissent des groupes de conjugaison différents de ceux du *barasana*. J'ai remarqué d'ailleurs des différences tonales entre la génération de cet instituteur et celle de son père, la première s'éloignant de cette dernière, encore trop proche du *barasana*. On peut dire que le *taiwano* est un dialecte tonal du *barasana*.

marier entre eux parce qu'ils sont fils de sœurs classificatoires. Cette relation est scellée par le terme de parenté « enfants-de-mère » (35). Du point de vue indigène, la filiation mythique et la proximité linguistique iraient de pair : les langues des groupes d'une même phratrie seraient génétiquement plus proches, celles des groupes alliés plus lointaines, relation qui se maintiendrait à l'heure actuelle. Mais nos observations sur la distance linguistique actuelle ne confirment pas ce modèle. Ainsi les Tatuyo et les Karapana, alliés préférentiels, parlent des langues très proches (36). Le tatuyo et le bará — langues de groupes alliés — semblent tout aussi distants l'un de l'autre que le bará et le tukano — langues de groupes inclus dans une même phratrie car ayant une même origine. Cependant, ce modèle de relation figé dans les mythes pourrait être la trace de situations historiques — difficiles à vérifier à l'heure actuelle — bouleversées par des phénomènes de contact et d'acculturation (37).

Une condition *sine qua non* du multilinguisme semble être la parenté des langues impliquées, un parallélisme pouvant être établi entre homogénéité culturelle et homogénéité linguistique, en tant que système global d'échange. Bien que les groupes TUKANO voisins des groupes ARAWAK entretiennent avec ces derniers des relations d'alliance, on observe dans ces échanges périphériques — par rapport au noyau TUKANO — que la coexistence des deux langues se joue au sein du couple (38). Ainsi, lorsque des mariages ont lieu entre des Barasana ou des Tatuyo et des Kawiyari (ARAWAK), il y a acculturation et prévaut alors la langue du groupe où le couple réside. Dans les mariages entre Kubeo et Baniwa-kurripako, les solutions sont variables : il y a soit des échanges bilingues normaux (39), soit une oscillation entre les deux langues si elles ne sont pas bien maîtrisées par les partenaires, soit un recours à l'espagnol dans le pire des cas. La frontière entre familles linguistiques semble un obstacle majeur lors des échanges verbaux multilingues, et cela semble compréhensible : jongler avec des structures phonologiques,

(35) Ils auraient le même ancêtre, par ailleurs.

(36) Pour des détails, cf. GOMEZ-IMBERT et HUGH-JONES (1988, à paraître).

(37) Modèle séduisant qui pallierait le manque de données historiques. Il pose des problèmes intéressants dans le sens où des groupes de parler ARAWAK — les Kawiyari — sont regroupés dans une même phratrie avec des groupes de parler TUKANO — les Tukano, les Bará et les Yuruti. Il indique en même temps des pistes très importantes à suivre pour la compréhension de la relation historique entre ces deux familles.

(38) Contact avec les Kawiyari et les Yukuna (au sud-ouest sur la carte de la figure 1), et avec les Baniwa-kurripako (au nord).

(39) Le maintien des deux langues étant renforcé par le fait de l'origine ARAWAK de certains groupes kubeo, apparemment.

grammaticales et sémantiques très différentes met en danger la communication et représente un effort considérable. Par contraste, passer d'une langue TUKANO à une autre est, dans la plupart des domaines, un exercice d'établissement de correspondances terme à terme, dans le cadre de structures linguistiques semblables (40).

L'ACCULTURATION

De l'aveu des Indiens, les relations que nous avons décrites changent sous l'influence « blanche » (41), en particulier de la scolarisation qui est presque entièrement entre les mains des missionnaires (42). L'éducation missionnaire, essentiellement prosélytique, a essayé de bannir ce système qui prône des alliances à la limite incestueuses, de leur point de vue, entre cousins ou entre un oncle paternel et la fille de sa sœur par exemple, alors qu'il établit des interdictions de mariage, arbitraires à ses yeux, entre des partenaires non consanguins.

On pourrait s'attendre à des effets massifs de ces enseignements, surtout dans la région de la capitale administrative (Mitu) et ses environs, où se trouve le seul noyau important de population non indienne du Vaupés colombien. Mais il n'en est rien : les cas de rupture par rapport à la norme y demeurent des faits isolés (43). Cette politique semble cependant porter ses fruits dans certains sous-systèmes régionaux, comme la rivière Papurí, où auraient lieu des mariages à l'intérieur des groupes tukano, desana, piratapuyo, wanano (44). Mais même dans cette région, la censure sociale à l'encontre des fautifs est encore extrêmement forte (45). Pour ce qui

- (40) Les gens du Piraparana avouent de façon unanime ne comprendre ni le kawiyari ni le yukuna parce que trop différents. Un homme taiwano disait que les yukuna parlaient « comme des Africains » et les imitait en disant : « giri goré », forme clairement idéophonique. Ce genre d'observation n'est fait pour aucune langue TUKANO.
- (41) Sont désignés par ce terme les non-Indiens, y compris les Noirs ; il ne renvoie pas, évidemment, à une réalité raciale mais culturelle.
- (42) Par un accord appelé « educación contrada » le gouvernement colombien a confié aux missions la scolarisation dans cette zone indigène.
- (43) C'est à Mitu, en territoire kubo, que l'on entend les Kubeo se défendre contre l'accusation d'épouser leurs sœurs que d'autres groupes portent sur eux.
- (44) Sur le Papurí une mission a été fondée en 1914 par les pères montfortiens qui, dit la tradition indienne, avaient des méthodes « musclées » et sournoises d'évangélisation. C'est d'ailleurs l'aire où le tukano semble fonctionner comme *lingua franca* en territoire colombien. De plus, elle est toute proche du Brésil — d'où les Tukano disent être venus récemment — où le système d'exogamie linguistique a été profondément modifié (RENAULT-LESCURE, ce volume).
- (45) Un jeune tuyuka du Papurí me racontait que dans son groupe les jeunes commentaient à vouloir se marier entre eux pour faire plus « chic » comme les Blancs ; mais

est de la région du Piraparana, reconnue dans tout le Vaupés comme la plus respectueuse de la tradition, nous pensons que l'exogamie linguistique demeurera encore longtemps leur mode d'alliance (46).

L'abandon de sa propre langue au profit, soit d'une autre langue indienne, soit de l'espagnol, est vécu comme une vraie trahison envers sa propre identité. Dans des discussions sur ce thème avec des instituteurs indiens, quintessence de l'acculturation pourtant, un des participants — qui parlait l'espagnol à ses enfants au détriment de sa propre langue — en avait tellement honte que l'on a assisté à un vrai psychodrame. L'acculturation au profit d'une autre langue indienne semble être mieux tolérée, mais néanmoins qualifiée par des termes comme « pathétique ».

Le multilinguisme a toujours gêné les missionnaires catholiques dans leur labeur éducatif : apprendre une quinzaine de langues à structure très éloignée de celle des langues romanes n'est pas une tâche à la portée de tous. C'est cette situation qui semble être à l'origine de l'implantation de la langue tukano comme *lingua franca* régionale, que certains missionnaires ont apprise et utilisée comme langue d'évangélisation (47). Mais cette tentative n'a pas été couronnée de succès : le tukano n'est pas devenu une langue générale — sauf dans la région de la rivière Papuri où vivent les Tukano eux-mêmes — et l'espagnol continue à être l'instrument de scolarisation et d'évangélisation (48). Bien qu'un changement dans la stratégie des missionnaires soit intervenu ces dernières années : des négation et répression du mode de vie indien, ils sont passés à une attitude de promotion de la culture indigène, ou tout au moins de

les vieux s'y opposeraient farouchement parce que ce serait faire « comme les animaux, cela mènerait à la dégénérescence du groupe ».

- (46) Bien qu'eux aussi soient évangélistes et scolarisés depuis une trentaine d'années.
- (47) Tel est le père montfortien Kok, fondateur en 1914 des missions sur le Papuri, cité par HUGH-JONES (1981 : 39). Le père Elorza, qui a commencé l'évangélisation du Piraparana en 1960 après avoir été sur le Papuri, disait la messe en tukano, comme on peut l'entendre dans le film *War of the Gods* de Brian Moser (*Disappearing World, Granada TV*). En revanche, la missionnaire laïque qui s'y est installée à sa suite durant une quinzaine d'années, a appris le barasana, langue plus généralement connue dans la région que le tukano.
- (48) Mais une enquête systématique sur ce point serait fort utile, car la situation en territoire brésilien est différente et certaines hypothèses (mentionnées par RENAULT-LESCURE, ce volume) font remonter l'usage généralisé du tukano à une époque antérieure au contact avec les Blancs. Des gens originaires des rivières Piraparana et Vaupés qui parlent tukano, disent l'avoir appris soit dans des camps d'exploitation du caoutchouc (les hommes âgés), soit dans les internats des missionnaires (les jeunes), qui sont localisés à Mitu ou en territoire tukano. Un Kubeo ayant voyagé dans la région du Piraparana, me disait que le tukano ne lui avait été d'aucun secours pour communiquer avec ses habitants, car il n'était compris que par quelques vieux hommes.

l'image qu'ils s'en donnent (49). Après avoir condamné la *maloca* et sa promiscuité, ils incitent les Indiens qui l'avaient abandonnée à la reconstruire, ne serait-ce que comme centre pour les danses rituelles et autres activités communautaires. L'abandon de la *maloca* aura peut-être à la longue un impact sur le multilinguisme — en réduisant le nombre de langues maîtrisées par les jeunes — car c'est en ce lieu qu'ils ont, étant enfants, leurs premiers contacts avec plusieurs langues. Jusqu'à récemment, aucune langue indienne n'était inscrite au programme officiel d'enseignement de l'école normale à Mitu, où sont formés les instituteurs indiens. Et l'espagnol est enseigné partout comme première langue. Vers 1983, obéissant à des normes dictées par le ministère de l'Éducation colombien, une tentative a été faite pour introduire les langues tukano et kubeo à l'école, beaucoup plus pour suivre ces consignes que pour répondre de façon efficace à une demande des Indiens. Elle ne pouvait qu'échouer, puisque les gens des groupes autres que tukano et kubeo ne pouvaient s'identifier à ces langues. Actuellement, la diversité linguistique est au moins admise, et le ministère a inauguré des cycles de formation en linguistique et en ethnologie, visant à préparer des instituteurs qui puissent travailler sur leurs propres langues et cultures (50). Mais l'entrée des langues vernaculaires à l'école ne sera pas une réalité avant un certain temps, car cela suppose la mise en place de moyens importants pour former les instituteurs à la linguistique, ainsi que pour l'élaboration d'un matériel pédagogique, non seulement propre à chaque groupe linguistique, mais qui reflète les différences entre clans, exigence formulée explicitement par les Indiens.

L'attitude de l'organisation indienne régionale face à ces systèmes est extrêmement intéressante. Le *Consejo Regional de Indígenas del Vaupés* (Criva) tente d'aller à l'encontre de cette diversité, en voulant imposer et projeter vers l'extérieur une certaine image d'unité et d'homogénéité, totalement étrangères à la pensée indigène traditionnelle. L'organisation se heurte également à la force du système d'exogamie linguistique et de multilinguisme, et cherche à sa façon des moyens de les minimiser, pensant mieux accomplir ainsi les tâches de défense du droit et de la culture qu'elle s'est fixées. À

- (49) Mais même cette attitude « progressiste » semble remise en question par un changement tout récent de l'équipe missionnaire, en particulier de l'évêque et de quelques individus qui étaient sur place depuis longtemps. Les remplaçants affirment que, étant Colombiens, les Indiens n'ont qu'à parler espagnol, puisque de toutes façons leurs « dialectes » seraient voués à disparaître. La stratégie des missionnaires protestants — présents depuis les années quarante — est différente de celle des catholiques : ils apprennent les langues dans le but de donner à chaque groupe une traduction du Nouveau Testament. C'est chose faite à l'heure actuelle, mais cela ne produit pas pour l'instant des changements radicaux auprès de la plupart des communautés.
- (50) Programmes arrêtés récemment à cause de changements dans l'équipe ministérielle.

l'instar des autres mouvements indiens du pays, le Criva veut projeter l'image d'une société homogène, unie, harmonieuse, avec une tradition de travail communautaire et de possession de la terre qui a peu de choses à voir avec la réalité. L'exogamie linguistique, principe fondamental de la structure sociale, est simplement masquée ou ignorée comme un élément gênant, puisque le multilinguisme ne correspond pas à cette vision idéale d'unité d'une société.

Mais il est vrai que le mouvement est né sous des pressions externes, sans que les communautés aient participé, pour la plupart, à ses activités ou à ses décisions. Sa reconnaissance par les groupes du Vaupés est loin de correspondre aux souhaits de ses dirigeants. Et leur méconnaissance de la caractéristique essentielle de l'ordre social traditionnel, donne la mesure du décalage à combler entre l'image qu'ils se donnent de leur indianité et la façon dont elle est vécue encore aujourd'hui (51).

CONCLUSION

GOLDMAN (1963) voyait dans le Vaupés une région de cosmopolitisme culturel, peu conservatrice. Faisant un historique de la région depuis les premières missions — qui datent de 1852 — jusqu'en 1939-1940, date de son séjour chez des Kubeo près de Mitu, il soulignait la résistance des Indiens à une perte ou rupture culturelles, qu'il attribuait en partie à leur relatif isolement, mais aussi à leur cosmopolitisme ou capacité d'adoption d'objets et coutumes étrangers, sans que le sens de leur identité indienne soit perdu pour autant. Et ceci en dépit d'une apparente acculturation, manifeste dans leur adoption de nouveaux vêtements, nouvelles maisons et la célébration de fêtes religieuses chrétiennes (GOLDMAN, 1963 : 15-18).

Dans un appel pour que des recherches ethnographiques soient entreprises d'urgence dans le Vaupés — appel qui est à l'origine d'importants travaux monographiques —, REICHEL-DOLMATOFF (1967) insistait sur la rapidité des changements que pouvaient entraîner des influences externes sur des aspects de la vie culturelle indigène — leur système religieux, l'usage d'hallucinogènes, le mariage exogamique, le système économique basé sur la culture du manioc — ainsi que sur la rapide disparition du système de vie communale en maloca, des rites d'initiation, des échanges rituels de biens. Il attribue cette disparition au fait que les vieux indiens deve-

(51) Pour une discussion très intéressante du profil du Criva et de sa vision de l'identité des Indiens du Vaupés, voir JACKSON (1989), (1990).

nus adultes avant la période des missions (*i. e.* avant 1914) étaient en train de disparaître et, avec eux, leur connaissance d'une tradition que les jeunes générations n'avaient pas acquise vraiment (REICHEL-DOLMATOFF, 1967 : 59-60).

Il ne fait pas de doute que des changements importants, qui n'ont pas reçu suffisamment d'attention de la part des observateurs, ont affecté à des degrés variables divers aspects de la vie indigène. Mais ces changements ne sont pas tout récents car, bien que la présence permanente des Blancs date du début du siècle, leur influence directe ou indirecte en provenance du Brésil est bien plus ancienne (52). Les sociétés indigènes semblent moins fragiles qu'on ne le croit, et développent des stratégies de survie face notamment à la supériorité technologique de l'envahisseur blanc (53). La culture matérielle et, en conséquence, les activités économiques ont changé avec l'introduction d'outils métalliques, mais la culture du manioc amer demeure la base de leur activité. Le savoir des gens de la vieille génération actuelle n'est certainement pas équivalent de celui de leurs grands-parents. Les fêtes n'ont sans doute pas le même éclat qu'auparavant, en particulier de par l'usage des vêtements occidentaux (54). Il y a certainement des pertes irrécupérables dans la qualité du savoir de la tradition et du savoir-vivre en forêt en général. Mais l'observateur d'aujourd'hui, tout comme GOLDMAN (1963) il y a cinquante ans, n'a pas l'impression d'assister à une rupture du sens de l'identité indienne. Et il est intéressant d'entendre chez de jeunes Indiens le diagnostic fait déjà par REICHEL-

- (52) D'après Hugh-Jones (1981 : 31), en 1750 le fleuve Vaupés était déjà bien connu des Portugais, et à cette même période la rivière Piraparana est mentionnée comme la route de liaison entre le Vaupés et le Caqueta, via l'Apaporis. Dans les récits actuels des gens du Piraparana, on trouve la trace des mouvements messianiques qui ont secoué la région au siècle dernier (RENAULT-LESCURE, ce volume; HUGH-JONES, 1981, 1988); la provenance d'objets tels que la verroterie et les fusils est brésilienne; dans les premiers récits de guerre avec les Blancs, ceux-ci sont Brésiliens.
- (53) Comme l'incorporation des Blancs dans la mythologie décrite par HUGH-JONES (1988).
- (54) On peut s'interroger d'ailleurs sur ce que l'on entend par leur « vraie culture » dans une conversation récente avec une vieille dame tatouo sur les différences entre le comportement de ses ancêtres et celui des gens actuels, elle décrivait des changements qui vont à l'encontre de l'image que l'on a de la culture indigène. Par exemple, elle disait que dans la génération de sa mère des gens refusaient de porter quelque vêtement que ce soit, et que les vieux qui avaient vu arriver des Blancs et d'autres Indiens habillés trouvaient cette coutume parfaitement « dégoûtante », contraire aux normes d'hygiène; mais ces vieux, qui vivaient nus, disaient qu'auparavant les hommes portaient à leur sexe quelque chose qu'ils qualifiaient de « dégoûtant » également, dont la description correspond à un étui pénien (quelle était la « vraie » façon de s'habiller?). Jusqu'à une époque récente les Indiens semblent avoir distillé de la canne à sucre pour préparer une espèce de rhum, coutume aujourd'hui disparue (était-ce une technique autochtone ou acquise?).

DOLMATOFF, à savoir : le danger imminent de disparition des traditions à la mort de leurs grands-parents.

L'influence majeure de la société se fait sentir dans certaines attitudes chez des jeunes à l'égard de leur mode de vie traditionnel (55). Les femmes s'accommodent mal de leur rôle traditionnel — dur labeur quotidien et second plan dans la vie sociale — après avoir été mises sur un plan compétitif avec les garçons à l'école (56). Cependant, l'éducation reçue à l'école, si elles finissent leurs études, ne leur donne accès qu'à des postes d'institutrices qui se font de plus en plus rares. Autrement, elles ont le choix entre être maîtresses de maison chez elles ou bonnes à tout faire chez les colons. De jeunes hommes qui ont été scolarisés accèdent aujourd'hui, dans certaines communautés, à des postes de responsabilité comme celui de chef de groupe local — poste réservé traditionnellement aux hommes mûrs — ceci pour répondre en partie à l'exigence des agents de l'état qui veulent comme interlocuteur un chef sachant lire et écrire (57). Mais on trouve aussi des jeunes qui pensent que le mode de vie des Blancs n'est peut-être pas le modèle à suivre pour survivre en forêt, et qui se replient sur leur propre culture en réponse aux attitudes des Colons, lorsqu'ils y perçoivent du racisme.

À notre sens, le pari des missionnaires, qui ne pouvaient pas convertir les vieilles générations, était de miser sur une rupture dans l'éducation traditionnelle grâce à la concentration des jeunes générations dans des internats, loin de leurs communautés. Cette influence se fait sentir, certes, mais elle demeure relativement faible dans la mesure où leur attitude première de condamnation a été suivie par celle de promotion de la « culture indigène », ce qui a freiné chez les jeunes ce que pouvait devenir un sentiment de honte de leur indianité. Le Criva joue un rôle important en matière de revendication d'une identité indienne.

La « tentation monolingue » (RENAULT-LESCURE, ce volume) menace-t-elle la persistance du mariage exogamique-linguistique

- (55) Un exemple frappant m'a été fourni par de jeunes karapana qui gèrent aujourd'hui les affaires de leur communauté : pour atténuer l'écart entre les activités masculines et les activités féminines jugé *machista* d'un point de vue extérieur qu'ils voulaient assimiler, ils tentaient de persuader les vieux de leur groupe de montrer aux femmes les flûtes dites de « yurupari », instruments sacrés de la cérémonie d'initiation des jeunes garçons, dont la vue par une femme était sanctionnée de mort, il n'y a pas si longtemps.
- (56) En particulier sur un terrain de basket-ball, jeu dont tous les Indiens sans exception sont fanatiques.
- (57) Mais la position d'un chef de groupe aurait déjà changé au cours du XIX^e siècle, lors de l'exploitation du caoutchouc, sous l'influence des commerçants (HUGH-JONES 1981 : 36).

dans le Vaupés colombien ? L'espagnol est pour l'instant un moyen de communication avec le monde blanc, bien qu'il commence à être entouré d'une auréole de prestige surtout dans le centre de colonisation, Mitu (58). Il y existe déjà quelques mariages mixtes, peu nombreux pour que leur observation indique des tendances fortes, mais où l'espagnol est la langue première des enfants (59). Tout comme dans les cas TUKANO-ARAWAK, où une frontière de famille rend difficile le maintien des deux langues, l'une des deux serait vouée à disparaître. Une généralisation de ces mariages est peu plausible pour l'instant, étant donnée la faible colonisation de la région, d'une part, et les attitudes des Colons vis-à-vis des Indiens, d'autre part. Par ailleurs, tant que l'espagnol sera aussi mal enseigné aux Indiens, il a peu de chances de devenir un outil préférable aux langues TUKANO. Le danger semble circonscrit à des emprunts lexicaux liés à l'introduction de concepts nouveaux, en particulier dans le domaine de nouvelles formes d'organisation (60).

L'autre tentation serait l'adoption d'une unique langue indienne. Le modèle brésilien pourrait faire tache d'huile et le tukano s'imposer, mais seulement dans la zone du Papurí déjà signalée. Le kubo serait l'autre candidat — compte tenu du nombre important de ses locuteurs — mais aucune tendance forte en ce sens n'a été détectée. L'expérience faillie de leur imposition à l'école normale est un bon indicateur de l'état d'esprit actuel.

L'exogamie linguistique et son corollaire le multilinguisme ont une force actuelle en rapport avec la conception de la langue comme expression de l'essence des individus et des sociétés du Vaupés. Il faut croire que cette vision est partagée même par les groupes qui ne distinguent pas actuellement le « parler » de l'« imitation », car ils se donnent bien du mal pour communiquer sur un mode multilingue, alors que le modèle kubo de mariage entre phratries exogamiques de même langue aurait pu depuis longtemps être généralisé. Traditionnellement, des acculturations entre langues indigènes ont lieu qui, bien que gênantes, ne mettent pas en danger ce principe

- (58) Où, par exemple, des Indiens communiquant dans leurs propres langues passent à l'espagnol à l'approche d'un Blanc.
- (59) La connaissance de leur langue maternelle, dépendante de l'attitude de la mère, est variable, allant de la compréhension jusqu'à une parfaite maîtrise. Le mariage d'une femme blanche et d'un Indien est rarissime : dans les deux cas que je connais, l'espagnol s'impose car la femme ne comprend pas la langue de son époux. Le sort de la langue indienne dans ces cas dépend du contact avec le groupe paternel.
- (60) Telles celles liées à la défense des droits et aux institutions de l'Etat. Pour ce qui est de l'introduction de nouveaux outils ou des *anthroponymes*, les langues ont des dispositifs lexicogéniques remarquables qui limitent les emprunts (cf. GOMEZ-IMBERT 1989).

fondamental d'identité, grâce à des aménagements où chacun, groupe ou individu, retrouve à la longue une identité indienne (61).

REMERCIEMENTS :

L'auteur remercie Jean Jackson pour ses commentaires qui ont enrichi ce texte.

- (61) « Il faudra qu'un jour j'approfondisse la question de savoir si la langue exprime vraiment l'essence d'un individu » me disait récemment un étudiant kubo qui avait suivi deux années de formation en linguistique à l'université des Andes à Bogota. Il appartient à un des clans qui, bien que parlant aujourd'hui la langue kubo, sait parfaitement par tradition orale qu'il parlait jadis la langue ARAWAK qu'ils nomment Inkaſa.

BIBLIOGRAPHIE

- ÅRHEM (K.), 1981 a. — *Makuna social organization. A study in descent, alliance, and the formation of corporate groups in the North-Western Amazon*. Uppsala studies in cultural anthropology 4, Almqvist E. Wiksell International Eds. Stockholm.
- ÅRHEM (K.), 1981 b. — « Bride capture, sister exchange and gift marriage among the Makuna : a model of marriage exchange » in *Ethnos* 46, I-II : 47-63.
- ÅRHEM (K.), 1987. — « Wives for sisters : the management of marriage exchange in Northwest Amazonia » in *Etnologiska studier* 38 : 130-177.
- BIDOU (P.), 1976. — *Les fils de l'Anaconda Céleste (les Tatuyo) : étude de la structure socio-politique*, thèse de troisième cycle, université de Paris.
- CERNELA (J. M.), 1981. — « Estructura social do Uaupés » in *Anuário Antropológico*, Brasília : 59-69.
- GOLDMAN (I.), 1963. — *The kubo. Indians of the Northwest Amazon*, Illinois Studies in Anthropology, n° 2, Urbana.
- GOMEZ-IMBERT (E.), 1986. — « ... puesto que hablamos distinto ¿ quiere casarse conmigo ? » in *Glotta*, vol. I n° 3, Bogota.
- GOMEZ-IMBERT (E.), 1987. — « Grupos lingüísticos TUKANO orientales : designaciones », communication au séminaire *Lenguas indígenas de Colombia : designaciones*, Instituto Caro y Cuervo, Bogota, 7 p. (ms.).
- GOMEZ-IMBERT (E.), 1988, à paraître. — « Problemas en torno a la comparación de las lenguas Tukano-orientales », communication au séminaire *Estado actual de la clasificación de las lenguas indígenas de Colombia*. Instituto Caro & Cuervo, Bogota, 21 p.
- GOMEZ-IMBERT (E.), 1989. — « “Nombre de gente” frente a “nombre de blanco” », communication au *Congreso Nacional de Antropología*, Villa de Leyva, Colombie, 8 p. (ms.).
- GOMEZ-IMBERT (E.), 1991, à paraître. — « When animals become “rounded” and “feminine” ... », communication présentée au colloque *Rethinking linguistic relativity* organisé par la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, Jamaïca, mai 1991.
- GOMEZ-IMBERT (E.) et HUGH-JONES (S.), 1988, à paraître. — « Introducción al estudio de las lenguas del Piraparaná (Vaupés) » in *Atlas etnolingüístico de Colombia, estudio preliminar*, Instituto Caro & Cuervo, Bogota, 100 p.

- GRIMES (B.), 1985. — « Language attitudes : identity, distinctiveness, survival in the Vaupés » in *Journal of Multilingual Development*, vol. 6, N° 5 : 389-401.
- HUDSON (R. A.), 1980. — *Sociolinguistics*, CUP.
- HUGH-JONES (C.), 1979. — *From the Milk River. Spatial and Temporal processes in Northwest Amazonia*, CUP.
- HUGH-JONES (S.), 1979. — *The palm and the Pleiades. Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*, CUP.
- HUGH-JONES (S.), 1981. — « Historia del Vaupés » in *Maguaré* 1 : 29-51, U. Nacional, Bogotá.
- HUGH-JONES (S.), 1988. — « The gun and the bow. Myths of White men and Indians » in *L'Homme* 106-107, XXVIII (2-3) : 138-155.
- JACKSON (J.), 1974. — « Language identity of the Colombian Vaupés Indians » in BAUMAN (R.) et SHERZER (J.) (eds) *Explorations in the Ethnography of Speaking*. Cambridge, C.U.P. : 50-64.
- JACKSON (J.), 1983. — *The Fish People : Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia*, Cambridge, CUP.
- JACKSON (J.), 1989. — « Changing Tukanoan ethnicity and the concept of culture », communication présentée à la conférence sur *Amazonian synthesis : an integration of disciplines, paradigms and methodologies*, Novo Friburgo, Brazil.
- JACKSON (J.), 1990. — « Being and becoming an Indian in the Vaupés », à paraître in URBAN (G.) et SHERZER (J.) (éd.) *Nation-state and Indian in Latin America*, U. of Texas Press.
- KOCH-GRÜNBERG (T.), 1913-1916. — « Die Betoya-sprache Nordwest-brasiliens und der angrenzenden gebeite » in *Anthropos*, vol. 8, 9, 10, 11.
- REICHEL-DOLMATOFF (G.), 1967. — « A brief field report on urgent ethnological research in the Vaupes Area, Colombia, South America » in *Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological Research*, N° 9, Viena : 53-62.
- REICHEL-DOLMATOFF (G.), 1968. — *Desana. Simbolismo de los indios Tukano del Vaupés*, U. de los Andes, Bogota.
- SORENSEN (A. P.), 1967. — « Multilingualism in the Northwest Amazon » in *American Anthropologist* 69.6 : 670-82.