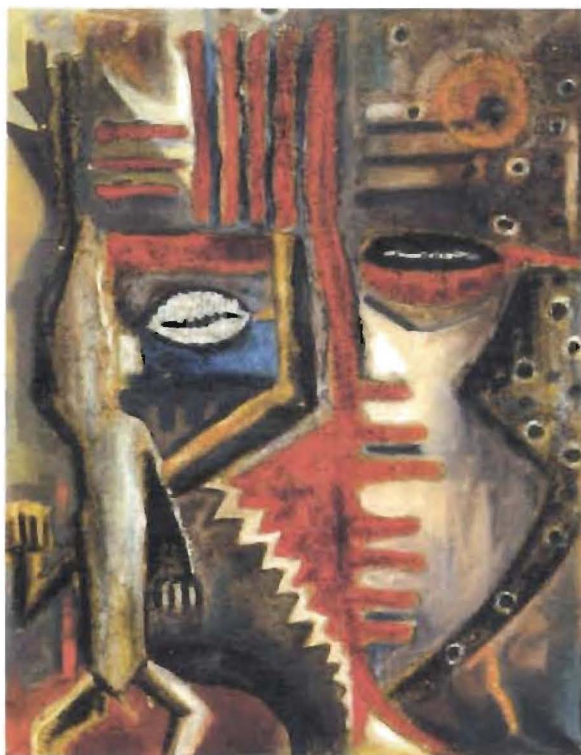


UNE ANTHROPOLOGIE EN MOUVEMENT

L'AFRIQUE MIROIR DU CONTEMPORAIN

JEAN-PIERRE DOZON



éditions
Quæ

UNE ANTHROPOLOGIE EN MOUVEMENT

L'AFRIQUE MIROIR DU CONTEMPORAIN

JEAN-PIERRE DOZON

éditions
Quæ

COLLECTION « PARCOURS ET PAROLES »

Collection dirigée par Chantal BLANC-PAMARD

SAUTTER, Gilles, *Parcours d'un géographe. Des paysages aux ethnies, de la brousse à la ville, de l'Afrique au monde*, 2 volumes, décembre 1993, 397 + 322 p.

PÉLISSIER, Paul, *Campagnes africaines en devenir*, février 1995, 320 p.

COUTY, Philippe, *Les apparences intelligibles. Une expérience africaine*, mars 1996, 306 p.

DEFFONTAINES, Jean-Pierre, *Les sentiers d'un géoagronome*, octobre 1998, 360 p.

JOLLIVET, Marcel, *Pour une science sociale à travers champs. Paysannerie, ruralité, capitalisme (France XX^e siècle)*, février 2001, 420 p.

BERTRAND, Claude et Georges, *Une géographie traversière. L'environnement à travers territoires et temporalités*, novembre 2002, 330 p. + une carte hors-texte.

HUBERT, Bernard, *Pour une écologie de l'action. Savoir agir, apprendre, connaître*, avril 2004, 440 p.

FRÉMONT, Armand, *Géographie et action. L'aménagement du territoire*, janvier 2005, 218 p.

PINCHEMEL, Geneviève et Philippe, *Géographes. Une intelligence de la terre*, novembre 2005, 300 p.

MILLEVILLE, Pierre, *Une agronomie à l'œuvre. Pratiques paysannes dans les campagnes du Sud*, janvier 2007, 256 p.

Couverture : Diomandé Jo, Sans titre, peinture et sable sur toile, Côte d'Ivoire 1974, collection ADEIAO

Cette collection des **ap** éditions ARGUMENTS, créées en 1990 par Francisca Di Si, est désormais reprise par les éditions Quæ.

© Éditions Quæ, 2008

ISBN 978-2-7592-0087-0

Éditions Quæ
c/o INRA, RD 10
78026 Versailles cedex

*À tous ceux et celles qui, en Côte d'Ivoire, durant trente ans,
m'ont accueilli, guidé, transmis leurs connaissances et qui,
à leur manière, ont œuvré à la confection de cet ouvrage.*

Les illustrations nous ont été généreusement fournies par l'ADEIAO (Association pour le développement, la promotion et la diffusion de l'art contemporain d'Afrique et d'Océanie).

SOMMAIRE

Introduction	I
---------------------	----------

I Le village et l'ethnie en questions

Présentation	3
---------------------	----------

Économie marchande et structures sociales : le cas des Bété de Côte d'Ivoire	5
Les métamorphoses urbaines d'un « double » villageois	24
Les Bété : une création coloniale	38

II Les situations de développement

Présentation	67
---------------------	-----------

Logique des développeurs/réalités des développés. Bilan d'une expérience rizicole en Côte d'Ivoire	69
Développement, sciences sociales et logiques paysannes en Afrique noire	91
Le dilemme connaissance/action : le développement comme champ politique	100
Les vicissitudes du développement	105

III Des maladies et des acteurs de santé entre Occident et Afrique

Présentation	113
---------------------	------------

Quand les Pastorien traquaient la maladie du sommeil	115
Ce que valoriser la médecine traditionnelle veut dire	136
D'un tombeau l'autre	146
Quatre modèles de prévention	166

IV
Sur les traces d'une identité ivoirienne, les entremêlements
du politique et du religieux

Présentation	187
L'invention de la Côte d'Ivoire	189
« Gbahié Koudou Jeannot », le prophète annonciateur de la crise	211
La Côte d'Ivoire entre démocratie, nationalisme et Ethnonationalisme	234
D'un prophétisme à l'autre ou une histoire de modernité à contre-temps	247
 Conclusion	
L'État Français contemporain et son double, l'État Franco-Africain	258
 Biographie	265
Bibliographie	267

INTRODUCTION

En guise d'anthropologie en mouvement, le premier ensemble de textes qui compose cet ouvrage met en scène un travail plutôt sédentaire. Certes, parmi d'autres écrits, il est le résultat d'un assez long séjour que j'ai fait en Côte d'Ivoire au début des années 1970 par l'entremise de l'ORSTOM¹ (où j'étais entré comme « élève-chercheur ») et, donc, pour moi qui n'avais pas beaucoup voyagé auparavant, d'un assez grand dépaysement. Mais, outre que ce séjour a été l'occasion de retrouver dans cette ex-colonie phare de l'empire français pas mal de collègues et beaucoup de compatriotes (elle comptait à cette époque pas moins de 50 000 Français, soit cinq fois plus qu'au moment de son indépendance) et de me confronter à un pays présentant des traits de modernité particulièrement accentués, l'étude ethnologique dont il se justifiait, m'a conduit à me fixer et à ne circuler qu'entre des lieux assez proches les uns des autres. En vérité, je n'ai entrepris là que ce que la plupart des chercheurs de ma génération, notamment africanistes, et ceux de générations antérieures, faisaient ou avaient fait, en l'occurrence l'étude d'une ethnie dans ses diverses composantes.

Cela impliquait de demeurer auprès de ses ressortissants et, spécialement, d'un milieu villageois qui en constituait la réalité la plus immédiatement appréhendable. Vivre au village pendant de nombreux mois, voire plusieurs années, tel était en quelque sorte l'exercice obligé du métier, au moins dans sa phase d'initiation. Un tel programme n'en faisait donc pas véritablement un métier de l'aventure et du voyage, même si évidemment, il avait entraîné loin de chez soi et devait amener à se déprendre de certains ordinaires de la vie française.

Cependant, l'époque était intellectuellement agitée et l'africanisme français, depuis la grande césure opérée par Georges Balandier², se faisait fort de « déséxotiser » le regard occidental sur l'Afrique en recourant à l'anthropologie économique, à l'histoire et à la géographie humaine, et, pour tout dire, aux approches marxistes, pour en saisir plus particulièrement les évolutions matérielles comme les rapports de domination et de dépendance dans lesquels l'Europe l'avait de longue date placée. Comme beaucoup d'autres de mes collègues, j'étais en quelque sorte nourri, avant même que de m'y rendre, par cette manière de voir l'Afrique (et sans doute le monde dans son entier), ayant lu tout aussi bien Marx et

¹ Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer devenu aujourd'hui Institut de Recherche pour le Développement (IRD).

² Cf. *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, PUF, 1955.

les réinterprétations de son œuvre par Althusser et ses émules, Samir Amin et ses critiques de l'impérialisme et du sous-développement que Claude Meillassoux et sa mise à nu des formes de coopération et des rapports de production chez les Gouro de Côte d'Ivoire. C'est donc presque naturellement que, une fois sur le terrain, mes intérêts se sont portés prioritairement sur les pratiques socio-économiques qui étaient en vigueur au sein de cette autre et importante ethnie ivoirienne que formaient les Bété et où j'avais élu domicile dans l'un de ses nombreux villages.

En fait, outre le bain intellectuel et militant dans lequel j'avais été antérieurement plongé, le monde social que je découvrais se prêtait particulièrement bien à une démarche très au ras du sol. À l'instar d'autres populations du Sud de la Côte d'Ivoire, les Bété participaient depuis plusieurs décennies à la production marchande de café et de cacao, en même temps qu'ils étaient fortement engagés dans la scolarisation ainsi que dans un important exode rural qui avait transformé nombre d'entre eux en salariés et en citadins. Par ailleurs, le pays bété faisait l'objet d'opérations de développement agricole, comme celle pour laquelle on allait vite me solliciter et qui visait à mettre en valeur ses nombreux bas-fonds en incitant ses ressortissants à s'adonner, en plus du café et du cacao, à la riziculture irriguée.

Face à ces réalités assez prosaïques, je n'ai pas eu pas trop de difficultés à les accorder à mes présupposés de départ. La modernité, le « miracle ivoirien » comme on disait à l'époque pour en souligner l'exceptionnel avènement, se manifestait amplement dans les univers villageois que je fréquentais, y générant des changements dans les organisations coutumières et des tensions entre groupes sociaux ou à l'intérieur des grandes unités familiales. Cependant, si le travail de terrain que j'étais en train de mener s'inscrivait assez bien dans le mouvement d'anthropologie marxiste de l'époque, quelque chose, cette fois-ci de moins prévisible, m'a orienté vers une critique épistémologique de la discipline dont, par ailleurs j'ai continué à me réclamer.

En effet, quand bien même privilégiait-elle la vie matérielle, ma démarche participait de la monographique ethnique classique, un exercice canonique qui avait fait de l'ethnologie, depuis ses débuts entre les deux guerres mondiales, une science de l'ethnie, sachant que l'ethnie était généralement vue comme une entité traditionnelle, c'est-à-dire comme une entité ancrée dans un temps plus ou moins immémorial qu'est simplement venu perturber le colonisateur européen. Or, en la matière, les résultats de mes enquêtes m'ont incliné à penser que l'ethnie bété n'a pas à proprement parler de correspondant précolonial, qu'elle s'est bien plutôt fabriquée dans le sillage de la colonisation française, devenant par là même une entité éminemment moderne et contemporaine, étroitement liée à l'histoire de la Côte d'Ivoire. De fil en aiguille, il m'est apparu, comme à d'autres collègues auxquels je me suis joint, que mener des recherches ethnologiques en Afrique voulait dire certainement s'immerger dans un milieu ou dans une communauté pour en étudier notamment les institutions sociales et leurs transformations. Mais cela impliquait également, et peut-être surtout, de prendre une certaine distance vis-à-vis des catégories produites par une discipline qui, quelles qu'aient été ses savantes avancées tout au long du XX^e siècle, est née et s'est développée dans le cadre de l'imperium européen.

Le premier ensemble de textes restitue ainsi ce mouvement qui, partant d'un certain habitus ethnologique, en a finalement proposé une mise en perspective critique.

Cependant, et c'est ce que le deuxième ensemble propose de mettre en exergue, ce mouvement critique s'est approfondi du fait d'études socio-économiques, relayant les recherches ethnographiques et principalement destinées à une importante société de développement ivoirienne, la SODERIZ, qui, comme on l'a évoqué, avait entrepris d'aménager les zones de bas-fonds en vue de l'exploitation et de la commercialisation de la riziculture irriguée.

Bien qu'elle me laissât libre dans le choix de mes méthodes de travail, je devais malgré tout répondre à ce qui la souciait au plus haut point, en l'occurrence identifier les obstacles, les archaïsmes locaux, qui semblaient faire que les populations autochtones, les Bété, se montraient assez réfractaires à ce nouveau mode de production rizicole qui leur était largement imposé. Pour la SODERIZ, cette attitude négative des paysans du cru ne pouvait que relever d'une irrationalité économique et les études socio-économiques se devaient d'en confirmer la réalité et d'en démonter les ressorts. Or, après examen, il s'est avéré que si, irrationalité il y avait, elle était bien plutôt du côté de ceux qui conçurent cette opération de développement rizicole, que j'appelais les « développeurs », et qui avaient bien peu pris en compte les réalités dans lesquelles évoluaient, depuis plusieurs décennies, les populations locales.

Mais, au-delà de ce cas d'espèce, une réflexion encore un peu plus distanciée sur les situations de développement auxquelles étaient confrontées l'Afrique dans les années 1970-80, m'a conduit à en saisir, dans un sens plus résolument politique, les logiques et les dissonances internes. De même m'a-t-elle amené à établir un assez net parallèle entre une expérience ethnologique classique qui déboucha sur une critique de la discipline en ces manières de réifier l'ethnie et une autre plus proche de l'expertise qui mit au jour la façon très réductrice dont le monde des développeurs percevait celui des développés. Dans les deux cas, l'univers villageois et ethnique que j'avais fréquenté s'est révélé être bien plus qu'un simple objet d'étude. Il est devenu également le lieu à partir duquel on pouvait inverser le regard, initier un point de vue symétrique en étudiant l'univers de tous ceux qui prétendaient le connaître et agir sur lui, c'est-à-dire aussi bien les experts du développement (agronomes, économistes, etc.) que les producteurs de savoirs ethnologiques.

Ce double mouvement, dont j'ai trouvé bientôt une systématisation encore plus ferme dans les travaux de Bruno Latour sur le pastorisme au XIX^e siècle et sur des laboratoires de recherche de pointe aux États-Unis³, a été largement conforté par l'investigation d'un nouveau domaine de recherches autour de questions sanitaires qu'illustre dans cet ouvrage le troisième ensemble de textes.

Après avoir, en effet, mis un terme à mes travaux sur le monde bété, j'ai, au début des années 1980, saisi l'opportunité, qu'encore une fois l'ORSTOM m'offrait, de travailler dans le cadre d'une équipe interdisciplinaire (médecin, entomologiste, épidémiologiste, géographe) sur un foyer de trypanosomiase humaine dans le

³ Cf. B. LATOUR, *La science en action*, Paris, La Découverte, 1989.

Centre-Ouest ivoirien, c'est-à-dire non loin de mon terrain antérieur. Il s'est agi pour cette équipe de mettre au jour l'épidémiologie de cette fameuse et sinistre endémie tropicale, appelée plus communément maladie du sommeil, (dont le parasite est transmis à l'homme par la non moins célèbre mouche tsé-tsé), mais aussi de travailler sur ses modes d'interprétation par les populations concernées et sur la manière dont celles-ci réagissaient aux moyens de lutte que les autorités sanitaires leur proposaient. Ce deuxième volet du programme m'échouant plus particulièrement, je me suis initié en quelque sorte sur le tas à l'anthropologie médicale en travaillant surtout auprès de guérisseurs supposés détenir quelques savoirs sur les causes et la prise en charge de la maladie du sommeil. Ce faisant, j'ai découvert un monde susceptible de bousculer les idées les plus couramment répandues à son endroit. Empli de traditions, c'est-à-dire de savoirs se transmettant par des liens de parenté ou de maîtres à disciples, ce monde m'est apparu comme composé également d'individus cherchant souvent à se démarquer les uns des autres et, pour cette raison, déterminés à ne parler et à ne soigner qu'en leur nom propre. Du même coup, les guérisseurs que j'ai rencontrés ne correspondaient pas très bien au modèle du tradithérapeute propagé depuis quelques années par l'OMS en vue de valoriser la médecine traditionnelle dans les pays du Sud : celui, en l'occurrence, d'un herboriste censé être avant tout le dépositaire de recettes ancestrales. Il s'est agi bien plutôt de personnalités singulières détenant certes des pharmacopées, mais disposant pour les faire agir, chacun pour son propre compte, d'un pouvoir légué par quelque instance surnaturelle.

Cependant, la trypanosomiasse n'a pas fait que m'entraîner du côté des guérisseurs grâce auxquels il était possible d'identifier les conceptions culturelles de la maladie susceptibles de faire obstacle aux moyens de prévention et de lutte préconisés par les experts. D'une façon à nouveau symétrique, je me suis déplacé vers le monde de la « trypanologie » qui s'est révélé tout autant que celui du développement un bon objet ethnologique assorti de dimensions fortement politiques. Outre que les résistances locales à l'égard du principal instrument de prévention que notre équipe était en train d'expérimenter (le piège à mouches tsé-tsé), me sont apparues davantage résulter de la rigidité d'emploi de cet instrument que de lourdes pesanteurs culturelles, de très nettes traces mémorielles d'anciennes flambées trypaniques et d'actions d'envergure pour les réduire m'ont semblé également en expliquer la forte teneur.

Plus précisément, il est ressorti que ce que les gens du cru appelaient sans détour « trypano » (et qu'ils distinguaient de la maladie du sommeil à laquelle ils donnaient en revanche un nom vernaculaire) et considéraient comme une affaire de « blancs », correspondait justement à ce double événement qui avait eu lieu quelques décennies plus tôt ; spécialement à la façon particulièrement draconienne dont les autorités coloniales avaient organisé la lutte contre le fléau. Intrigué par toute cette affaire, je me suis avidement plongé dans les archives sanitaires où j'ai découvert de proche en proche l'ampleur des épidémies de trypanosomiasse en Côte d'Ivoire et dans bien d'autres pays africains, ainsi que l'importance qu'elles avaient prise dans la constitution et le développement de la biopolitique coloniale française, théâtre d'une forte alliance entre médecine militaire et pastorisme.

À partir d'un travail ethnographique visant à étudier les représentations de la maladie et les thérapeutiques des autres, je me suis ainsi efforcé de déplacer à nouveau le regard pour le porter sur une histoire nettement plus familière, celle d'une France et, plus largement, d'une Europe où se révélaient les étroites interactions entre biomédecine, actions sanitaires et empire colonial.

Mais je n'ai pas eu à attendre beaucoup pour que l'intrigue qu'a finalement représentée pour moi la trypanosomiase, spécialement durant la période de l'entre-deux guerres (1920-40) où elle avait pris, dans certaines colonies, un tour catastrophique, soit relancée par la survenue et l'expansion du sida dans de nombreux pays d'Afrique, atteignant vite autour des années 1990, des taux de séroprévalence de 5 à 10%, notamment en Côte d'Ivoire. Pour tout dire, mais en beaucoup plus problématique à mes yeux, il était en train de se répéter, à propos de l'infection par le VIH, un scénario qui avait nourri mes travaux précédents. En effet, tandis que les États et les dirigeants africains n'ont pas été particulièrement prompts à organiser de leur propre chef la lutte contre ce nouveau fléau, nombre d'entre eux allant jusqu'à en dénier la réalité, le monde de la recherche biomédicale et épidémiologique sur le sida qui était concentré dans les pays du Nord, en a produit vite pour l'Afrique une version particulière et éminemment discutable. Outre l'affirmation d'une origine africaine du sida rapidement assenée et diffusée, mais manquant de démonstration solidement étayée, des considérations de type culturaliste ont été mobilisées pour expliquer son développement exponentiel, notamment celles relatives aux règles matrimoniales, aux rapports de genre ou aux marquages corporels. Et si, là encore, ce monde s'est enrichi d'études ethnologiques pouvant abonder dans son sens, il m'est apparu, comme à d'autres collègues, qu'il méritait d'être lui-même examiné et critiqué⁴.

Non seulement, la publicisation de l'Afrique comme berceau du sida a été perçue comme un nouveau stigmate par les Africains, les poussant encore plus au déni de son existence, mais, surtout, bien d'autres facteurs que ceux émanant des traditions africaines nous ont semblé intervenir dans l'expansion de la pandémie qui ressortissaient au contraire à une certaine modernité du continent. Pour comprendre cette expansion, ne fallait-il pas d'abord et avant tout prendre en compte une pauvreté et un chômage qui n'avaient cessé de s'accroître depuis le début des années 1980 et qui se traduisaient par de multiples stratégies de survie (prostitution, trafics illicites, délinquance) et par des mobilités humaines accrues ? Autrement dit, ne devait-on pas considérer une palette de situations à risques, notamment pour les plus vulnérables, jeunes et femmes, dans lesquelles celui représenté par l'infection par le VIH paraissait n'avoir en effet que peu de poids par rapport à beaucoup d'autres.

En tout état de cause, cette nouvelle inversion du regard consistant à interroger une certaine épidémiologie et un certain discours scientifique sur le sida en Afrique, s'est révélée encore plus nécessaire lorsque est arrivée la trithérapie. Alors que près des trois-quarts des personnes infectées par le VIH dans le monde étaient

⁴ Voir les articles, dans la bibliographie, réalisés en commun avec Didier Fassin et son livre, *Quand les corps se souviennent. Expériences et politiques du sida en Afrique du Sud*, Paris, La Découverte, 2006.

VI

déjà africaines, peu d'entre elles jusqu'à aujourd'hui eurent accès à ces médicaments qui, dans nos pays, ont déconnecté le sida de sa charge fortement mortifère. L'asymétrie ou, pour tout dire, l'iniquité était donc flagrante. Ce qui a obligé le travail anthropologique à s'impliquer bien davantage et se faire un peu plus politique, même si ce mouvement était déjà présent dans l'examen critique du monde des développeurs ou dans celui de l'ethnie comme référence discutable de la discipline ethnologique.

Mais cette immersion dans le domaine sanitaire, des guérisseurs aux médecins coloniaux, de la maladie du sommeil au sida, m'a également conduit à pousser plus avant la confrontation ou la comparaison sur ce que prendre en charge et prévenir la maladie veut dire et à montrer que chez nous, comme en Afrique, science, politique et croyances religieuses font bon ménage, la biomédecine, en dépit ou à cause de ses constantes avancées, n'ayant pas l'exclusivité de la gestion de la santé publique.

C'est là, en réalité, une façon d'interroger la modernité où qu'elle soit en vigueur, de montrer qu'elle n'est pas, ainsi qu'un grand et idéal récit l'avait fait croire, un irrépressible processus de rationalisation. Elle compose bien plutôt un univers baroque dans lequel se côtoient, par exemple, des recours à la biomédecine et des quêtes de sens à peine comblées par une prolifération d'offres religieuses ou de médecines alternatives.

Mais l'attention que j'ai portée de plus en plus à cet état de choses avait été aiguillée par un autre objet d'étude qui touchait précisément de très près à la modernité et à l'identité ivoirienne. Entre mes recherches sur la trypanosomiasse et celles relatives au sida, soit à partir du milieu des années 1980, je me suis en effet consacré, soutenu par les travaux et les encouragements de Marc Augé⁵ et grâce à plusieurs courts séjours que je fis toujours dans le cadre de l'IRD, à l'étude du phénomène prophétique⁶. Le quatrième et dernier ensemble de textes fait découvrir ce phénomène, présent dans beaucoup d'autres pays africains et du tiers-monde, comme un excellent fil conducteur de l'histoire de la Côte d'Ivoire depuis les débuts de la colonisation française en même temps qu'il interroge ses évolutions problématiques jusqu'à la grave crise socio-politique qui vient d'affecter ce pays.

Inauguré à l'orée du XX^e siècle par un certain William Wade Harris, originaire du Liberia voisin, qui, tout en se proclamant prophète, baptisa quantité d'indigènes du sud de la colonie et fut au départ de la création d'une Église portant son nom, ce phénomène prit de l'ampleur tout au long des décennies suivantes. En me plongeant une nouvelle fois dans les archives coloniales et en enquêtant auprès de prophètes en exercice ou d'autres Églises ivoiriennes issues également de la geste de leur fondateur, deux caractéristiques majeures s'en sont dégagées.

⁵ Voir notamment son livre *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort*, Paris, Flammarion, 1977.

⁶ L'ORSTOM, pour employer le sigle qui était encore en vigueur à l'époque, quoique fût son rôle dans le « pré-carré » de la France en Afrique, a été pour moi, et sans doute pour beaucoup d'autres de ses chercheurs, un cadre particulièrement confortable de travail et une institution qui, somme toute, m'a laissé une très grande liberté dans le choix de mes terrains et des orientations de recherche.

D'abord, les prophétismes ont accompagné les transformations rapides de la société ivoirienne et servi de médiation entre l'ancien et le nouveau. Ils ont notamment fait en sorte que ceux qui ressortissaient désormais aux mondes de l'agriculture marchande, de l'école, de la ville et du salariat, pussent se sentir protégés contre les repréailles des ordres traditionnels, spécialement sous forme d'attaques sorcellaires. C'est pourquoi leurs fondateurs ont-ils été des prophètes de la modernité, se faisant les promoteurs, voire les zéloteurs de ces mondes sociaux qu'introduisait le colonisateur, mais tout aussi bien les partisans de l'émancipation politique puisque celle-ci signifiait l'avènement d'un État ivoirien formellement égal à tous ceux qui constituaient la communauté internationale des États souverains.

Ensuite, les prophétismes, du fait de leur appropriation du christianisme, ont durablement interrogé la puissance occidentale, établissant, comme s'ils portaient eux-mêmes un regard ethnologique sur elle, une étroite connexion entre ses démonstrations matérielles et technologiques (chemin de fer, voiture, téléphone, biomédecine, etc.) et ce Dieu du Livre qu'elle propageait simultanément, même si ce n'était qu'au travers de certains de ses représentants (les missionnaires). Autrement dit, par leur entremise, la modernité que la puissance occidentale a transportée avec elle fut bien peu désenchantée, contrairement au diagnostic que nombre d'analystes ne cessaient de porter sur son cours hégémonique mondial et qui estimaient que rationalisation et sécularisation en étaient les manifestations les plus saillantes.

Par sa présence constante tout au long d'une histoire ivoirienne qui a été synonyme de rapides et importants mouvements de modernisation, le phénomène prophétique révèle comme une sorte de complication ou de faille dans le processus. Plus précisément, il met au jour un besoin de donner du sens à des changements sociaux qui n'ont cessé, aussi bien par leur profusion que par leur art de générer des tensions, d'en exprimer le manque, compte tenu que la quasi-absence de libertés collectives n'a pas permis longtemps d'y répondre sur le plan politique. Sous ce rapport du reste, quand, dans les années 1980, le train des changements s'est infléchi en crise socio-économique, dissipant ce « miracle ivoirien » par quoi ont été désignés vingt ans de croissance exceptionnelle et de modernité en tout genre (urbanisation, développement de classes moyennes et de cadres, consumérisme, etc.), le phénomène s'est à nouveau placé en toute première ligne pour donner de cette dissipation sa propre interprétation.

Incarné surtout par le personnage de Gbahié Koudou, dont la geste rappelle celle de W.W. Harris au début du siècle, mais que j'ai eu l'avantage de pouvoir suivre d'assez près, il s'est constitué principalement en opposition aux prophétismes qui l'ont précédé. Différemment, en effet, de tous ceux qui sont apparus durant la période coloniale et juste après l'indépendance, ce nouveau prophétisme ne s'est pas fait le chantre de la puissance occidentale et du développement. Considérant que ceux-ci n'ont pas tenu leurs promesses et ont plutôt réalisé des contre-performances, il s'en est fait au contraire le critique pour prôner un retour à des valeurs ancestrales. En ces temps de dissipation, non seulement du « miracle ivoirien », mais aussi des modèles de développement qui ont durablement prédominé en Afrique, c'est là, au cœur d'un phénomène

VIII

religieux, une manière aiguë, que certains critiques occidentaux de ces modèles n'auraient pas dédaigné (ceux par exemple qui en appelaient à une « fin du développement »), de mettre en cause près d'un siècle d'histoire de modernité sur fond d'imperium occidental.

Mais cette mise en cause, qui a valu à son auteur d'être arrêté après avoir obtenu une grande audience populaire, est d'autant plus remarquable qu'elle a anticipé les crises politiques qui sont survenues par la suite en Côte d'Ivoire. D'abord, celle qui, au tournant des années 1990, a affecté le pouvoir autocratique de Félix Houphouët-Boigny, un Président de la République ivoirienne qui régna sans partage pendant trois décennies. Ensuite, et quelque dix ans plus tard, celle qui, dans un contexte de démocratisation et d'aggravation de la situation économique, a affecté l'exercice même du Pouvoir d'État par l'affirmation d'un ethno-nationalisme au travers duquel la référence à une ancestralité et à une autochtonie, déjà fortement mobilisée par Gbahié Koudou, a été finalement le tremplin d'un rejet d'une fraction importante de la population ivoirienne.

Remarquable analyseur donc des fortes tensions qui ont commencé à agiter la société ivoirienne dans les années 1980, ce prophétisme de type « traditionaliste » a contribué à éclairer la compréhension que j'avais acquise de cette société et de ses évolutions problématiques. En fait, depuis mon étude du monde bété et, parallèlement aux recherches que j'avais menées dans le domaine de la santé, je m'étais intéressé à l'histoire socio-économique et politique de la Côte d'Ivoire. Ce qui m'avait permis, en collaboration avec mon collègue de l'ORSTOM, Jean-Pierre Chauveau, d'en repérer les mouvements contradictoires. Spécialement ceux qui sont liés à la présence d'une importante population africaine d'origine immigrée et qui ont durablement contribué à la croissance économique, voire à l'attrait du pays (la Côte d'Ivoire revendiquant le titre avantageux de « pays de l'hospitalité »), mais qui, avec la survenue de la crise, ont été contrecarrés par des revendications identitaires faisant dépendre la citoyenneté d'une présence très ancienne sur le sol national.

En tout cas, cette mise en perspective m'a aidé à saisir les enjeux de la grave crise ivoirienne qui sévit depuis le tournant du millénaire et dont le pays n'est toujours pas véritablement sorti après avoir failli sombrer dans une véritable guerre civile.

Mais elle a également contribué à une entreprise qui, suivant cette inversion du regard que je m'étais habitué à pratiquer, me replaçait régulièrement dans mon propre univers. L'histoire de la Côte d'Ivoire n'est en effet pas séparable de l'imperium français, non seulement durant la période coloniale, mais également et peut-être surtout après, puisque le pays d'Houphouët-Boigny est devenu la pièce maîtresse des relations franco-africaines qui se sont intensifiées dès le début de la V^e République. De proche en proche, je me suis convaincu qu'on ne pouvait comprendre la France contemporaine, celle à laquelle le Général de Gaulle avait redonné le statut de grande puissance, sans les quinze États africains qui ont marché plus ou moins dans son sillage en 1960 et, au premier chef, l'État ivoirien.

Assuré de cela, il me semble indispensable de prendre une distance ironique par rapport à mon expatriation en Côte d'Ivoire au début des années 1970 en tant que jeune chercheur coopérant, allant travailler dans un village bété. Ce fut sans

doute la période la plus dense des relations franco-ivoiriennes, ou de ce que j'ai appelé « l'État franco-africain », et j'y ai donc été de quelque façon partie prenante. Trente ans plus tard, même si entre temps ces relations et cet État ont perdu de leur vigueur, il est donc pour moi assez remarquable que la crise ivoirienne, dans laquelle la France s'est impliquée utilement pour empêcher la guerre civile, ait débouché sur une singulière crise franco-ivoirienne en novembre 2004 (avec des morts de part et d'autre et l'exfiltration de quelques milliers de ressortissants français du sol ivoirien). Sans doute met-elle plus profondément au jour, dans un contexte de mondialisation et d'affirmation de nouvelles grandes puissances telles que la Chine, le rapide déclin de cet État franco-africain né en même temps que la V^e République.

Quatre grandes questions organisent donc le présent ouvrage qui, parallèlement, correspondent aux jalons d'un itinéraire de recherche empirique et d'un cheminement intellectuel. En les reformulant très schématiquement en question ethnique, question de développement, question sanitaire et question identitaire avec ses attendus politiques et religieux, on prend assurément la mesure d'un certain goût pour la diversité et le changement d'objet d'étude. Oserais-je dire en conclusion que ces questions résonnent plutôt assez bien les unes avec les autres, qu'elles sont plus que jamais d'une forte actualité et qu'elles participent d'une anthropologie du contemporain dans laquelle, l'Afrique, tout particulièrement la Côte d'Ivoire, occupe manifestement le devant de la scène, mais qui fait constamment signe vers notre propre monde : tant dans ses pratiques de domination du continent que dans ses manières savantes ou plus communes d'en discourir.

Mais l'ouvrage ne serait certainement pas ce qu'il est dans sa conception et sa présentation d'ensemble sans l'attention constante de Chantal Blanc-Pamard et sans l'ADEIAO, portée par sa Présidente Lucette Albaret, qui m'a permis de puiser dans sa collection de peinture contemporaine africaine, spécialement de Côte d'Ivoire, pour donner une dimension encore plus ivoirienne à ses différents chapitres.

Je leur adresse ici toute ma gratitude.

PREMIÈRE PARTIE
LE VILLAGE ET L'ETHNIE EN QUESTIONS



KOUDOUGNON, Théodore – *Sans titre*, peinture assemblage toile, bois sable, 1978
collection ADEIAO – Côte d'Ivoire

PRÉSENTATION

Ce premier choix de textes, dont on espère que certains recoupements ne seront pas trop pesants, ressortit à cette expérience inaugurale de terrain réalisée pour l'essentiel entre 1973 et 1978 dans le Centre-Ouest ivoirien et à ce qui était convenu d'appeler à l'époque une monographie villageoise et ethnique dont devait résulter en 1981 la soutenance d'une thèse de doctorat sous la direction de Georges Balandier¹. À les relire aujourd'hui et en oubliant leurs aspects maladroits ou datés, oserais-je dire qu'ils conservent quelque intérêt, spécialement pour ce que fut et pour ce qu'est devenue, depuis le tournant du millénaire, la Côte d'Ivoire.

On y découvre en effet une société rurale – la société bété – qui était déjà tout particulièrement pénétrée d'économie marchande (celle-là même qui, grâce à l'exploitation du café et du cacao, faisait la prospérité de la Côte d'Ivoire) et qui, quoique ne possédant pas traditionnellement de pouvoir politique séparé, était très orientée vers la ville, l'école et l'État. On y prend notamment la mesure des relations hommes/femmes, des rapports de genre comme on dit aujourd'hui, à la fois comme schème directeur des systèmes symboliques et comme indicateur pratique des changements sociaux. Et, à travers l'histoire particulière d'une ethnie ivoirienne, on y entrevoit, sur fond de compétitions foncières entre les gens du cru et des gens venus d'ailleurs, les débuts d'une « idéologie d'autochtonie » qui s'accentuera au fil du temps jusqu'à peser fortement dans la survenue de la crise politique de la fin des années 1990, comme d'autres textes proposés plus au long s'efforceront de le montrer.

Il s'agit là, parmi quelques autres laissés de côté, de premiers textes tous publiés à la première personne, mais qui résonnent de réflexions et de débats plus résolument collectifs où un certain marxisme et une posture critique étaient de rigueur pour mettre au jour les rapports de domination que généraient ou que subissaient les mondes africains, spécialement ruraux, que nous étudions. En la matière il s'agissait aussi bien des rapports entre les aînés et les cadets, de la domination masculine et de ses métamorphoses que de la façon souvent problématique dont la modernité coloniale et post-coloniale avait façonné ces

¹ Thèse dont le titre est *Ethnicité et histoire. Productions et métamorphoses sociales chez les Bété de Côte d'Ivoire* (632 p.) et qui fut éditée, sous une forme expurgée, sous l'intitulé plus simple *La société bété. Histoires d'une « ethnie » de Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala-ORSTOM 1985.

mondes. En ces années 1970, faites de critiques, mais aussi d'un certain plaisir à vivre un temps sous les Tropiques, comment ne pas évoquer, même si la chose peut prêter à sourire, le groupe de travail que nous avons créé à Abidjan et intitulé « Gramsci » (Groupe de recherche d'anthropologie marxiste en Côte d'Ivoire). Il comptait tout à la fois des collègues de l'ORSTOM (tels que Jean-Pierre Chauveau et Jacques Richard), des coopérants d'autres établissements (dont Bruno Latour) et quelques jeunes chercheurs ivoiriens. Comme il n'en reste rien, aucun compte rendu, mais seulement les souvenirs maintenant assez vagues d'exposés et de plaisants débats, c'est peut-être ici l'occasion d'en susciter la remémoration.

ÉCONOMIE MARCHANDE ET STRUCTURES SOCIALES : LE CAS DES BÉTÉ DE CÔTE D'IVOIRE

Ce travail est une réflexion provisoire qui ne saurait prétendre à fonder une analyse exhaustive des faits de parenté bété, encore moins à des conclusions définitives sur leur mode d'agencement traditionnel ou sur leurs transformations actuelles. Nous n'examinerons pas ici les théories de la parenté ; nous ne choisirons pas davantage entre les trois approches les plus fréquemment admises : la parenté est-elle un phénomène transparent qui détermine et dévoile les autres secteurs du système social ? Est-ce, au contraire, une simple donnée immédiate, exigeant d'être franchie, tel un obstacle, afin d'accéder aux véritables mécanismes des rapports sociaux ? Est-ce, enfin – pour concilier et dépasser les deux positions précédentes –, une sorte de langage ou de syntaxe que chaque niveau du « socius » devrait nécessairement parler ou utiliser ?

Nous nous efforcerons de ne jamais isoler les faits de parenté des autres faits sociaux. Ainsi, les lignages ou les réseaux familiaux repérés empiriquement sur le terrain ne seront pas (ou peu) appréhendés et interprétés dans la logique de leur propre système ; plus concrètement, la parenté chez les Bété convie sans cesse, pour la comprendre, à passer d'un registre social à un autre. En effet, le langage de la filiation et de l'alliance est immédiatement traduisible dans celui des pratiques cynégétiques et guerrières : être membre d'un lignage, c'est aussi (et, peut-être, surtout) être membre d'un groupe de chasse et de guerre.

De façon plus décisive encore, la parenté chez les Bété oblige à s'interroger sur un rapport fondamental, le rapport homme-femme. Celui-ci est le substrat de toute réflexion anthropologique : en effet, dire d'une société qu'elle est patrilinéaire ou matrilinéaire revient à assigner aux deux sexes un rôle plus ou moins marqué dans la constitution du système social. Il ne s'agit donc pas pour nous de conforter ce rapport dans sa réalité substantielle, c'est-à-dire la parenté ; à l'inverse, notre propos est de montrer qu'il déborde largement les phénomènes de filiation et d'alliance. Il « travaille » en quelque sorte toute la charpente sociale, depuis les bases matérielles au sens strict (division sexuelle du travail) jusqu'aux représentations (sorcellerie, récits mythiques, etc.). Autrement dit, il faut concevoir ce rapport en tant que schème directeur.

Les orientations que nous adoptons ici permettent non seulement l'analyse de la société précoloniale, mais également la compréhension des transformations que cette société a subies depuis la colonisation française. Par exemple, le remplacement des activités cynégétiques et guerrières par des pratiques agricoles

(économie de plantation) conduit à s'interroger sur la place du patrilignage (*grigbe*) aussi bien dans le contexte actuel que dans le contexte traditionnel.

Nous ne saurions donc faire de la parenté chez les Bété un objet d'étude en soi. Certains courants anthropologiques contemporains prétendent qu'elle n'a d'autre fonction que d'occulter (la parenté serait donc de part en part une idéologie) ; elle demande cependant sinon à être interprétée, du moins à être confrontée avec d'autres secteurs du système social. Une théorie de la parenté ne peut être élaborée que si elle prend en charge non seulement son propre discours (groupes de filiation, lois exogamiques, termes de parenté, etc.), mais également – et surtout – celui des pratiques sociales dont elle semble apparemment rendre compte (activités économiques, modes de constitution des groupes sociaux, etc.).

LES BÉTÉ DE GAGNOA

Peut-on parler d'ethnie Bété ?

Il peut paraître superflu d'aborder ici la question ethnique ; elle est cependant préjudicielle. Dans la tradition anthropologique, en effet, la parenté est souvent le critère de caractérisation d'une population : on dit d'une société « archaïque » qu'elle est patrilinéaire ou matrilinéaire, le prédicat fondant presque magiquement le sujet. Or l'ethnie, pas plus que la parenté, ne peut se réduire à de simples attributs : il ne s'agit pas d'étayer l'identité en multipliant l'énonciation de traits culturels, mais de l'expliquer. À cet égard, les pratiques sociales doivent être prises en compte, en particulier celles qui relèvent de l'histoire précoloniale, coloniale, ou post-coloniale.

Le groupe ethnique dit Bété occupe un territoire en forme de triangle, compris entre les villes de Daloa, Soubré et Gagnoa ; on admet généralement que ce groupe appartient au grand ensemble culturel kru, originaire de l'Ouest ivoirien et du Liberia. De sérieuses réserves doivent cependant être faites sur son homogénéité apparente. Notre enquête, qui s'est déroulée dans la région de Gagnoa, sur les marges orientales du pays Bété, a révélé :

- que certains sous-groupes ou tribus proviennent originellement de l'Est ivoirien ;

- que la langue est différente de celle qui est parlée à Daloa, par exemple (les Bété de Gagnoa et ceux de Daloa ne se comprennent pas) ;

- que certaines institutions ou éléments de la structure sociale, repérés chez les populations de Gagnoa, n'ont pas d'équivalent chez celles de Soubré ou de Daloa (ainsi l'existence de formes matrilinéaires).

D'une façon plus générale, seule l'unité tribale nous a paru posséder une homogénéité culturelle (historique, linguistique et sociale), bien qu'il faille là aussi établir des nuances : ainsi, les groupes Zabia, Zedi et Bath ont une origine orientale et possèdent des matriclans. Cette hypothèse nous a été confirmée par les archives concernant la période de la conquête militaire française (1912-13). Si, dès cette

époque, ils utilisent le générique « Bété » (et, plus curieusement, celui de « Tschien »¹) pour désigner les populations de Gagnoa, les coloniaux emploient de préférence les vocables spécifiques à chaque tribu. Leurs observations concernant les différences entre groupes ne peuvent tenir lieu de témoignages scientifiques (celles-ci étaient établies en fonction de leurs normes « conciliants », « réfractaires », etc.) ; elles indiquent simplement que le fait tribal fut, pour les premiers colons, la réalité humaine la plus immédiate et la plus accessible.

Sans préjuger de l'existence ou de l'inexistence d'une « bétéitude » précoloniale, il semble que la conscience ethnique qui se manifeste aujourd'hui est principalement le résultat des années de colonisation et de la période d'indépendance. Schématiquement, le pouvoir colonial, en rassemblant des groupes assez proches sous un même nom et en fixant définitivement ces populations sur un même territoire, a créé ou renforcé un véritable sujet collectif. À l'indépendance, la position du groupe Bété dans l'ensemble socio-économique ivoirien renforça incontestablement sa conscience ethnique, qui a surtout pris, aujourd'hui, la forme d'une conscience politique².

Les Bété de Gagnoa : données générales

Les analyses qui vont suivre ne valent que pour les populations occupant la région de Gagnoa. Nous ne présumons pas de différences radicales entre les Bété de Gagnoa et ceux de Daloa ou Soubré, mais nous ne pouvons extrapoler nos hypothèses, issues d'un terrain particulier, à l'ensemble de l'ethnie.

D. Paulme écrivait en 1962, à propos des Bété de Daloa : « Première constatation : les Bété sont patrilocaux et patrilinéaires, leur société est *harmonique*, au sens que M. Lévi-Strauss donne à ce terme »³. Les populations de Gagnoa ne contredisent pas cette proposition : elles ne sont en, effet, ni matrilineaires ni, même, bilinéaires ; néanmoins, certains éléments de la structure sociale (que l'on nommera pour le moment et faute de mieux « matrilineaires », repérés jusqu'ici uniquement dans cette région, obligent à reconsidérer le complexe « patriarcal »⁴ communément attribué aux Bété. On pourrait rétorquer que ce changement d'orientation n'est pas dû aux caractéristiques de notre terrain d'enquête, mais à notre volonté de transformer les voies traditionnelles d'approche des phénomènes

¹ Il nous est pour le moment difficile de déterminer si le terme « Tschien » est une émanation des populations de Gagnoa ou s'il est une pure création des coloniaux. Aujourd'hui, ce vocable n'a plus cours et toutes les populations de Gagnoa se reconnaissent comme bété.

² Cette proposition devrait être étayée. Comme il n'entre pas dans notre propos de décrire ici la situation des Bété dans l'ensemble socio-économique ivoirien, rappelons simplement qu'elle relève de l'économique et du politique : les riches terres bété ont, dès la fin de la conquête militaire française, attiré de nombreuses vagues migratoires – dyula et baule, notamment –, ce qui a posé de sérieux problèmes fonciers. Malgré une assez bonne insertion dans le développement du pays (planteurs, mais aussi intellectuels, citadins), les Bété ont été tenus à l'écart de la gestion de l'appareil d'État.

³ D. PAULME, *Une société de Côte d'Ivoire d'hier et d'aujourd'hui : les Bété*, Paris-La Haye, 1962 : 36.

⁴ On emploie ce terme pour désigner à la fois l'ensemble patrilinéaire-patrilocal et ce qu'on peut appeler le « pouvoir masculin ».

de parenté. Une telle attitude dirige sans conteste notre travail, mais l'existence de matriclans chez certains groupes de la région de Gagnoa est un fait auquel nous ne pouvons que nous soumettre.

Les groupes étudiés

Notre recherche porte sur trois groupes principaux : les Niabre, les Badi et les Zabia. Ils sont géographiquement fort proches les uns des autres, néanmoins plusieurs traits les différencient. Les Niabre semblent provenir de l'Ouest ivoirien, aux confins du pays Niaboua, alors que les deux autres groupes sont originaires de l'est (nord-est pour les Badi, sud-est pour les Zabia). Tout en se comprenant réciproquement, chacun de ces groupes se distingue des autres par des traits de langue spécifiques (le lignage, selon les cas, peut se dire *grigbe*, *grigbo* ou *grigba*). Par ailleurs, les Badi et les Zabia connaissent une structure matrilineaire (appelée *lele* ou *lole*) ; ce n'est pas le cas des Niabre⁵.

En dépit de ces différences, il est possible d'identifier une structure sociale et des activités socio-économiques communes à ces trois groupes. Ce sont ces éléments invariants que nous allons essayer brièvement d'analyser.

Les traits généraux de l'organisation sociale

Les populations bété de la région de Gagnoa sont des sociétés lignagères et segmentaires, acéphales, sans pouvoir centralisé (absence de chefferie tribale). Elles sont en outre patrilinéaires et patrilocales (harmoniques), principes qui confèrent au fait villageois sa dimension d'institution première ; le village est en effet une unité économique, politique et idéologique : c'est un groupe de chasse et de guerre enraciné dans son territoire par un univers magico-religieux⁶. C'est dans ce cadre que les patrilignages « déclinent » leurs segments et leurs familles restreintes. Pour reprendre un langage substantialiste, on peut distinguer trois groupes de filiation.

Le *grigbe*, ou lignage proprement dit (c'est l'individu collectif reconnu par tous), est, avec le village, l'institution fondamentale. Non seulement il fonctionne comme « groupe en corps » (groupe de chasse, groupe totémique, groupe économique et foncier, les terres de culture étant distribuées en son sein, sous la tutelle du chef de lignage, *grigbeñō ite*), mais il constitue en outre une unité échangiste : on ne peut se marier dans son propre patrilignage. Plus généralement, le principe exogamique et les interdictions de mariage sont toujours établis en fonction d'une configuration de *grigbe* : on ne peut prendre femme dans son propre patrilignage, mais pas non plus dans celui de sa mère, de la mère de son père, de la mère de sa mère, etc. Pour un individu, l'unité exogamique correspond à un ensemble fini, composé des *grigbe* alliés à son patrilignage par l'intermédiaire de ses ascendants⁷.

⁵ Ils en ont connaissance mais n'en tiennent pas compte.

⁶ Le *dudubeno*, ou chef de terre, est responsable du *guludgile*, le bois sacré. L'univers des morts, *kuduku*, s'oppose à celui des vivants, *kodre*.

⁷ Ce principe n'est valable que pour la deuxième ou la troisième génération. Au-delà, il est tout à fait possible de renouveler l'alliance.

Deux lignages mineurs, ou segments de lignage, obéissent au même schéma patrilinéaire : le *toyokosuyoko* et le *noyokosuyoko*⁸. La théorie « classique » du lignage⁹ s'applique assez mal dans leur cas. En effet, alors que le *grigbe* correspond à la définition du *corporate group*, ces deux sous-groupes n'y répondent que partiellement ; en leur sein, on décèle aisément des activités collectives, mais elles sont d'un tout autre ordre que celles qui ont cours dans le cadre du patrilignage. Tandis que le *grigbe* est une réalité collective manifeste, « officielle » et même spectaculaire par certains côtés, ces « lignages mineurs » sont plutôt voués à l'implicite et au secret ; ils régularisent notamment un certain nombre d'affaires courantes (adultères, dettes, dots, etc.) que le patrilignage dans sa totalité ne saurait contrôler.

De ces deux unités collectives, le *noyokosuyoko* est sans conteste le plus révélateur. D'abord, il se singularise formellement : il rassemble, en effet, les descendants d'une même ancêtre (femme d'un bisaïeul ou d'un trisaïeul). Sans contrevenir véritablement au principe patrilinéaire, ce segment de lignage le déforme cependant quelque peu puisque le point de repère unificateur est une femme et non un homme. Soulignons les difficultés que suscite ce type de structure, eu égard à la théorie classique du lignage¹⁰. Pour E. E. Evans-Pritchard

⁸ Litt. « enfants de père ensemble près du feu » et « enfants de mère ensemble près du feu ».

⁹ Cette formule désigne ici un tournant décisif de la théorie anthropologique consignée dans *Les Nuer* d'Evans-Pritchard. L'ethnologue britannique y a explicité la notion de structure sociale (valable, bien sûr, pour les sociétés traditionnelles dominées par la parenté) en élaborant le système des groupes d'unifiliation (*descent groups*).

¹⁰ Poursuivant l'œuvre d'Evans-Pritchard, Meyer FORTES a depuis longtemps affronté ces difficultés dans son article "The Structure of Unilineal Descent Groups", *American Anthropologist*, LV (I), 1953 : 17-41. Il a, en effet, observé au sein des systèmes d'unifiliation que tout un réseau de relations de parenté échappait au cloisonnement des groupes lignagers ; il remarquait, en outre, que ce réseau, en système patrilinéaire, participe à leur segmentation. Il en venait donc à distinguer l'unifiliation (*descent*), concept politico-juridique (les *corporate groups*, les lignages, sont des sujets collectifs dans lesquels se règlent les problèmes d'appropriation territoriale, de succession, de culte, etc.), et la filiation proprement dite (*filiation*) qui est « universellement bilatérale ». C'est à ce dernier niveau seulement qu'il est possible de parler de parenté, puisque la filiation prend en compte les relations de consanguinité effectives. La parenté complémentaire (notion également créée par M. Fortes) vient donc doubler le noyau dur des structures en lignages.

Notre enquête ne fait-elle que confirmer, au mieux, ce qui fut déjà observé et théorisé voilà une trentaine d'années ? Dans une certaine mesure seulement. Fortes, en cela fidèle à Evans-Pritchard et, plus loin encore, à Radcliffe-Brown, légitime en théorie le système apparemment inattaquable des « groupes en corps » (théorie substantialiste). Les coupures internes de la structure sociale effectuées par la parenté complémentaire ne sont finalement prises en compte que pour être mieux soumises à la logique des *descent groups* et, de fait, n'induisent, outre le phénomène de segmentation, des relations et des stratégies sociales qu'à l'échelle de l'individu.

Pour notre part, les tendances matricentriques d'une société dite patrilinéaire ne légitiment en rien son idéologie officielle à l'inverse, elles l'interrogent en lui posant des questions moins de fonction ou de subordination (la parenté est subordonnée à la « descendance », et l'individu au sujet collectif) que de sens au sein des ensembles patrilinéaires et matricentriques, on n'observe ni les mêmes pratiques, ni les mêmes représentations.

ou E. Terray¹¹, les groupes de filiation – du lignage maximal au lignage minimal, incluant lignages majeurs et lignages mineurs – sont toujours homogènes. Ils donnent ainsi naissance à un système d'emboîtement plus ou moins complexe, dans lequel le principe patrilineaire est souverain. La présence du sous-groupe *noyokosuyoko* au cœur du patrilignage bété ouvre une brèche dans la théorie unitaire du lignage.

Du point de vue formel, le *grigbe* et ses segments sont sans conteste homologues ; en revanche, les contenus effectifs de chacune de ces unités collectives c'est-à-dire leurs pratiques concrètes les constituent en objets distincts. L'un, le patrilignage, inclus ici dans une structure harmonique, s'actualise dans des activités collectives comme la chasse ; l'autre, le *noyokosuyoko*, voué à des tâches plus quotidiennes (ses membres ont de fréquents rapports journaliers, de commensalité par exemple), s'ouvre sur un autre versant de la parenté. En effet, ce qui fonde originellement son homogénéité, ce n'est pas le principe filiatif mais le principe d'alliance ; plus précisément, la solidité des liens entre membres d'un même *noyokosuyoko* est la conséquence directe du mariage contracté par l'un de leurs ancêtres. C'est parce qu'ils ont un même « pays maternel » (le patrilignage de l'ascendante et, par extension, le village de l'aïeule) que les individus qui composent ce groupe se reconnaissent comme frères de même mère (*amenuri* ; terme opposé à *ameturi* qui désigne simplement le frère de même père).

Les théories de la filiation et de l'alliance distinguent généralement au sein des sociétés lignagères les groupes unilinéaires et la parenté complémentaire. Cela revient à dire que tout individu ne peut appartenir à un seul côté parental (patrilignage ou matrilignage) ; il doit entretenir également des relations plus ou moins étroites avec les parents de l'autre bord.

Cette prise en compte de la parentèle d'Ego n'a cependant pas permis de décloisonner filiation et alliance ; ces deux instances de la parenté ont, du reste, abouti à des problématiques opposées l'une se fonde sur l'unifiliation comme principe constitutif des « groupes en corps » (l'école des *descent groups*, E. E. Evans-Pritchard et M. Fortes), la seconde s'appuie sur l'échange (C. Lévi-Strauss).

L'existence de ce sous-groupe, le *noyokosuyoko*, suggère que la parenté complémentaire (l'ensemble des parents alliés), loin d'être une donnée extérieure aux unités filiales, agit au contraire sur elles et les discrimine. Autrement dit, la parenté maternelle est virtuellement présente au sein des lignées patrilineaires.

Chez les Bété de Gagnoa, rien qui corresponde à un dedans et à un dehors, à une structure fondamentale (la patrilinearité) flanquée de son complément (la parenté maternelle), mais un ensemble intégré dont le mécanisme de reproduction induit à la fois des segmentations patrilineaires (*grigbe*, *toyokosuyoko*) ou filiales, et des segmentations d'ordre maternel ou avunculaire : il ne s'agit pas là de matrilinearité, mais de référence à un pays maternel (cf. *infra*).

Avant de situer la parenté dans le champ des activités socio-économiques, nous donnons brièvement trois éléments d'analyse complémentaires qui

¹¹ E. TERRAY, « L'organisation des Dida de Côte-d'Ivoire », *Annales de l'Université d'Abidjan*, série F (Ethnosociologie), I (2).

permettront d'élucider les effets de la colonisation et de l'économie marchande sur la structure sociale bété.

– Comme dans toute société de type « patriarcal », les femmes circulent et induisent des échanges symétriques de biens dotaux ; traditionnellement, la compensation matrimoniale était composée de bœufs, de fusils, de filets, etc., d'une part, de l'autre d'objets dénués de toute valeur d'usage, appelés communément « manilles »¹². Aujourd'hui, la dot est entièrement monétarisée ; on a pu l'évaluer à 50 000 F CFA, en moyenne.

– Dans le cadre des structures traditionnelles bété, la terre n'est l'objet d'aucune appropriation privée ; elle est un simple support dont la valeur est à la mesure de l'usage qu'en fait chaque chef de famille restreinte. L'important dans ce système n'est pas tant le sol (comme entité abstraite, il n'existe pas) que le produit. La terre n'ayant aucune autonomie, il nous semble inutile d'employer la notion de *régime foncier* ; c'est dans les mécanismes de répartition et, par conséquent, dans les structures de pouvoir qu'il faut rechercher des éléments heuristiques. Le rapport aîné-cadet nous paraît, à cet égard, déterminant.

Le contrôle du territoire de chasse et de culture est entre les mains du chef de lignage, qui possède un pouvoir non négligeable mais de caractère juridique (litiges fonciers) et « moral » (préservation du patrimoine lignager). Il ne vaut que comme devoir de distribution : distribution aux aînés des lignages mineurs, lesquels répartissent à leur tour tous leurs dépendants mariés. À aucun moment du processus l'on n'assiste à l'émergence d'une quelconque propriété ; s'il y a inégalité socio-économique, elle ne peut provenir de l'accumulation des terres mais d'un plus ou moins grand contrôle des dépendants par les aînés, qui utilisent la force de travail des cadets non mariés.

– On ne peut évoquer le rapport aîné-cadet à propos du régime foncier sans tenir compte de la circulation des femmes. En effet, les aînés distribuent non seulement les terres, mais également les femmes. C'est d'un même mouvement qu'ils attribuent une épouse à leurs dépendants (en payant la dot) et qu'ils leur affectent telle part de terre. Ce procès de distribution est l'un des éléments clefs de la reproduction du système social ; le rapport aîné-cadet s'y manifeste pleinement, mais il ne peut s'y déployer que comme moment d'une relation plus fondamentale, entre hommes et femmes. Si terre et femme vont de pair, c'est moins parce que les aînés les régissent et les distribuent toutes deux qu'à cause d'une tierce donnée qui les lie, le travail. Les tâches agricoles reviennent, en effet, systématiquement aux femmes. Le mariage n'est donc pas seulement la manifestation du pouvoir des aînés sur les cadets, il est surtout l'expression d'une division du travail dominée exclusivement par les hommes (aînés et cadets étant, de ce point de vue, dans une position identique).

Moment du rapport homme-femme, la relation aîné-cadet fait néanmoins problème : le travail fourni par les dépendants (essentiellement avant leur mariage) aux chefs de lignage et de segment de lignage est-il le fondement d'un rapport

¹² Les Bété de Gagnoa en distinguaient principalement trois sortes : le *dugrugikpe*, le *dagbe*, le *vate*.

d'exploitation ? Le contrôle de la reproduction sociale par les aînés les met-il en position d'exploiteurs ?

À ces questions, nous ne pouvons qu'apporter une réponse partielle et provisoire. Globalement, le rapport aîné-cadet n'apparaît ni comme un rapport fondamental ni comme un rapport d'exploitation. Même si l'on observe des inégalités économiques provoquées par des inégalités d'ordre statutaire (notamment en ce qui concerne l'appropriation du sol), elles n'en ont pas pour autant créé des clivages décisifs – encore moins des antagonismes de classes. L'économie de plantation, par le biais de l'accession à la propriété privée (le sol, grâce au café et au cacao, s'est métamorphosé en marchandise), a en quelque sorte nivelé par le bas les éventuelles catégories d'agents économiques.

Ces observations sur la situation actuelle laissent à penser que le rapport aîné-cadet n'est pas aussi déterminant qu'on l'affirme souvent. En revanche, le rapport homme-femme¹³ paraît plus décisif pour désigner le lieu des inégalités – ou plutôt des incompatibilités sociales – ; l'économie marchande eut ici une fonction révélatrice : accentuant les oppositions entre hommes et femmes, elle permet d'examiner leurs différences fondamentales dans le cadre précolonial.

LA PARENTÉ ET « LE RESTE » EN SYSTÈME TRADITIONNEL

Nous confrontons ici la parenté – et, d'une façon plus générale, les structures villageoises – avec les pratiques sociales, particulièrement les activités collectives. Cette démarche permet de repérer les coupures, les clivages fondamentaux du système traditionnel ; la parenté à elle seule, en effet, ne nous semble pas, du point de vue tant de la filiation que de l'alliance, capable de l'éclairer aussi nettement : la patrilinéarité, les règles de mariage, rendent compte, certes, des bases institutionnelles de la société bété, mais restent muettes en ce qui concerne leur propre fondement. Par ailleurs, les transformations subies par cette société depuis la conquête militaire française au niveau de la parenté, notamment – ne peuvent être analysées qu'en examinant les changements survenus dans les pratiques sociales et les activités économiques.

Division sexuelle du travail et pratiques sociales

Dans la société précoloniale bété, domine un partage très net entre activités masculines et féminines. Les hommes vont à la chasse et font la guerre, les femmes prennent en charge la production vivrière et les travaux domestiques.

La chasse est une activité collective pour laquelle tout le village est mis à contribution. On distingue plusieurs sortes de pratiques cynégétiques, de la plus prosaïque à la plus sacrée, mais toutes ont en commun d'exclure les femmes. Il existe même un type de chasse où l'ensemble du groupe féminin ne peut, sous peine de sanction grave, consommer le gibier abattu : il s'agit d'une chasse

¹³ Il reste à élucider la nature de ce rapport, tant sur le plan pratique que sur le plan symbolique.

ritualisée, durant laquelle les hommes rendent hommage au bois sacré (*guludgile*). Hommes et femmes sont ici en relation métaphorique : les hommes reproduisent, en un moment social privilégié, leur position d'éléments fixes au sein du dispositif institutionnel bété. Les femmes, en revanche, restent assujetties – sur le plan pratique comme sur le plan symbolique – à leur situation d'étrangères.

Congruence du système lignager-villageois et des pratiques cynégétiques et guerrières

Il existe un lien organique entre les principales institutions lignagères et les pratiques de chasse et de guerre. Prenons l'exemple de la chasse : s'y recoupent sans cesse langage filiatif et langage cynégétique ; le *grigbe*, unité lignagère fondamentale, est un groupe de chasse. Il se définit par son grand filet (*sokuli ite*), et toute scission interne se traduit immédiatement par le partage de ce moyen de travail.

Tout se passe comme si la pratique venait actualiser, entériner l'institution. En réalité, la chasse est pour les groupes beaucoup plus qu'une façon de réaffirmer leur cohésion. Dans son déroulement et son organisation, ce sont les principes fondamentaux de la structure sociale qui se révèlent : que les hommes partent à la chasse tous lignages confondus souligne la priorité du fait patrilocal ; le lieu où sont nés les hommes est marqué du sceau de leurs activités collectives. Ainsi ressort la différence entre hommes et femmes : celles-ci, éléments mobiles dans la structure (les épouses le sont, les filles et les sœurs le seront), ne peuvent prétendre aux activités qui fondent la permanence du fait villageois.

La filiation patrilinéaire, dans son élément substantiel, est mise à jour par les pratiques cynégétiques : tous les hommes appartenant à tel *grigbe* se retrouvent sous un même grand filet durant la partie de chasse, et leur solidarité se concrétise à nouveau lors du partage du butin.

Dans la vie quotidienne, à l'exception des funérailles, on observe rarement une telle homogénéité lignagère – d'autant qu'il n'y a pas de véritable culte des ancêtres¹⁴ chez les Bété. Rappelons que l'esprit de corps – autre que cynégétique – se repère essentiellement dans les limites des segments de lignage, et notamment dans le *noyokosuyobo*.

La chasse collective n'applique donc pas des principes qui existeraient par ailleurs : c'est, au contraire, au cœur de sa pratique que l'accentuation patrilinéaire de la structure sociale se manifeste réellement.

Les pratiques guerrières mettent en évidence non la filiation, mais son complément, l'alliance. Le village se constitue, comme pour la chasse, en groupe homogène ; cependant, son activité n'est plus tournée vers l'intérieur du système, mais vers l'extérieur – vers l'aire matrimoniale. En effet, les lieux où l'on se bat

¹⁴ Il existe, chez les Bété, un culte des ancêtres (dans l'acception courante de cette notion) mais il n'équivaut à aucune conscience collective hypostasiant le passé pour mieux fonder le présent : les ancêtres (*kwi*) constituent une véritable société en double, hiérarchisée, dont la plupart des membres connus (et notamment le chef) sont des ascendants proches (grand-père ou arrière-grand-père). Leur proximité dans la généalogie est le gage de leur participation à la vie du groupe.

délimitent l'espace où l'on peut prendre femme ; à cet égard, les guerres inter-villageoises ont la plupart du temps pour origine des infractions aux règles de l'échange des femmes (adultère, rapt). Les guerres précoloniales bété font, par conséquent, apparaître le contenu même du principe exogamique : les zones de paix correspondent, pour un individu ou un groupe, à des interdits de mariage ; les zones de guerre circonscrivent le champ des alliances possibles.

La chasse et la guerre composent, en définitive, tout le domaine de la praxis précoloniale bété. Il faut entendre le terme praxis dans son double sens à la fois comme pratique sociale courante et comme déploiement des principes et des mécanismes de l'organisation sociale. Chasse et guerre témoignent – à part la recherche du butin : gibier et, éventuellement, captifs – d'une tendance collective « irréflectie » à réassurer sans cesse les principes fondamentaux du dispositif institutionnel. Filiation et alliance sont entièrement définies et étayées par les pratiques cynégétiques et guerrières. De plus, cette praxis construit un univers masculin que l'on retrouve dans le discours sur la parenté (celui de la société étudiée, mais surtout celui des anthropologues), sous les notions de patrilinéarité et de patrilocalité qui expriment l'omnipotence de l'homme sur l'ensemble du tissu social. Le système est « harmonieux » non parce que la filiation et la résidence coïncident¹⁵, mais parce que les institutions et les pratiques se font respectivement l'écho d'un pouvoir essentiellement masculin.

Les impasses et contradictions d'une structure sociale patrilinéaire

Certains phénomènes compromettent l'apparente cohésion de la structure sociale. Au niveau des principes, tout concourt, en effet, à opposer simplement et idéalement les hommes et les femmes ; patrilinéarité et patrilocalité semblent donc fonder un système « harmonieux ». Celui-ci est, en réalité, miné par une série de contradictions.

La société des hommes n'est pas un groupe globalement solidaire, il s'en faut de beaucoup. Segmentations et scissions ne cessent de « travailler » la prétendue homogénéité du fait villageois et lignager. À cet égard, les activités cynégétiques sont révélatrices, car elles fournissent langage et prétexte¹⁶ aux antagonismes et aux ruptures latentes : à la suite d'une partie de chasse, lors du partage du butin notamment, tel segment de lignage (*noyokosuyoko*) décide de quitter son groupe d'origine pour créer son propre village.

D'un point de vue théorique, l'analyse de la société bété serait sans doute mieux conduite si elle s'appuyait davantage sur le modèle segmentaire et moins sur le modèle lignager. Segmentations et scissions relèvent bien entendu du fonctionnement du système de parenté, mais elles s'en détournent dans la mesure où elles dévoilent les processus concrets de la formation des groupes sociaux¹⁷.

¹⁵ D'ailleurs, pourquoi coïncident-elles ? La notion d'« harmonie », si belle et si éloquente soit-elle, n'ajoute rien à l'analyse et au fondement des institutions.

¹⁶ Les vraies causes résident sans doute ailleurs, en particulier dans les déséquilibres démographiques.

¹⁷ À cet égard, cf. J.-P. CHAUVÉAU, « Société baule précoloniale et modèle segmentaire. Le cas de la région de Kokumbo », Abidjan, ORSTOM, 1975

Le *grigbe* se présente comme un « groupe en corps » car ses membres ont des activités économiques, politiques, idéologiques communes – mais cette solidarité ne vaut que par opposition à celle des autres *grigbe*. Considéré de l'intérieur comme un groupe homogène de parenté, le patrilignage est sans cesse confronté à des querelles intestines. En bref, l'univers des hommes est un univers de violence réciproque¹⁸. La relation qui exprime le mieux cette situation et en manifeste toute l'« essence » patrilinéaire est la relation père-fils : celle-ci est toujours réglée par un comportement distant et méfiant. Par ailleurs, il est fréquent que père et fils s'attaquent et se tuent en « double ».

Tout se passe donc comme si cet univers était incapable de maintenir la cohésion permanente des groupes locaux. La référence à un ancêtre et à un « totem » communs¹⁹ est insuffisante pour assurer leur stabilité ; à l'inverse, les ruptures, les segmentations témoignent (mis à part l'aspect démographique) d'une « volonté inconsciente » de contester leur caractère uniforme et peu différencié. La violence séparatrice peut, par conséquent, s'interpréter comme une recherche de différences.

Une structure sociale rigoureusement patrilinéaire nous paraît donc impossible : il est nécessaire que des discriminants interviennent afin que des réseaux de solidarité et des zones de paix empêchent une trop large diffusion de la violence réciproque.

Les formes « matrilinéaires » du système social : la notion de matriversion et le rapport homme-femme comme schème directeur

Les femmes sont des éléments mobiles circulant entre des points fixes contrôlés par les hommes : les villages et les patrilignages. Leur situation et leur comportement sont toujours ambivalents ; en tant que sœurs, elles appartiennent à leur *grigbe* d'origine, en tant qu'épouses, à celui de leur mari. En apparence, elles sont donc cantonnées aux sphères de la production et de la reproduction, et n'ont aucune place dans le dispositif institutionnel où elles jouent pourtant un rôle fondamental.

La parenté complémentaire se définit comme la somme des liens bilatéraux unissant tel individu à un ensemble de villages d'où sont issus ses ascendants maternels. Ce réseau ne semble pas entrer en contradiction avec le schéma patrilinéaire, puisqu'il est un simple produit de l'alliance, donc du principe exogamique ; la contradiction existe cependant – du moins dans une certaine mesure – car ce réseau engendre des microgroupes de solidarité au sein des villages et des patrilignages d'origine. Si deux individus, appartenant à tel village, ont un même pays maternel (c'est-à-dire s'ils ont toute ou une partie de leur parenté complémentaire commune), ils entretiendront des relations privilégiées : c'est la

¹⁸ Notion empruntée à R. GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1973.

¹⁹ Chaque patrilignage est soumis à un interdit propre, le *dudugba* ou *grigbegba*. Cet interdit est d'ordre culinaire et indique, dans la plupart des cas, l'identification mythique d'un ancêtre avec tel animal ou avec telle plante ; la consommation de cet animal ou de cette plante reviendrait, pour un individu (en tant que membre du groupe), à se détruire soi-même et à compromettre l'intégrité du patrilignage.

relation de *sayeremo* qui leur interdit, en cas de conflit entre leur village paternel et leur village maternel, de participer à la bataille. Ils sont en position de neveux (*goleyu*) par rapport à leur pays maternel, et c'est à ce titre qu'ils ont des rapports de complicité. De tels liens constituent une sorte d'abri, de havre de paix face aux éventuelles attaques des gens du *grigbe*.

La parenté maternelle n'est donc pas extérieure ou complémentaire à la parenté paternelle, elle est présente dans le champ de la filiation en créant des groupes de solidarité détachés du cadre patrilinéaire.

La femme – en tant que principe structurel – intervient directement dans le système filiatif en fondant un segment de lignage, le *noyokosuyoko*. Sans revenir sur l'aspect formel de ce groupe, nous voudrions mettre en évidence, par un exemple, toute sa valeur problématique par rapport à la théorie classique du lignage. Lors du décès d'un individu, deux responsables des funérailles sont nommés : le *grigbe libu kaleñō* et le *noyoe libu kaleñō*. Ils sont chargés de recevoir les cadeaux offerts par l'ensemble des parents, et d'en redistribuer une partie après l'enterrement. À cette occasion se manifeste nettement la séparation entre le côté paternel et le côté maternel : le premier responsable des funérailles est, en effet, un membre du *grigbe*, mais dont les liens de parenté avec le défunt sont assez éloignés ; le second est choisi dans le *noyokosuyoko* du mort, et il aura pour tâche principale d'accueillir les neveux utérins. Les funérailles révèlent ainsi l'hétérogénéité du patrilineage et soulignent la solidité des liens établis par les femmes.

Un troisième élément fait ressortir le rôle éminemment producteur de la femme dans le dispositif institutionnel ; mais, à l'inverse des précédents, il n'a plus l'apparence d'un complément ou d'une déformation de la filiation patrilinéaire : il participe directement à un circuit autonome. Cet élément, le *lele* (ou *lole*), que faute de mieux nous avons appelé « matriclan », se définit comme un réseau composé d'hommes et de femmes dont le seul point commun est d'avoir une même ancêtre (probablement mythique). Il existe plusieurs *lele*, en nombre variable (à l'échelle villageoise) : on en compte souvent six, parfois sept ou huit. Chacun de ces matriclans est désigné par un nom spécifique : *litwo*, *tekepetwo*, *gutwo*, *medweto*, *datwo*, *gatwo*.

Nous n'analyserons pas ces matriclans en tant que structure de parenté, mais nous examinerons les effets de leur présence dans le champ du système patrilinéaire et patrilocal. Ils s'opposent formellement au *grigbe* car ils ne s'appuient sur aucune mémoire généalogique ; la seule amorce filiative consiste à affirmer que l'on est du même *lele* que sa mère, mais personne ne peut fournir les noms des femmes entre la mère et l'ancêtre mythique²⁰. L'appartenance à un quelconque matriclan est ainsi une appartenance de fait, ou plus exactement une affiliation. Le *lele* diffère donc du *grigbe* dans la mesure où il constitue une structure horizontale.

En second lieu, ces réseaux « travaillent » de l'intérieur les structures de parenté fondées sur la patrilinéarité ; d'une part, en rapprochant des individus qui n'ont aucun lien filiatif (ou qui n'en ont que de très lointains), de l'autre, en renforçant des liens déjà existants et, en particulier, ceux qui tissent tout le domaine de la parenté complémentaire. C'est ainsi que les individus originaires de tel village et

²⁰ À l'exception possible de l'aïeule ou de la bisaïeule.

d'un même *lele* s'entraideront pour défricher des champs ou pour organiser une caisse de solidarité à l'occasion de funérailles. Autre fait significatif : les hommes de même matriclan ne pouvant s'affronter lors de guerres entre leurs villages respectifs, ils devront procéder à un sacrifice afin de dédommager symboliquement leur patrilignage de leur trahison. Par ailleurs, les *lele* peuvent confirmer ou renforcer des liens déjà étroits issus de la parenté utérine les enfants de la sœur germaine de la mère d'Ego appartiennent à sa parentèle proche (cousins parallèles), mais ils sont également ses frères de même *lele* ; Ego entretient avec eux des relations privilégiées (visites réciproques, entraide, etc.).

Il apparaît donc que les matriclans ne forment pas une structure parallèle au village et au patrilignage. N'ayant aucune des caractéristiques d'un *corporate group* (et notamment la permanence), ils ont pour fonction de pénétrer le système patrilinéaire et de faire dévier certains de ses rouages. Des réseaux de solidarité vont se tisser dans un espace qui n'est plus patrilinéaire ni patrilocal. Cet espace ne peut être institué, encore moins formalisé : il n'est que la somme des relations stables, souvent inter-individuelles, qui se nouent dans toute l'aire matrimoniale des villages patrilocaux.

La structure sociale semble donc reposer sur un clivage fort simple, où les femmes, éléments mobiles, président aux alliances tandis que les hommes représentent les points fixes sur lesquels s'agglutinent les filiations. À la lumière des phénomènes que nous venons d'exposer, il est désormais difficile de s'en tenir à cette opposition, puisque la femme ne cesse d'intervenir dans le fonctionnement concret de l'organisation sociale, de façon sélective et discriminatoire : des individus se sentent solidaires grâce à un point de repère féminin et ce, aux dépens ou à l'encontre du système filiatif patrilinéaire.

Il se produit donc une véritable « matriversion » du système. Ce néologisme ne doit pas être compris comme une nouvelle manière d'analyser les structures de parenté bété la « matriversion » n'est pas synonyme de bilinéarité ; elle se place d'emblée à un niveau pratique, puisqu'elle a pour fonction d'instaurer des relations privilégiées qui sont autant de solutions aux contradictions du système patrilinéaire. En suscitant des différences dans ce champ homogène (l'harmonie « patriarcale »), elle fait obstacle à ses tendances autodestructrices. Une telle opposition de pratiques et de sens entre le système lignager-villageois et l'action insidieuse des formes « matriliéaires » n'est pas sans rappeler celle qui préside aux rapports sociaux de production : les hommes chassent et les femmes vont aux champs ; cette division sexuelle du travail et des pratiques sociales se traduit, dans le langage de la parenté et de la résidence, par la patrilinéarité, le principe exogamique et la patrilocalité. Par conséquent, le fait que les femmes ne participent pas aux activités cynégétiques et guerrières et le fait qu'elles circulent entre patrilignages sont deux phénomènes parfaitement parallèles. C'est précisément parce qu'elles se situent à la périphérie des pratiques et des institutions masculines qu'elles sont réutilisées par le système au titre de discriminant ou de principe structural. Encore cet usage fonctionnel de la femme est-il essentiellement destiné aux hommes.

La « matriversion » participe pleinement à la reproduction du système patrilinéaire ; elle empêche une trop large diffusion de la violence réciproque en créant de véritables zones et réseaux de pacification.

LES EFFETS DE LA COLONISATION ET DE L'ÉCONOMIE MARCHANDE SUR LES STRUCTURES DE PARENTÉ

Les effets immédiats

La conquête militaire s'est soldée par un bilan très lourd : 2 000 morts, près de 1 500 prisonniers, tout le cheptel bovin et ovin consommé (stratégie de la « terre brûlée »), un habitat déstructuré (destruction des villages et fuite des autochtones dans la forêt).

La reproduction des structures sociales exigeait des segmentations et des scissions : un surcroît démographique, une mésentente durable obligeaient des groupes entiers à fonder un nouvel habitat loin de leur village d'origine. Par ailleurs, l'insécurité provoquée par des guerres incessantes contraignait certains villages à s'installer dans des zones plus paisibles. Le pouvoir colonial, pour des objectifs évidents de contrôle politique et économique, va totalement brouiller les cartes du jeu spatial traditionnel : il aménage de nouveaux emplacements, créant ainsi un habitat quasi définitif.

Le pouvoir colonial mit également fin aux guerres inter-villageoises (c'est ce qu'il est convenu d'appeler, paradoxalement, la « pacification ») en interdisant toute manifestation conflictuelle et, surtout, en désarmant les guerriers bété. Les pratiques cynégétiques disparurent elles aussi, mais plus progressivement ; elles n'ont vraiment cessé qu'avec le développement de l'économie de plantation.

Avec la disparition des mobilités et des pratiques collectives traditionnelles, c'est tout un pan de l'univers précolonial bété qui s'effondre. Les bases du pouvoir masculin, mises à part les institutions lignagères, deviennent caduques, ne laissant aux hommes que le souvenir de leur prouesses passées.

L'émergence de l'économie de plantation et ses conséquences

L'économie de plantation se répand autour des années 1925-30 ; elle doit son démarrage à une très forte immigration, dyula d'abord, baule ensuite²¹. Il n'y a donc pas, à proprement parler, d'arboriculture autochtone mais un système économique fondé sur une multiplicité de relations entre populations bété et populations allochtones (notamment au niveau des faire-valoir).

Élément clef de ce système : alors même que les autochtones acceptent la mise en valeur du café et du cacao, ils cèdent massivement leurs terres aux étrangers. Au début, il ne s'agit que de cessions usufruitières, puis la vente pure et simple devient le mode de tractation dominant. Nous retiendrons de ce développement arboricole deux points principaux :

²¹ Le terme Dyula désigne ici les populations du Nord (Côte d'Ivoire, Mali, Guinée, etc.), musulmanes et souvent commerçantes. Les Baule forment l'ethnie la plus importante de Côte d'Ivoire et occupent l'est du pays.

– *Les transformations du régime foncier.* Avec l'apparition des plantations, la terre cesse d'être ce support parfaitement disjoint du produit qu'il est censé procurer. Elle est au contraire investie de toute la richesse des cultures pérennes, et se convertit en marchandise : il n'y a donc plus de valeur d'usage, comme en système traditionnel, mais uniquement valeur d'échange (café et cacao ne sont pas consommés par les producteurs).

Au cours de ce processus, elle devient également propriété privée. Dans ce contexte nouveau, on serait en droit de penser que le pouvoir traditionnel des aînés engendre de profondes inégalités économiques : en effet, l'accès à la terre, donc à la propriété, aurait pu être réservé à ces seuls détenteurs du contrôle social, les cadets étant relégués au simple rôle de travailleurs. Il n'en est rien : le développement d'ensemble de l'économie de plantation tend à métamorphoser tout autochtone en planteur²². Quelques réserves cependant : les aînés s'approprient parfois des parcelles plus grandes²³ et, surtout, transforment leur pouvoir foncier en capacité de vente (il est apparu en effet, au cours de notre enquête, que les terres ont très souvent été aliénées par les aînés des segments de lignage).

Ce qui paraît, en définitive, le plus significatif, c'est l'éclatement du patrilignage. Par le biais des plantations et de l'accession à la propriété privée, les autorités précoloniales (en particulier le *grigbeñō ite*) perdent tout contrôle du patrimoine foncier villageois : lorsqu'elles utilisent leur pouvoir, c'est à des fins purement individuelles (ventes). L'essor de l'arboriculture suscite donc un procès d'individualisation : en témoignent les modifications des règles d'héritage, le père tendant de plus en plus à laisser sa plantation à son fils²⁴.

– *Un nouveau rapport entre les hommes et les femmes.* En devenant planteurs, les hommes sont désormais partie prenante de la production agricole ; du même coup, à la division sexuelle des pratiques sociales se substitue un nouveau partage, moins net et plus technique : dans l'ensemble, les femmes continuent à produire des cultures vivrières tout en participant à l'exploitation des cultures pérennes ; elles ont notamment pour tâche de récolter et transporter les grains de café et les cabosses de cacao. Fait décisif dans cette nouvelle division du travail, ce sont les hommes qui commercialisent les produits ; si hommes et femmes se trouvent donc rapprochés au sein des procès de production, ce rapprochement n'abolit pas le pouvoir masculin : celui-ci résultait autrefois de pratiques sociales collectives ; il s'est changé, avec l'économie de plantation, en pouvoir de commercialisation.

Par ailleurs, les cultures pérennes, loin de redistribuer les tâches agricoles, ont accru la journée de travail des femmes²⁵. La relation conjugale tend à s'identifier de plus en plus à un rapport d'employeur à employée, en dépit de l'apparence neutralisante de la famille : l'homme, propriétaire de la terre, utilise son épouse comme main-d'œuvre ; à ce titre, il est contraint de lui verser une contrepartie en

²² Et en citadin (exode rural) – mais ceci est un autre problème.

²³ « Plus grande » doit être pris dans une acception relative : les aînés restent, dans la plupart des cas, de petits planteurs.

²⁴ Dans le contexte traditionnel, la règle exige que les collatéraux (frères puînés) héritent avant les descendants directs.

²⁵ Sur un petit échantillon, on a pu estimer cette journée de travail à environ 10 heures.

numéraire, établie au prorata de la récolte de café et de cacao. Une telle situation est génératrice de conflits : qu'un mari ne paie pas ou rémunère mal sa femme, elle est en droit de remettre radicalement en cause le contrat de mariage. On a pu constater, à cet égard, que l'instabilité matrimoniale a de nos jours singulièrement augmenté (le nombre des divorces est relativement plus élevé chez les jeunes épouses que chez les femmes âgées). Le lien conjugal est d'autant plus fragile que la pression des groupes lignagers est moins forte : la dot, par exemple, n'incarne plus cette volonté d'alliance entre patrilignages, elle est simplement le versement ponctuel d'un homme (éventuellement son père) à sa belle-famille.

Le pouvoir masculin, autrefois naturellement masqué, est aujourd'hui directement perceptible comme capacité de commercialisation et possibilité d'économiser la force de travail – manifestations du contrôle social qui ne peuvent s'exprimer qu'aux dépens des femmes.

Les déplacements internes de la structure sociale : l'unité du patrilignage en question et le poids nouveau des « formes matrilineaires »

Avant la période coloniale, activités guerrières et cynégétiques fonctionnaient comme révélateurs du principe patrilinéaire. Apparemment, les choses n'ont pas changé : l'appartenance au village paternel, et surtout au *grigbe*, reste pour tout individu une référence première et immédiate. Néanmoins, on peut constater que les fondements lignagers n'ont plus la cohérence d'autrefois.

Nous venons de voir que l'activité économique qui se substitue à la chasse, l'arboriculture, entraîne l'éclatement des anciens territoires collectifs. Mais l'indice le plus révélateur de l'éclatement du patrilignage est la disparition du *grigbeñō ite* comme autorité distributrice des terres : cette figure centrale du système précolonial conserve un certain pouvoir, notamment comme juge coutumier, mais n'intervient quasiment plus dans le déroulement de la vie économique villageoise.

Le *grigbe*, en tant que « groupe en corps », n'est pas parvenu à s'insérer dans le cadre nouveau de l'économie de plantation. En revanche, des entités plus restreintes, qui se distinguent du *grigbe* par un ascendant maternel, semblent avoir été – dans la mesure où elles correspondent à des réseaux de solidarité parallèles au patrilignage – plus adaptées à la croissance agricole. Nos recherches, conduites en liaison avec une opération de développement visant à introduire la riziculture irriguée sur bas-fond dans la région de Gagnoa, nous ont permis de faire les constatations suivantes :

- Dans un premier village, le groupement de riziculture s'est structuré sur la base de deux *noyokosuyoko*²⁶.

- Dans plusieurs autres villages, les défrichements du bas-fond ont suscité des formes d'entraide organisées en fonction de l'appartenance à tel *lele* (matriclan). Ceci n'est pas spécifique à la riziculture irriguée, puisque le défrichement des plantations a parfois entraîné le même mode de structuration.

On observe des phénomènes similaires avec la relation de *siyeremo*. Tout se passe donc comme si les solidarités vécues quotidiennement (voisinage, liens de

²⁶ Dans ce village, la structure *lele* est inconnue.

commensalité, complicité, etc.) avaient donné naissance à des activités collectives nouvelles se substituant aux anciennes pratiques lignagères et villageoises.

Mais revenons au problème du patrilignage. On aurait pu légitimement penser qu'en mettant fin aux pratiques cynégétiques et guerrières, le pouvoir colonial supprimerait par là même les manifestations de la violence réciproque et séparatrice. En fait, la pacification française et l'introduction de l'économie de plantation ont au contraire multiplié les causes de discorde : l'effondrement de l'autorité du *grigbeñ ò ite* et l'émergence de la propriété privée du sol ont contribué à accroître les rivalités internes ; les tentatives d'enrichissement de certains, par le biais des ventes de terres, se sont toujours heurtées aux ressentiments des parents du patrilignage. Un climat de tensions s'est donc instauré qui, au lieu de s'exprimer par des scissions, s'est traduit soit par l'exode rural soit par la sorcellerie. Il est difficile de savoir si celle-ci est plus importante aujourd'hui qu'autrefois ; une seule certitude : la sorcellerie, mettant toujours en œuvre des rapports de forces, s'est trouvée particulièrement adaptée comme réponse aux rivalités et aux mésententes nées de la situation coloniale.

Le fait que le *grigbe* soit devenu, plus que jamais, un milieu peu « sûr » explique probablement certaines fuites vers la ville, mais rend surtout compte de l'importance actuelle des liens « matrilinéaires ». Ceux-ci ne sont certes pas nouveaux, ils étaient même partie prenante de l'ensemble du système et de la reproduction sociale. Mais avec l'essor des activités agricoles et, corrélativement, la disparition progressive des pratiques collectives, les éléments de la « matriversion » reçoivent des déterminations nouvelles. Ils sont les points forts de la vie quotidienne et, éventuellement, de la vie économique. Les rencontres autour du « raphia » (arbre dont on extrait le vin de palme) rassemblent surtout des individus appartenant au même *noyokosuyoko*, ou bien ayant entre eux une relation de *sayeremo* ; les membres d'un même *lele* se rendent souvent des services réciproques : en bref, les formes matrilinéaires perpétuent des solidarités que le *grigbe* est désormais incapable de susciter.

Ces formes ont été reproduites sélectivement, moins parce qu'elles sont les vestiges durables d'une structure ancienne que parce qu'elles sont adéquates à la situation actuelle. Il serait cependant faux de présenter le patrilignage comme une structure désormais inexistante. Il demeure une unité politique et idéologique : on ne peut toujours pas se marier dans son propre *grigbe*, ni dans celui de sa mère ou de la mère de son père. Le patrilignage reproduit donc les normes et les prescriptions du système patrilinéaire. Les funérailles restent le moment privilégié où se redéploient tous les principes de la société précoloniale : tout le champ de la filiation et de l'alliance s'y réactualise par des dépenses somptuaires et des échanges, dons et contre-dons. Les funérailles sont en quelque sorte, aujourd'hui, le substitut ou le résidu des pratiques collectives d'autrefois (les villageois y dépensent d'ailleurs une fraction assez importante de leurs revenus). À travers elles, le système lignager et villageois se donne une ultime représentation de ses principes fondamentaux.

Comme nous l'indiquions en préambule, le projet de cet article était d'élucider le rapport homme-femme. Bien que nous n'en maîtrisions pas encore toutes les implications, ce rapport a l'avantage de jouer sur deux registres à la fois.

D'une part, il œuvre dans le champ des activités socio-économiques : les fondements matériels de la société bété précoloniale opposaient radicalement activités masculines et féminines. D'autre part, il tente de réinterpréter l'organisation de la parenté et, plus généralement, la logique sociale ; dès lors, les notions d'homme et de femme s'écartent (sans l'abandonner) du seul domaine où elles semblaient opératoires, le domaine socio-économique, pour accéder au rang de principes structurels. Quels sont les effets d'un tel déplacement ?

S'il paraît évident que la différence des sexes constitue le clivage naturel et originel de toute société, ses implications dans une telle forme sociale effective ne peuvent être appréhendées sous un angle aussi immédiat. La diversité des situations (c'est-à-dire du traitement de cette différence) oblige apparemment à la réserve, voire à l'oubli de cette « vérité » première. Pourtant, en dépit des médiations nécessaires, il nous semble intéressant de maintenir toute la force de cette « ouverture conceptuelle » — non point pour redécouvrir le rapport homme-femme sous les traits exclusifs de la patrilinéarité et de la matrilinéarité, de la filiation, de la parenté complémentaire ou de l'alliance, mais pour lui conférer toute l'extension d'un schème directeur. Ce schème permet de relier le donné biologique (différence des sexes) et les structures sociales. C'est dire qu'il est déjà représenté, déjà pris en charge par les configurations instituées. Mais ses applications ne se bornent pas là : s'il se cristallise sur les pratiques et les structures sociales, ce n'est pas pour s'y perdre, mais pour en dévoiler les significations et les éventuelles contradictions. La représentation inaugurale n'en finit donc jamais de traverser le dispositif institutionnel ; elle en montre les limites et toute la part d'arbitraire.

À cet égard, nous avons essayé de comprendre comment, dans ce système à forte accentuation patrilinéaire, uniforme et apparemment peu différencié (ce qui caractérise les « groupes en corps » locaux), s'effectuent les discriminations. Ce travail interne de la structure est accompli par les femmes²⁷. Les ruptures du système de parenté qui en découlent ne sont pas formelles : elles infléchissent un véritable mouvement d'opposition. Alors que les éléments strictement patrilinéaires (groupes de filiation, de résidence, pratiques masculines collectives telles que la chasse et la guerre) véhiculent les notions de rivalité, de scission, de violence, les éléments matrilinéaires ou matricentriques (parenté d'alliance ou complémentaire, matriclans, matri-segments) signifient rapprochement, entraide, solidarité²⁸. Dans cette perspective, où le contenu l'emporte sur la forme, la notion de « matriversión » tente d'inclure à la fois les données des activités sociales (notamment la division sexuelle du travail), leurs représentations (opposition masculin-féminin) et celles des structures de parenté. Par conséquent, nous ne

²⁷ « Femme » est une notion générique et structurelle désignant tantôt la mère, tantôt la grand-mère, etc.

²⁸ Ces réflexions peuvent être rapprochées de la notion de *communitas* développée par V. TURNER, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Chicago, 1969.

prétendons pas que la société bété est bilinéaire, mais que les points de repère féminins y contribuent à l'inversion de la pratique et du sens courants de l'organisation sociale (idéologie patrilineaire)²⁹.

Alors que la femme est exclue des activités non agricoles – activités dont les institutions attestent la domination –, on la retrouve comme principe régulateur (pacification). Cette correspondance entre l'exclusion des femmes des activités les plus « nobles » et leur réutilisation dans le dispositif institutionnel fait problème. Bien que nous soyons loin de l'avoir résolu, l'évolution et les transformations récentes de la société bété permettent d'éclaircir certains points. En perdant leurs soubassements matériels, les institutions masculines ont subi deux assauts simultanés et complémentaires : les hommes et les femmes se retrouvent sur un même terrain productif et, de ce fait, le pouvoir masculin, tout en se perpétuant, devient manifeste et plus fragile.

En définitive, on assiste contradictoirement à la perpétuation du pouvoir masculin et à la mise en question de ce pouvoir : cette contestation s'exprime par l'éclatement de l'unité lignagère et par la précarité du lien conjugal.

²⁹ J'ai abordé ce point en détail dans J.-P. DOZON, *Les leçons de l'histoire ou L'ethnologie dans tous ses états*, Abidjan, ORSTOM, 1977, 90 p. multigr.

LES MÉTAMORPHOSES URBAINES D'UN « DOUBLE » VILLAGEOIS

Les villes africaines, en dépit des brassages de populations, des redistributions socio-professionnelles ou des processus de différenciation sociale, véhiculent des références émanant du milieu rural ; et ceci à des échelles variables, allant des singularités parentales ou villageoises aux adhésions plus globales à l'ethnie ou à la région. Généralement, ces références ne se transposent pas telles quelles en milieu urbain (engendrant, par exemple, des quartiers ethniques ou un habitat conforme au modèle villageois) ; elles se reformulent d'une manière spécifique, ou plutôt font l'objet d'un traitement original en fournissant le cadre de réseaux de relations, d'associations et de groupements divers (Gibbal 1974), en conférant aux milieux d'origine la tâche de baliser, voire d'interpréter les cheminements individuels ou les devenirs citadins.

À cet égard, il faut se démarquer d'une analyse qui prétend interpréter ces phénomènes de « ruralité urbaine » en termes de survivances ou, plus subtilement, en termes de retard, de décalage des représentations socio-culturelles sur des bases dites objectives (en l'occurrence sur des nouveaux rapports, dessinant les contours de classes sociales modernes). Il nous semble que ces références ne sont pas simplement les signes d'une tradition qui se perpétue malgré les transformations urbaines, mais plutôt l'indice de créations spécifiquement citadines, où les regroupements d'originaires se manifestent comme faits sociaux autonomes et non réductibles à ce qui, pourtant, paraît être au fondement de leur émergence et de leur institutionnalisation. Une association villageoise n'est pas véritablement comparable ou n'équivaut pas au village dont elle est cependant (au moins formellement) la réplique citadine ; un bal régulier d'originaires d'une même ethnie est peut-être le lieu où l'ethnicité, sous des formes précisément non traditionnelles, est à l'œuvre, où se développe une conscience collective qui n'a pas de réel correspondant en milieu rural.

Les rapports entre pôles ruraux et pôles urbains ne sont ni simples ni unilatéraux : un jeu complexe d'interactions s'établit entre ces deux univers. La ville (avec ce qu'elle implique précisément comme nouvelle stratification sociale) est productive de relations spécifiques entre les citadins et leurs milieux d'origine ; ces citadins participent peu ou prou à la vie ou à la reproduction de leur village natal, mais ce qui paraît administrer la preuve d'une subordination à l'égard d'un monde dont ils n'ont pas réussi à se défaire désigne aussi des attitudes beaucoup moins passives ou contraintes ; ainsi telle association, sous la férule de quelques personnages importants, tente de contrôler les destinées du village natal pour se

donner une base économique (appropriation foncière, utilisation de main-d'œuvre), et parfois se heurte aux intérêts immédiats des villageois. Ceci peut bien évidemment s'organiser à l'échelle d'associations tribales ou régionales.

Dans cette perspective, où les références rurales ne renvoient pas simplement à un schème de reproduction mais à des pratiques plus actives de manipulation et à une stratégie, nous nous proposons de montrer par un exemple monographique, et surtout par l'interprétation d'un récit, que le milieu rural, à son tour, véhicule des références citadines, qu'il n'est pas nécessairement le dépositaire de valeurs et de normes « traditionnelles », mais porteur d'attitudes et de représentations liées à l'univers urbain.

L'exemple en question paraîtra sans doute trop bien choisi. En effet, le village dont nous évoquerons discrètement le nom constitue l'une des quelque huit cents localités du pays Bété, située dans le Centre-Ouest de la Côte d'Ivoire ; or, ce pays, ou cette ethnie, durant toute la période coloniale, a été le théâtre de profondes transformations ; tandis que les anciennes activités guerrières et cynégétiques disparaissaient ou déclinaient rapidement, s'est progressivement mise en place une économie marchande fondée sur deux cultures arbustives, le café et le cacao (économie de plantation). Point essentiel : le développement de cette économie s'est accompagné à la fois d'un fort courant d'immigration composé de populations d'origines dyula¹, voltaïque, baule (courant qui n'a cessé de s'intensifier depuis les années 1925-1930 jusqu'à nos jours), et d'un mouvement inverse d'émigration autochtone vers la Basse-Côte (principalement vers Abidjan). En sorte qu'il faut nettement distinguer le pays Bété, constitué actuellement de populations autochtones et de populations qu'on nomme d'une manière générique allochtones (et dont l'importance démographique semble être à peu près équivalente, de l'ordre de 200 000 pour chacun de ces deux groupes de populations), de l'ethnie qui est formée de ruraux (environ 60 %) et de citadins (40 %). Nous avons montré ailleurs (Dozon 1981) que le fait ethnique Bété doit s'analyser moins à la lumière d'un référent précolonial qu'à celle de déterminations socio-économiques et politiques qui ont émergé depuis l'aube de la colonisation, notamment cette double opposition, autochtones/allochtones, pôles ruraux/pôles urbains.

Ces quelques indications jettent un premier éclairage sur le récit qu'un informateur d'un village de la région de Gagnoa (fraction orientale du pays Bété située à 300 km au nord-ouest d'Abidjan), Dobé, nous a confidentiellement narré. En voici les termes :

« En double, ou si tu préfères la nuit, mon village n'est plus un village, c'est une ville, c'est la capitale d'un pays formé par les quatre villages Dobé (autrefois leurs habitants, nos ancêtres, occupaient ce lieu nommé Dobé). On n'y marche pas à pied, comme en « vis-à-vis », on y roule en voiture, en Mercedes, la rue centrale n'a pas cette forme bizarre et abîmée, elle est large et droite ; le bois sacré, le *guludjile* où séjournent nos ancêtres, est une belle cathédrale.

En double nous avons notre propre gouvernement, car ce pays est une république ; à sa tête, un Président avec ses ministres et ses nombreux agents. Qui sont-ils ? Eh bien, tu

¹ Dyula est un terme générique qui désigne des populations du Nord, ou d'origine soudanienne, généralement musulmanes, tels les Senufo, les Malinke, les Bambara.

les connais! Ce sont messieurs A., B., C. ... ; tu sais que monsieur A. est le grand *guño* du village, c'est le chef de tous ceux qui, la nuit, se nourrissent des *djudju* [« doubles »] de leurs victimes ; et les autres, moins forts que lui, ce sont en quelque sorte ses acolytes. Chacun occupe un rang ou une place en fonction de sa force et aussi de sa spécialité en « vis-à-vis ». Par exemple, monsieur B. est ministre de l'Agriculture parce qu'au village il est reconnu comme le meilleur planteur ; monsieur C. est ministre de la Production animale, parce qu'il possède un important cheptel de cabris et de volailles. Monsieur D., lui, est chauffeur du Président, parce qu'il a son permis. Quant à monsieur E., il n'a pas son brevet de pilote, mais il est malgré tout capitaine d'aviation, car il a donné son pied à l'association des *guñoa* [l'homme en question est effectivement infirme du pied droit].

Et puis, il n'y a pas que ces gens du village qui participent au *gudime* [« société nocturne »] ; il faut ajouter des représentants des trois autres villages et, surtout, plusieurs de nos parents, installés en ville. Par exemple, monsieur F. est ministre de l'Équipement, car il est maçon à Abidjan ; monsieur G. est médecin, car il exerce le métier d'infirmier à Gagnoa.

Le *gudime* a également nommé un colonel car si la guerre a cessé en « vis-à-vis », elle se poursuit en double. Il n'y a pas bien longtemps, l'association a vaincu le village T. Son chef est notre ennemi héréditaire : avant l'indépendance, il recrutait nos villageois pour le travail forcé et, surtout, pour entretenir ses plantations. C'était l'homme des Blancs, l'homme qui est devenu riche en exploitant nos parents. Alors, évidemment, on se venge. Comment le colonel et ses guerriers l'ont-ils vaincu ? Le village T. devait être entièrement rénové « en dur », avec des rues droites, une nouvelle école, un dispensaire. Ils ont donc détruit la source d'eau afin d'empêcher la fabrication du ciment. Depuis, comme tu peux le constater, le village est resté le même.

Comment je sais tout cela ? C'est simple. Je vois les signes et les manifestations du double et parfois j'assiste à ses réunions. »

Avant de proposer une interprétation de ce curieux récit, ou plutôt de confronter son contenu à des réalités plus prosaïques telles que l'émigration ou la scolarisation, il convient d'apporter quelques précisions sur ses modalités d'énonciation, et sur les personnages et représentations qui y sont à l'œuvre.

Tout d'abord, on ne peut présenter le récit comme s'il énonçait un savoir ou une croyance partagée par l'ensemble des villageois ; la narration s'est effectuée dans un tête-à-tête très discret entre son auteur et nous-même, assortie de la promesse de ne jamais tenter d'en déceler le bien-fondé publiquement. Ce type de relation, où l'engagement du sociologue semble être égal à celui de l'informateur, n'est pas particulier à ce récit. Tous les entretiens que nous avons eus, concernant le domaine de la sorcellerie, ont obéi aux mêmes procédures. Cela se comprend fort bien sans qu'il soit besoin d'insister davantage ; car il s'agit moins de tenir secrètes les croyances et les conceptions liées à l'univers sorcier et anti-sorcier que d'éviter d'en faire surgir ou rebondir les aspects éminemment pratiques (conflits intraliguages, accusations, etc.). En la matière, toute parole est vouée à la suspicion et à l'ambiguïté, et de fait implique presque autant celui qui écoute que celui qui informe. C'est pourquoi nous n'avons pas véritablement cherché à identifier les conditions de production d'un tel récit. Toutefois, au hasard d'entretiens avec d'autres informateurs, nous avons obtenu quelques confirmations partielles. Un tel a corroboré les noms des principaux membres du *gudime*, et particulièrement celui que le narrateur nomme le « Président de la République », un autre nous a fait part

d'un rêve étrange où il « voyait » son village effectivement modernisé, au-dessus duquel circulaient de nombreux avions.

Faute d'éléments plus précis pour nous lancer dans une approche psychosociologique, ou ethno-psychiatrique, nous avons décidé d'aborder ce récit comme un syntagme particulier (Augé 1975), c'est-à-dire comme un énoncé qui, tout en prenant à son compte les éléments principaux du modèle local relatif à la sorcellerie, élabore un agencement singulier où la dimension fantasmatique, loin de renvoyer au seul narrateur, nous paraît, à sa manière, expliciter le réel villageois ; mieux encore, ce syntagme participe d'une théorie du réel dans la mesure où il met en rapport, sur un mode métaphorique, la configuration villageoise avec ses prolongements urbains et ses stratégies d'ascension sociale.

En second lieu, il est indispensable de préciser le sens des notions vernaculaires utilisées par le narrateur. Le *gudime* et le *guludjile* désignent les deux principales instances de l'imaginaire résidentiel. Le premier est censé regrouper les sorciers malfaisants (ceux que l'anthropologie anglaise, et notamment E. Evans-Pritchard [1972], nomme les *witches*), à savoir des personnages appelés d'une manière générique *guñoa* (litt. « hommes du mal ») et, plus spécifiquement, *ñakpaliñoa* (que l'on peut traduire par l'expression « mangeurs de doubles »). Traditionnellement, le *gudime* incarne une société hiérarchisée, supra-lignagère² (dont le recrutement est censé s'effectuer sur la base du groupe résidentiel), avec à sa tête un chef dont l'autorité est à la mesure de sa « force » (nommée *uru* et qui, selon les cas, peut être innée ou acquise), c'est-à-dire de sa capacité à « tuer » ou plutôt à « manger » à l'intérieur du groupement villageois, principalement à l'intérieur de la parenté agnatique (soit les patrilignages ou *grigbe*) ; en outre, cette société est généralement composée d'une vingtaine de membres (en majorité de sexe masculin).

Le *guludjile* constitue, semble-t-il, l'antithèse du *gudime*. Il s'agit d'un lieu sacré où séjournent certains ancêtres du groupe résidentiel. Nommés *kwi*, ils remplissent des fonctions de prévention et de protection. Toute anomie, tout désordre social (défaites successives lors de guerres intravillageoises, épidémies, morts répétées) ne peut être aboli qu'en recouvrant l'unité villageoise par un hommage ritualisé au *guludjile*. À l'instar du *gudime*, cette seconde instance de l'imaginaire résidentiel est hiérarchisée : un ancêtre, proche généalogiquement des vivants, est réputé en détenir le leadership³.

Enfin, on ne peut comprendre les représentations qui sont attachées aussi bien au *gudime* qu'au *guludjile* sans évoquer une dernière notion, celle de *djudju*. Sans entrer dans le détail ici, sachons qu'elle définit, au sein de la conception locale de la personne, l'ombre ou le double de l'individu. Or, le champ de la sorcellerie et de la contre-sorcellerie est précisément le lieu de dévoilement privilégié des *djudju*, ou le terrain de leurs rapports de forces. Les *guñoa* ne sont tels que parce que leur double « attaque » d'autres doubles (ce qui est censé se traduire en « vis-à-vis » par des

² La société bété précoloniale est à la fois villageoise et lignagère (chaque village regroupant généralement plusieurs lignages) sur la base de la patrilinéarité-patrilocalité.

³ Plusieurs personnages appartenant au monde de la contre-sorcellerie ont accès au *guludjile* et sont en quelque sorte les porte-parole des *kwi* ; ce sont notamment le *dudubeño* (« maître de la terre ») et le *kuyebeño* (« clair-voyant »).

maladies ou par la mort), et les *kwi* habitant le *guludjile* sont, en fait, des *djudju* qui après le décès physique de ceux auxquels ils étaient attachés (en l'occurrence des ancêtres) n'ont pas franchi le monde des morts (*buduku*) et continuent ainsi à hanter et à informer le monde des vivants (*kodre*). Ils l'informent de deux manières : ils sont non seulement les mieux placés pour « voir » (ici interviennent les contre-sorciers, clairvoyants ou devins en relation étroite avec les *kwi*) les actions malfaisantes des *guñoa*, mais sont en outre réputés intervenir dans la société humaine en se réincarnant ou, plutôt, en s'attachant à la personne d'un nourrisson. Ainsi le mouvement des *djudju* développe-t-il un cycle de métempsychose ; encore doit-on ajouter que ces « renaissances » confèrent aux individus une position ambiguë ou duplice : les *djudju* ne s'héritant pas nécessairement d'un lignage auquel appartient Ego mais provenant souvent d'un autre lignage, voire d'une résidence voisine, chacun est à la fois celui-ci en « vis-à-vis » et celui-là en « double ».

Ces quelques données mériteraient sans nul doute un commentaire plus étoffé, notamment au regard de l'organisation sociale et surtout de la structure lignagère ; toutefois, notre propos n'ayant pas pour but de décrire et d'analyser cet imaginaire résidentiel par référence à un modèle « authentique » ou traditionnel mais d'interpréter les ressorts de sa métamorphose urbaine, il ne nous paraît guère utile de préciser davantage les choses.

Avant de confronter le récit à des faits sociaux éminemment modernes, tentons une réflexion d'ordre plus général. Pour faciliter l'exposition, nous avons choisi d'utiliser la notion d'« imaginaire résidentiel » puisque, bien évidemment, le *gudime* et le *guludjile* constituent des « lieux » ou plutôt des instances appartenant au registre de la surnature. Cependant, la manière dont les informateurs présentent cet « imaginaire » ne correspond pas véritablement à un univers dont les attributs marqueraient son opposition au réel. En effet, le monde du « vis-à-vis » et celui du double paraissent coexister sur un plan équivalent, comme si le second n'était pas moins imprégné de réalité que le premier. Mieux, par la présence du double, la question du réel subit un infléchissement particulier ; le « vis-à-vis » devient lui-même scène ou représentation, et le registre du double, loin de conférer une légitimité à l'ordre des choses, circonscrit ce qui se trame dans les coulisses, définit le lieu de l'affrontement entre *djudju* et, plus globalement, entre le *gudime* et le *guludjile*. En sorte que tout ce qui advient dans le monde du « vis-à-vis » apparaît chose étrange et singulière, comme la manifestation ou le résultat d'un combat qui se livre ailleurs et que seule l'instance du double peut rendre visible, explicable. Ainsi, cet « imaginaire résidentiel » se dévoile lui-même comme une théorie du réel – à savoir une vision des choses⁴ – et une capacité de déchiffrement ou d'interprétation.

Au regard du récit, cette notion de théorie nous paraît tout à fait opératoire ; car l'univers du double, ainsi qu'il a été dit plus haut, ne corrobore pas le réel (ou le « vis-à-vis ») en lui offrant une garantie supplémentaire (fonction idéologique) ; il l'interroge bien plutôt sur le mode : « ceci n'est pas ce que vous croyez » ; autrement dit, et si l'on se réfère simplement au modèle traditionnel, l'ordre du visible, du quotidien, de l'organisation villageoise fait l'objet par l'entremise du

⁴ En grec, théorie signifie littéralement « vision ».

double d'une sorte de démenti : les rapports sociaux (notamment le rapport aîné/cadet), la cohésion des groupements lignagers (« groupes en corps »), la solidarité résidentielle qui délimitent le champ de l'institué semblent voués à une fragilité ou à une instabilité organiques⁵ ; plus précisément, l'instance du double dans la conception locale révèle que ce champ est le résultat de rapports de forces (en l'occurrence de la force des *djudju*), comme si les positions établies et d'une manière générale l'ordre lignager n'étaient jamais véritablement assurés, comme si cet ordre était le lieu permanent de coups de théâtre et de renversements de situation.

Par ailleurs, en se présentant comme une théorie du réel, l'univers du double propose simultanément une théorie de l'individu (toujours dans le sens de « vision » et d'« interprétation »). Non seulement, dans sa définition même, le *djudju* désigne une composante de la personne qui, comme nous l'avons vu, pose le problème de l'identité individuelle en des termes singulièrement ambivalents (Ego est à la fois un tel en « vis-à-vis » et un autre en double) – mais, en outre, la représentation du monde sorcier, et particulièrement du *gudime*, dévoile une société *sui generis* où les appartenances lignagères sont en quelque sorte effacées pour ne laisser apparaître qu'un ensemble hiérarchisé dont la distribution est uniquement fonction des forces et des capacités individuelles ; le *gudime* est par conséquent le dépositaire, à l'échelle du groupe résidentiel, des figures de la singularité. Les *guñoa*, dépouillés des liens de parenté et des places qu'ils occupent en « vis-à-vis », forment un univers dont la signification jaillit de l'écart entre l'ordre institutionnel et les parcours individuels (parcours qui peuvent tout aussi bien signifier l'échec ou la réussite, le pouvoir ou son absence).

Ces quelques remarques nous permettent d'éclairer la trame principale du récit. En formulant un premier déni de la réalité immédiate ou plutôt en offrant, par le biais du *gudime*, une image féerique qui transforme le village en une superbe ville, le narrateur est fidèle au modèle de référence. Le monde du « vis-à-vis » n'est pas ce que l'on croit ; à l'arrière-scène se profile la silhouette d'une toute autre réalité. À un premier niveau, cette métamorphose nocturne relève d'un processus fantasmatique dont le seul intérêt paraît résider dans une sorte de désir mimétique, de fascination exercée par la capitale ivoirienne, Abidjan, et par les signes de pouvoir et de richesse qu'elle affiche avec ostentation. On peut ajouter à ce qui précède un commentaire sur les modalités particulières d'énonciation du récit, en particulier sur sa capacité à interpréter le lieu attractif de l'espace ivoirien (capitale et État) dans les termes propres au domaine de la sorcellerie, comme si la modernité (notamment celle qui est supposée briser les particularismes locaux au profit d'une intégration nationale) dont il est manifestement porteur ne pouvait jamais s'exprimer qu'à travers certains schèmes traditionnels, comme si le pouvoir, la réussite individuelle, quel que soit le contexte, démontraient la permanence et l'efficacité des entreprises maléfiques.

⁵ On notera à cet égard que la société précoloniale est aussi (et peut-être surtout) segmentaire, que les séparations constituent une pratique fréquente donnant à cette société l'image d'un monde instable où l'espace occupé subit, au fil des générations, des transformations importantes.

Sans prétendre récuser cette première approche, il nous semble qu'à sa manière le récit suggère autre chose, que, sous une forme ramassée ou condensée (métaphorique), il rend compte d'un certain réel : non point simplement celui qui ressort de la distance séparant l'objet (ville-État) des modalités d'énonciation du récit (univers sorcier), et par conséquent qui témoigne de la maintenance du fait villageois dans son rôle d'ordonnateur du sens (croyance au *gudime*) ; il révèle un réel plus complexe dont la propriété essentielle consiste à laisser émerger les dimensions cachées ou non immédiatement visibles de Dobé, à mettre en évidence, sous son apparence rurale, le travail spécifique des processus d'urbanisation et des inscriptions salariales, formant ainsi l'un des pôles d'un ensemble plus vaste, supra-villageois, où s'enchevêtrent d'étroites relations entre la ville, ou la société globale, et le milieu d'origine. De ce point de vue, le récit fournit des indications tout à fait intéressantes. Parmi ceux qui composent ce *gudime* « modernisé », un certain nombre ne résident pas au village ; ils habitent à Gagnoa ou à Abidjan et y exercent des professions salariées. Autrement dit, et pour reprendre nos remarques précédentes, cet « imaginaire résidentiel » se présente bien comme une théorie ou plutôt, ici, comme une approche du réel, puisqu'il intègre des absents, ceux qu'une monographie trop stricte du milieu villageois ne prendrait aucunement en considération ; cette « présence » singulière de citadins invite donc à examiner l'importance de l'émigration à Dobé.

Première donnée : près de 60 % de la population masculine active est absente du village, soit environ 70 individus ; la plupart d'entre eux appartiennent au monde ouvrier (beaucoup travaillent dans le bâtiment et dans la mécanique), tandis qu'une minorité exerce des professions administratives ou s'emploie dans des services. Précisons tout de suite que ce pourcentage exclut les étudiants et les lycéens. Cet ensemble est pour l'essentiel composé de citadins (quelques rares individus sont planteurs dans d'autres zones rurales) résidant à Abidjan (40 %) ou dans des villes qui jalonnent l'axe conduisant à la capitale : Gagnoa (17 %), Lakota, Divo et Dabou (20 %) (le reste se répartit dans les autres centres urbains du pays, principalement Bouaké et San Pedro). L'exode rural est donc particulièrement important à Dobé. Avant de fournir quelques explications sur son intensification actuelle (intensification que la structure par âge établie en 1974 illustre aisément, puisqu'elle révèle une très faible représentation du groupe 20-40 ans), resituons brièvement cette émigration dans une perspective historique.

Le phénomène migratoire, dans le sens milieu rural – centres urbains, remonte au début du siècle (les années 1910) ; il est consécutif à ce que le gouverneur de la colonie ivoirienne, G. Angoulvant, appelait alors par un bel euphémisme « pacification » et à la mise en place d'un ensemble de contraintes administratives (recouvrement d'un impôt, obligation d'exploiter certains produits, tels la kola et le caoutchouc, travail forcé, levée d'hommes pour la Grande Guerre européenne).

Ceci n'est bien sûr pas spécifique à Dobé ; la plupart des régions de la colonie ont été affectées par des mesures identiques ou similaires ; simplement, on note que dans la région de Gagnoa, et notamment à Dobé (situé à proximité du poste de Gagnoa nouvellement créé), bon nombre d'individus, particulièrement des jeunes, fuient les réquisitions et migrent vers des zones encore mal contrôlées par les autorités coloniales ou, quand ils le peuvent, vers les centres urbains de

l'époque comme Grand-Lahou, Bassam ou Bingerville, où depuis plusieurs décennies s'est organisée une vie économique et où, par conséquent, ils peuvent s'engager comme manœuvres. En sorte que, dès les années 1910-15, se met en place un axe d'émigration Centre-Ouest – Basse Côte articulant très rapidement les populations de Gagnoa au marché du travail de la colonie.

Par la suite (autour des années 1920), l'instauration d'une chefferie administrative autochtone créée de toutes pièces par le pouvoir colonial et l'installation de planteurs européens (lesquels se taillent en quelques années plusieurs milliers d'hectares d'exploitation) dans le secteur de Gagnoa⁶ donnent aux populations locales de nouvelles raisons de migrer. Car les prestations obligatoires ne sont plus seulement destinées aux travaux d'aménagement mais sont également requises par les chefs de canton, voire par les chefs de village, ainsi que par les colons européens pour la mise en valeur de leurs plantations⁷.

En principe, ce mouvement de résistance par la fuite ou l'émigration aurait dû s'estomper quelques années plus tard, soit à partir de 1930. À cette époque en effet, parallèlement au secteur de la grande plantation (celui des Européens et des notables locaux), se met en place une économie de plantation « indigène » (pour reprendre une expression coloniale). À cet égard, il convient de souligner plusieurs points. Tout d'abord l'émergence de cette économie « indigène », dont l'expansion va progressivement reléguer au second plan le secteur de la grande plantation (notamment vers les années 1930 où elle se généralise grâce à l'abolition du travail forcé et au boom du café et du cacao sur le marché mondial), est étroitement liée à l'installation dans le Centre-Ouest, et particulièrement dans la région de Gagnoa, de populations allogènes qui, soutenues par les autorités coloniales⁸, ne se contentent pas de peupler les postes administratifs et d'animer des réseaux de commerce mais pratiquent une stratégie d'appropriation foncière et de colonisation agricole. En second lieu, cette stratégie n'aurait guère débordé la périphérie des postes (là où précisément la présence de l'autorité coloniale facilite l'effacement des droits traditionnels sur la terre) si, entre ces diverses populations d'allogènes et les populations autochtones, ne s'étaient noués des rapports sociaux spécifiques permettant à chacun des deux grands ensembles de jouer des rôles complémentaires. S'est ainsi élaboré un système socio-économique original et pour une large part autonome (c'est-à-dire échappant au contrôle et à l'intervention directe du pouvoir colonial). Dans ce système, les autochtones emploient la main-d'œuvre allogène sur leurs plantations et, afin de fixer cette dernière sur les terroirs (et de réaliser un revenu complémentaire), cèdent et aliènent aisément des portions de forêt, permettant à bon nombre d'immigrants de devenir planteurs à part entière. Enfin, cette économie « indigène » s'est développée sur la base de la petite plantation. Du côté autochtone comme du côté allochtone, la taille des exploitations destinées aux cultures arbustives est majoritairement comprise entre

⁶ La région de Gagnoa est, pour toute la colonie ivoirienne, la plus attractive en matière d'exploitation européenne.

⁷ Principalement des plantations de cacao (secondairement de palmiers à huile et de bananiers), le café ne venant concurrencer puis dépasser le cacao que vers les années 1935-40.

⁸ Les Dyula particulièrement, qui constituent pour ces autorités l'« avant-garde économique du progrès ».

un et dix hectares. Sans fournir ici d'explications détaillées sur le faisceau de facteurs qui a engendré cette petite production marchande (Dozon 1981), retenons simplement que l'économie de plantation s'est généralisée par l'éclatement des lignages en unités de travail reposant pour l'essentiel sur la famille nucléaire et, donc, par un accès massif à la propriété individuelle ; du même coup, les cessions et les ventes de terre ont pris la forme de cette logique privative et permis ainsi la dissémination de la petite plantation (chaque planteur devenant virtuellement un vendeur de terres).

Il serait alors légitime de penser que cette restructuration de la société autochtone mit un terme à l'exode rural, que l'autonomie relative du système socio-économique fixa les populations sur leurs terroirs et autour des activités arboricoles. En réalité, cette hypothèse ne se vérifie pas exactement ; sans parler de dépeuplement continu, ce qui n'aurait guère de sens puisque l'économie de plantation autochtone connaît au fil des décennies une réelle expansion, l'émigration et ses débouchés salariaux constituent pourtant l'autre facette du développement de la petite production paysanne dans la région de Gagnoa. Ils l'accompagnent et tissent des liens organiques entre pôles ruraux et pôles urbains.

Plusieurs phénomènes expliquent la permanence de l'émigration. Jusqu'en 1947 (date de son abolition), la menace du travail forcé est toujours présente ; elle se manifeste d'autant plus que, comme nous l'avons indiqué, les corvées exigées par la chefferie locale s'ajoutent à celles requises par l'administration. À cet égard le cas de Dobé est tout à fait exemplaire : mitoyen du village où habite le chef de canton, il doit fournir à ce dernier des manœuvres pour entretenir ses vastes plantations (le récit est à ce propos particulièrement éclairant et montre que ce moment pénible de l'histoire récente de Dobé hante profondément la mémoire locale) ; bon nombre de ses résidents, refusant un rapport d'exploitation qui n'a aucune légitimité traditionnelle, décident donc, au moins provisoirement, de quitter le village.

Par ailleurs, le développement de l'économie de plantation laisse apparaître de nouvelles contradictions ; les pères tentent de maintenir leurs fils auprès d'eux afin qu'ils travaillent sur leurs plantations, mais souvent ces derniers rejettent une situation dont ils voient mal quelle pourrait être la contrepartie (si ce n'est celle d'un éventuel et lointain héritage⁹) ; la plantation, en tant qu'elle est source de revenus monétaires, devient bel et bien une propriété privée (celle des pères) et certains jeunes, faute d'un accès immédiat à la terre et par crainte des représailles paternelles, préfèrent migrer en Basse Côte.

D'une façon plus générale, le mouvement de l'appropriation privée engendre rivalités et conflits : bien qu'il se fonde sur des références ou des droits traditionnels, l'accès individuel à la terre est l'occasion de véritables « coups de force » ; il n'est pas rare que les cessions foncières réalisées par tel ou tel (souvent très discrètement) soient contestées par d'autres, et les aînés trouvent là encore l'opportunité de manifester leurs prérogatives en vendant ce dont ils n'ont

⁹ Autrefois, l'héritage se transmettait suivant le principe de collatéralité ; avec le développement de l'économie de plantation, ce principe tend à disparaître au profit d'une dévolution en ligne verticale (la propriété de la terre revenant en priorité à l'aîné des fils).

« théoriquement » que le contrôle, à savoir des portions de forêt¹⁰. Ainsi, à Dobé, près de la moitié des terres aliénées l'ont été par cinq individus. De telles pratiques suscitent de profonds ressentiments et encouragent, par réduction du patrimoine foncier, les départs pour la ville.

Toutefois, on ne saurait énumérer les causes de l'émigration sans mentionner un phénomène contraire ; en effet, alors que se développe l'économie de plantation, on assiste également à de nombreux retours au village. De sorte que les terroirs de la région de Gagnoa se cristallisent en pôles ruraux d'où s'opère un mouvement de va-et-vient, de balancement entre la ville et la campagne, entre le salariat urbain et l'activité arboricole. Ces retours s'expliquent de multiples manières : parfois ils témoignent d'une mauvaise insertion citadine, parfois ils surviennent à la suite de l'héritage d'une plantation. En outre, au début des années 1950, les retours se font plus massifs car, à cette époque, l'économie de plantation se généralise entièrement grâce à l'abolition du travail forcé et au cours exceptionnellement élevé des cultures d'exportation. De ce point de vue, on a relevé à Dobé un corpus de biographies tout à fait intéressantes. Plus de la moitié des résidents actuels du village sont d'anciens citadins et d'anciens salariés ; certains d'entre eux ont effectué plusieurs séjours en ville (essentiellement à Gagnoa et à Abidjan), jalonnant ainsi leur activité de planteur d'une activité urbaine (exclusivement manuelle)¹¹. D'aucuns, parmi les moins âgés, envisagent de tenter une nouvelle expérience salariale. Cette double insertion atteste l'existence d'une liaison organique entre pôle rural et pôle urbain, et souligne la permanence depuis l'aube de la colonisation d'une extraversion du groupe résidentiel, c'est-à-dire d'une nette tendance à se dégager de l'univers villageois et de la petite production marchande. Elle dessine ainsi les contours d'une figure hybride où Dobé, comme l'indique métaphoriquement le récit, n'est pas véritablement conforme à son apparence immédiate (village-terroir), mais n'a cessé d'être « travaillé » par des tentatives d'urbanisation, par un mouvement de va-et-vient entre sa propre sphère et les foyers attractifs de la société ivoirienne. À sa manière, donc, le récit synthétise l'histoire récente de Dobé.

D'autres données renforcent encore la portée analytique du récit. Car si cette brève rétrospective a permis de montrer comment se sont élaborées des passerelles entre le milieu rural et les centres urbains, ou plutôt entre l'économie de plantation et le monde du salariat (indiquant par là une solution de continuité entre ces deux sphères)¹², la situation qui prévaut depuis une bonne décennie, particulièrement à Dobé, invite à dépasser cette liaison structurale.

¹⁰ Jadis, les aînés de lignage et de segment de lignage contrôlaient effectivement l'espace foncier – mais ce pouvoir se définissait essentiellement comme une capacité de distribution (à leurs dépendants) et non comme un moyen d'appropriation privée.

¹¹ Notons que certains se sont engagés sur des chantiers forestiers comme coupeurs de bois.

¹² Nous avons montré ailleurs (Dozon 1981) que les petits planteurs de la région de Gagnoa sont essentiellement des producteurs qui, par le biais des revenus tirés des cultures d'exportation, se versent à eux-mêmes leur propre salaire (ce qui n'exclut pas la possibilité d'« exploiter » d'autres producteurs, à savoir la main-d'œuvre allochtone). Dès lors, on comprend pourquoi le monde du salariat urbain se situe dans le prolongement de cette réalité,

On a vu que le démarrage, puis le développement de l'économie de plantation « indigène » avaient reposé sur la complémentarité des rôles entre autochtones et allochtones. Or, cette complémentarité s'est progressivement dégradée pour laisser place à un rapport concurrentiel entre Bété et « étrangers ». En effet les cessions de terres, loin de s'estomper, n'ont cessé de se multiplier vers les années 1950, soit durant la période de généralisation de l'économie de plantation. Cette logique insidieuse des aliénations foncières eut deux conséquences majeures. D'une part elle a provoqué une raréfaction de la terre. Le phénomène est particulièrement net à Dobé ; défavorisé à l'origine par un terroir relativement exigu, situé à proximité de Gagnoa, ce village a répondu favorablement aux nombreuses sollicitations des Dyula qui accaparaient déjà la périphérie de la ville, permettant à ces derniers d'organiser un véritable front de colonisation. Aujourd'hui, près de la moitié des terres cultivées (45 % exactement) est appropriée par les planteurs allochtones et, faute de réserves foncières, c'est tout le secteur vivrier (reposant principalement sur la riziculture pluviale) qui est compromis (réduction des jachères, érosion des sols), contraignant les exploitants autochtones à s'approvisionner sur les marchés locaux.

À la pression foncière s'ajoute une raréfaction de la main-d'œuvre. En permettant aux allochtones de devenir massivement planteurs, les Bété ont modifié à leur désavantage l'accès et le contrôle de la force de travail. Non seulement celle-ci se redistribue entre tous les planteurs de la région (autochtones, allochtones, secteur de la grande plantation) mais, en outre, elle s'oriente préférentiellement vers les allochtones qui organisent eux-mêmes leurs propres réseaux de main-d'œuvre (ce phénomène est particulièrement repérable chez les planteurs baule¹³). Par ailleurs, l'importance de cette force de travail étant déterminée par les possibilités d'accès à la terre, la pression foncière actuelle détourne l'immigration vers d'autres régions¹⁴.

Ainsi, par l'enchaînement d'une série de conséquences négatives qui cumulent globalement leurs effets, l'on assiste aujourd'hui à une véritable crise de la petite production marchande autochtone. À cet égard, le cas de Dobé est tout à fait exemplaire : ce qui est en jeu désormais, ce sont les conditions de reproduction de son économie : celle-ci constitue actuellement une sorte de repoussoir, incitant les jeunes (y compris ceux qui sont en position d'héritage) à migrer. Au vieillissement des plantations, ou à leur non-renouvellement (par suite de la pression foncière), correspond celui de la population de Dobé. En outre, depuis plusieurs années, on observe le départ de nombreuses jeunes femmes qui refusent de faire les frais de la carence de main-d'œuvre, c'est-à-dire d'effectuer à la fois les tâches domestiques et le travail sur les plantations. L'exode féminin fournit donc une nouvelle justification à l'émigration masculine. Par conséquent, on ne peut plus parler de

surtout à partir des années 1955-60, quand l'économie de plantation autochtone marquera un net essoufflement.

¹³ Les planteurs baule, qui mettent généralement en valeur six hectares et plus, occupent le sommet de la hiérarchie qui se dégage de l'économie de plantation.

¹⁴ Notamment vers le Sud-Ouest, où la densité de population est très faible et où, par conséquent, l'économie de plantation peut se répandre.

balancement entre pôles ruraux et pôles urbains, l'émigration paraissant suivre désormais un cours irréversible.

Dans un tel contexte où il y va à plus ou moins brève échéance de la perpétuation du groupe résidentiel, le rôle des absents (à savoir de cette seconde population de Dobé) est essentiel ; ils fournissent une aide substantielle aux villageois, participent à ce qui confère encore un sens à la vie collective, notamment aux cérémonies funéraires ; leur apport financier sauvegarde, malgré la paupérisation effective de Dobé, le caractère ostentatoire de ces cérémonies et permet au village de maintenir une position à l'intérieur d'ensembles ou de réseaux sociaux plus larges (parenté d'alliance, groupe tribal, etc.). On comprend aisément que certains absents du village soient « membres » du *gudime*. Au-delà de ce qu'il est censé signifier comme entreprises maléfiques, ce double « sorcier » biffe les distances et les différences d'insertion sociale (rurale urbaine) et intègre le « double » citadin, dévoilant ainsi toutes les dimensions du réel et la manière dont le village (par l'un de ses représentants) se réfléchit lui-même comme une constellation hybride (mi-rurale, mi-urbaine).

Il reste à examiner un dernier point. On observe chez les villageois de Dobé, et ce en dépit des difficultés de l'économie de plantation, une nette propension à scolariser leur progéniture. Plusieurs indices le montrent parfaitement ; non seulement ils trouvent la solidarité nécessaire pour que l'école communale fonctionne correctement¹⁵, mais en outre ils font en sorte que les adolescents poursuivent leurs études secondaires. Tandis que les établissements publics ivoiriens sont pléthoriques, ils n'hésitent pas à les envoyer dans des collèges privés, dépensant annuellement 50 000, 80 000, voire 150 000 F CFA. D'un relevé des budgets familiaux (1974), il ressort que près de 20 % des dépenses sont destinées à la scolarisation. Fait significatif, on ne trouve de pourcentages équivalents que pour les dépenses consacrées à la main-d'œuvre et à l'achat de nourriture.

On peut se demander, étant donné la situation difficile de l'économie de plantation, comment les petits planteurs parviennent à dégager de telles sommes d'argent. À cet égard tout est bon : certains aliènent, malgré la pression foncière, une ultime parcelle, d'autres vendent du vivrier (quitte souvent à en racheter plus tard), d'autres encore empruntent ou ont recours aux citadins. Une telle mobilisation n'a rien d'irrationnel ; elle correspond à un calcul tout à fait explicite : investir dans l'école afin que la jeune génération puisse accéder à des professions intéressantes et occuper notamment des postes au sein de l'appareil d'État ou de la fonction publique. L'heure n'est donc plus à la reproduction de l'économie de plantation. Il s'agit, par une course de vitesse, de faire en sorte que Dobé s'urbanise et se fonctionnarise, qu'il se métamorphose effectivement en un « double » citadin ; pour les planteurs, un tel processus constitue la seule réplique à la paupérisation.

Le récit énonce bien, à sa manière, la vérité de Dobé. En niant sa réalité villageoise immédiate, et en le décrétant, par l'entremise du *gudime*, capitale et appareil d'État, il en dévoile les tendances profondes. Déjà, par l'importance du

¹⁵ En Côte d'Ivoire, les villageois ont la charge de l'infrastructure scolaire (bâtiments, logement des maîtres, matériel, etc.). Seul le salaire de l'instituteur est pris en charge par l'État.

nombre de ses citadins et de ses salariés, Dobé se présente comme le pôle rural d'un ensemble plus vaste où le « double » urbain paraît avoir au moins autant de poids que l'économie du terroir ; mais désormais, l'investissement scolaire, l'émigration définitive (masculine et féminine) semblent compromettre à terme son existence. À tout le moins sa perpétuation dépend-elle de la réussite de cette stratégie d'extraversion ; ici, nous redécouvrons le second aspect du récit. Une telle stratégie n'est collective, c'est-à-dire à l'échelle du groupe résidentiel¹⁶, que dans la mesure où elle renvoie à une somme de stratégies individuelles. Ce qui advient dans le cours et au bout de ces calculs, de ces tentatives de se dégager d'une économie marchande en crise, ce qui ressort de l'histoire particulière de Dobé depuis les débuts de la colonisation avec ces mouvements d'émigration, tantôt provisoire, tantôt définitive, représente une série événementielle et un ensemble d'itinéraires individuels dont le sens ne surgit qu'après coup. En la matière, la singularité est souveraine.

Le *gudime*, en ce qu'il désigne le lieu d'une arrière-scène où précisément le réel est à la mesure de ce surgissement permanent de l'événement et du sens, prend en charge le destin des individus (du moins de certains d'entre eux), mettant en évidence ce qui les singularise par rapport à tout autre.

En fin de compte, le récit qu'il nous a été donné d'entendre constitue une approche privilégiée de Dobé. D'une part, à l'instar du rêve, il condense l'histoire villageoise – celle relative à la période coloniale mais également celle qui évoque un passé plus lointain (ainsi la référence à la tribu du même nom que Dobé, dont celui-ci est en double la capitale). D'autre part, il dévoile des processus actuellement à l'oeuvre et par lesquels Dobé n'est plus simplement un pôle rural tissant des liens étroits avec le monde urbain, mais se dissout progressivement dans les sphères attractives de la société ivoirienne (Abidjan-État). En anticipant ainsi sur le réel villageois, le récit accomplit la visée, l'aspiration des petits planteurs. Ceux-ci, confrontés aux incertitudes de la petite production marchande locale, à la pression foncière, à la pénurie de main-d'oeuvre, aux aléas des cours mondiaux des produits d'exportation, tentent d'assurer leur avenir en encourageant l'émigration et surtout en finançant au mieux la scolarisation de leurs enfants. En sorte que le destin de Dobé ne paraît plus se jouer sur la scène de son terroir, de sa ruralité, mais sur celle de ses inscriptions urbaines, salariales et étatiques. Par cette dimension analytique le récit, loin d'énoncer un simple fantasme individuel, réconcilie l'imaginaire et le réel et constitue une admirable métaphore de Dobé.

¹⁶ On peut la repérer aussi à l'échelle de la région de Gagnoa.

RÉFÉRENCES

AUGÉ, M., 1975 – *Théorie des pouvoirs et idéologie*, Paris, Hermann.

DOZON, J.-P., 1981 – *Ethnicité et histoire. Productions et métamorphoses sociales chez les Bété de Côte d'Ivoire*, Paris, Université de Paris V, thèse de 3^e cycle, 632 p. multigr.

EVANS-PRITCHARD, E. E., 1972 – *Sorcellerie, oracle et magie chez les Azande*, Paris, Gallimard.

GIBBAL, J.-M., 1974 – *Citadins et villageois dans la ville africaine : le cas d'Abidjan*, Paris, Maspéro.

LES BÉTÉ : UNE CRÉATION COLONIALE

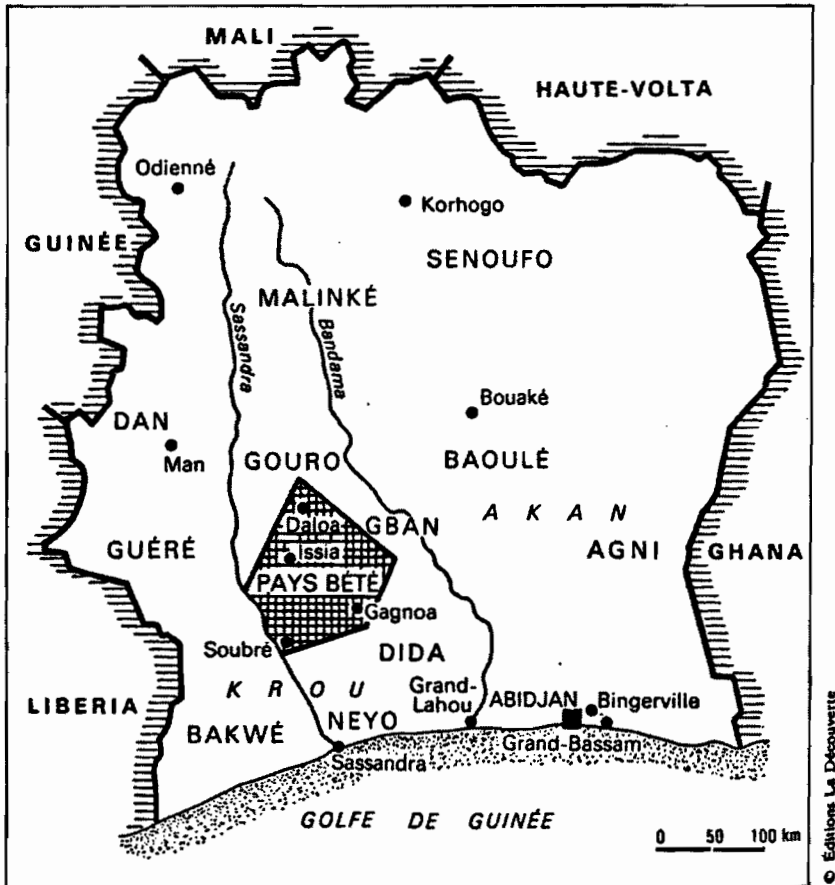
Un raisonnement domine largement l'interprétation des tribalismes ou ethnismes en Afrique noire¹. Quelles que soient leur spécificité ou leurs significations locales, on s'accorde pour reconnaître dans ces mouvements sociaux la pérennité des cadres de référence traditionnels, la prévalence des modes d'identification tribale ou ethnique sur ceux, encore embryonnaires, qui accompagnent les processus de développement national (identification à tel groupe socio-professionnel, à telle classe, à la nation). Indices précisément de la fragilité ou de la faible maturité des États africains, les tribalismes rappelleraient que ces derniers n'ont guère plus de vingt années d'existence, et surtout qu'ils sont le produit, en tant que configurations géopolitiques, de la colonisation européenne (c'est-à-dire d'un découpage arbitraire des frontières nationales qui a brisé en deux, voire plus, des ensembles ethniquement cohérents, créant ainsi les conditions de la revendication tribaliste). Ils démontreraient donc qu'en dépit des transformations survenues depuis un siècle (colonisation, indépendances), l'Afrique noire reste assez fidèle à cette image de mosaïque ethnique popularisée par les ethnologues (et avant eux par les administrateurs coloniaux), et ne seraient en eux-mêmes que le prolongement logique d'un passé immémorial dont les processus dits modernes (développement économique, urbanisation, édification d'États-nations) parviennent difficilement à dissiper les pesanteurs.

Bien que ce raisonnement ne soit pas dépourvu d'intérêt (soulignant dans ce qu'il a de meilleur les déphasages entre les niveaux de conscience collective, les mentalités, plutôt réfractaires au changement, et les sphères de l'économie et de la politique capables de transformations rapides), il présente le défaut majeur d'être à la fois trop général et de procéder par stéréotypes, rejoignant en cela bien des discours sur l'Afrique noire, bien des représentations simplistes de son histoire.

Tout d'abord, l'explication des tribalismes par la permanence des entités ethniques précoloniales s'interdit d'analyser ce qui fait précisément la singularité de chacun d'eux. La généralité du propos est telle qu'elle ne peut rendre compte de leur contenu spécifique, une conscience ethnique très aiguë, une opposition à l'État ou à un autre groupe ethnique, une revendication d'autochtonie, autant

¹ Il s'agit en l'occurrence d'un raisonnement qui domine les commentaires journalistiques, mais que l'on trouve également dans la littérature anthropologique ou sociologique. L'ethnie étant souvent le cadre immédiat des études africaines, un mouvement quasi naturel conduit cette littérature à identifier l'Afrique à une somme d'ethnies.

d'expressions et de pratiques collectives qu'il faut considérer sous leurs aspects les plus particuliers et interpréter en fonction de leur contexte national.



Le pays bété en Côte d'Ivoire

En d'autres termes, la référence spontanée à une figure de type archaïque d'où découleraient quasi naturellement les tribalismes empêche de comprendre ce dont chacun est porteur, à savoir des contradictions socio-économiques, des conflits inter-régionaux, des enjeux politiques. Forte de cette référence, l'interprétation dominante croit expliquer mais se satisfait d'un pseudo-savoir concernant l'Afrique noire précoloniale, univers lointain qu'elle réduit à la notion simple, mais lourde de sens et d'ambiguïté, de « société traditionnelle », un terme usuellement équivalent à ceux d'« ethnie » ou de « tribu ». Elle laisse à penser que l'Afrique d'avant la colonisation est répétitive, rarement altérée par le temps et par l'histoire. Faisant ainsi fi des connaissances historiques dont on dispose aujourd'hui (notamment de la diversité des situations et des périodes où les ensembles socio-culturels apparaissent liés dans leur constitution et dans leurs transformations à des

processus et des événements de tous ordres : économiques, politiques...), elle fige l'univers précolonial sous un label unique et lui confère tous les traits d'une substance.

On comprend dès lors que, posée comme *a priori* de l'argumentation, cette « substance », cette « société traditionnelle » malgré les transformations survenues depuis les conquêtes coloniales, continue à faire valoir ses prérogatives, notamment à régir les processus d'identification collective aux dépens des efforts de construction nationale.

Il est à cet égard symptomatique que ce raisonnement qui préside à l'interprétation des « tribalismes » ou des « ethnismes » soit utilisé à d'autres fins.

L'idéologie du développement qui a envahi massivement le discours sur l'Afrique noire autour des années soixante en fournit l'exemple le plus pertinent. À la fois pour se promouvoir elle-même et pour légitimer des pratiques économiques visant à intégrer les nouveaux États africains au sein du marché mondial, cette idéologie s'est élaborée selon un schéma binaire qui oppose terme à terme les attributs de la tradition à ceux de la modernité. Par cette théorie dualiste, le sous-développement est assimilé à un certain type de société où le respect des lois et des coutumes ancestrales empêche toute possibilité d'innovation.

Du même coup, les difficultés du développement, les freins au « décollage » ne peuvent être imputés qu'à la permanence de ces « mentalités » archaïques. L'avancée vers le progrès économique (tout comme dans l'ordre du politique l'avènement des États souverains) est conditionnée par la levée d'obstacles socio-culturels, c'est-à-dire par l'abandon des modèles traditionnels, et par l'adoption de comportements modernes.

D'autres exemples témoignent d'une démarche similaire. Il suffit d'évoquer les idéologies émanant de divers pouvoirs d'États africains, tels la négritude de L. Sédar Senghor (Sénégal), le communalisme de Julius Nyerere (Tanzanie), ou la vaste entreprise d'authenticité de Mobutu (Zaïre). Certes, dans ces différents cas de figure, le recours aux valeurs anciennes est présenté d'une manière entièrement positive ; ces valeurs ne jouent plus le rôle d'obstacle à la stabilité des États ou au développement économique ; à l'inverse, leurs auteurs en font un rouage décisif de la construction nationale et de la mobilisation du paysannat (ainsi le mouvement « Ujamaa » en Tanzanie). Mais en dépit de cette inversion de sens, la procédure est une nouvelle fois la même ; la référence à la tradition reste très éloignée de ce dont elle prétend rendre compte, à savoir telle ou telle société précoloniale, et se présente simplement comme une entreprise plus ou moins réussie de légitimation de certains régimes africains.

En définitive, l'interprétation dominante des tribalismes n'est qu'un des éléments d'un discours plus général sur l'Afrique noire contemporaine. À l'instar des idéologies du développement et des idéologies d'État, elle s'élabore à partir d'une référence originaire, la société traditionnelle ; qu'elle soit valorisée ou disqualifiée, qu'elle constitue un obstacle ou un tremplin, cette société est conçue comme une abstraction, une figure idéale et close ; sa fonction ne consiste pas à expliciter l'univers qu'elle est censée représenter (les sociétés précoloniales), mais à laisser croire que l'essentiel des problèmes africains s'enracine dans une spécificité

culturelle dont la majeure partie du continent noir serait en quelque sorte dépositaire.

L'étude de cas que nous proposons ici prend le contre-pied d'une telle interprétation ou plutôt des procédures qui lui sont sous-jacentes. Et ce à double titre. Il s'agira non seulement, par une brève analyse du monde précolonial, de critiquer les présupposés substantivistes qui lui servent de point d'ancrage, mais également d'éviter de lui substituer une nouvelle démarche qui obéirait au même excès de généralisation.

En effet, l'« ethnisme » en question, même s'il peut être considéré comme exemplaire, doit demeurer dans un premier temps au niveau où il se présente lui-même, à savoir celui d'un particularisme dont la signification reste circonscrite à la colonie puis au pays où il est historiquement apparu. À notre sens, ce n'est qu'en procédant de la sorte, c'est-à-dire en multipliant les études de cas, que l'on pourra par comparaison proposer une interprétation plus globale des mouvements tribalistes en Afrique noire.

Cet « ethnisme » met en scène le groupe bété qui occupe, sur environ 15 000 km², l'essentiel de la région Centre-Ouest de Côte d'Ivoire. Avant d'en repérer les expressions les plus manifestes, il nous paraît utile de fournir quelques indications propres au contexte national.

Au regard de nombreux pays africains, tels que le Nigeria, le Zaïre ou le Burundi, où les enjeux ethniques ont débouché sur de véritables guerres civiles, la Côte d'Ivoire fait figure de nation paisible. Le pouvoir d'État ivoirien, sous la férule du président Félix Houphouët-Boigny, semble avoir réalisé l'intégration nationale et par conséquent dépassé les appartenances à tel ou tel groupe ethnique. L'explication la plus répandue d'une telle réussite met en avant l'effet conjugué de deux atouts majeurs. D'une part, la relative expansion de l'économie ivoirienne depuis l'indépendance semble avoir favorisé la stabilité politique du régime (sur ce point, la cause et l'effet peuvent parfaitement s'inverser, car d'aucuns, reconnaissant l'habileté et le pragmatisme du chef de l'État ivoirien, s'accordent à penser que c'est précisément cette stabilité qui a permis l'investissement de nombreux capitaux étrangers, notamment français, dans le pays). D'autre part, la Côte d'Ivoire aurait bénéficié d'une situation ethnique tout à fait exceptionnelle. En effet, à la différence des pays évoqués plus haut où l'existence de quelques grands groupes (Haoussa-Yoruba-Ibo, Ba-kongo, Hutu-Tutsi, etc.) semble rendre difficile l'instauration d'un pouvoir légitime, elle a l'avantage d'une diversité ethnique (une soixantaine de groupes), c'est-à-dire d'une division de fait, permettant ainsi à l'État d'imposer son autorité.

Nous n'irons pas plus loin dans ce type d'explication, car s'il est vrai que la Côte d'Ivoire offre l'exemple rarissime de la stabilité politique (il n'y a guère que le Sénégal, le Cameroun et le Kenya qui comme elle n'ont pas connu de coups d'État), on ne peut en induire aussi promptement l'absence de problèmes ethniques. Mieux encore, l'incertitude qui règne actuellement sur la succession du chef de l'État ivoirien laisse planer un doute sur les acquis (intégration nationale) de la politique menée depuis plus de vingt ans, comme si l'on craignait ici et là que n'apparaissent dans l'éventualité d'une vacance du pouvoir des phénomènes longtemps refoulés par le discours officiel.

Un premier indice nous convie à réviser l'image d'une diversité ethnique. En effet celle-ci se laisse aisément remplacer par une partition plus grossière correspondant à des sortes d'entités régionales. Au nord, deux grands groupes, les Malinké (ou Dioula) et les Sénoufo ; au sud les ensembles Krou et Akan. Si l'on ne peut nier qu'il s'agit là d'un schéma simplificateur, on doit cependant admettre que ce nouveau découpage constitue une bonne matrice des représentations populaires². Elle organise l'espace national en grandes unités cohérentes, en « civilisations » dont l'occupation territoriale met en évidence deux grands types de frontière naturelle ; d'une part, la savane au nord, essentiellement occupée par les Malinké et les Sénoufo, et la forêt, principale zone d'habitat des Krou et des Akan. D'autre part, le fleuve Bandama qui traverse le pays du nord au sud et qui redistribue les populations forestières en « gens de l'Ouest » et « gens de l'Est » (à savoir respectivement les Krou – auxquels s'ajoutent des groupes mandé – et les Akan).

Sans reprendre à notre compte cette représentation simplifiée du paysage ivoirien à la fois géographique, économique et socio-culturel, on peut toutefois tenter d'en saisir l'usage et la fonction. En prenant pour seul exemple la région sylvestre (le problème ethnique bété se situant précisément dans son cadre), on constate qu'une nette distinction, voire une opposition, s'est établie entre gens de l'Ouest et gens de l'Est, distinction dont la légitimité paraît se fonder sur des références traditionnelles. Ainsi à l'ouest, les populations seraient au plan agricole essentiellement rizicultrices, à celui de l'organisation sociale, lignagères et segmentaires, ce qui, pour reprendre une expression chère aux administrateurs coloniaux, se traduirait par un état d'esprit « anarchique », « libertaire », etc. (autant de figures d'une mentalité propre aux sociétés dépourvues d'appareil de pouvoir séparé ou centralisé) et régies en outre par un type de filiation patrilinéaire. À l'est, en revanche, la culture de l'igname domine ; la structure lignagère se conjugue avec une organisation politique à base de chefferies, et le mode de filiation est plutôt orienté vers la matrilinearité³.

À ces divers éléments de différenciation, s'ajoute la question de l'origine. Les populations Krou (qui regroupent non seulement les Bété, mais aussi les Dida, les Guéré, les Wobé, les Noyo, etc.) sont réputées provenir du Liberia, tandis que celles du groupe Akan (rassemblant notamment les Baoulé et les Agni) seraient originaires du Ghana, exactement de l'ancien royaume Ashanti, dont elles se seraient séparées au début du XVIII^e siècle.

L'intérêt de ces références culturelles réside moins dans ce qu'elles énoncent explicitement (en l'occurrence un certain savoir sur les sociétés dites traditionnelles) que dans leur manière de fournir la trame idéologique permettant de justifier (tantôt sur le mode de la célébration, tantôt sur celui de la

² Parfois elle se laisse ramener à une simple tripartition les gens du Nord, Malinké et Sénoufo confondus (pays de savane dominé par l'islam), les gens de l'Est (groupe Akan) et les gens de l'Ouest. Il s'agit d'une représentation véhiculée précisément par les populations de l'Est et de l'Ouest.

³ Sur ces problèmes d'opposition agricole et socioculturelle entre l'Est et l'Ouest, voir l'article que nous avons réalisé en commun avec J.-P. CHAUVEAU et J. RICHARD, « Histoires de riz, histoires d'igname : le cas de la moyenne Côte d'Ivoire », *Africa LI* (2), 1981.

disqualification) les positions de chacune de ces sociétés à l'intérieur de l'espace sociopolitique ivoirien. Plus précisément, ces références n'acquièrent leur véritable signification qu'au regard d'enjeux nationaux tournant autour du régime et de sa légitimité. Avant de comprendre la teneur et l'usage de telles références, quelques points doivent être précisés.

Une première approche indique que les poids respectifs des groupes de l'Ouest et de l'Est ne sont pas équivalents. Au plan démographique tout d'abord : les Akan sont au nombre de deux millions, tandis que les Krou n'atteignent que six cent mille individus. Pour chacun de ces deux ensembles, une ethnie domine : chez les Akan, le groupe Baoulé (environ 1 million de personnes), chez les Krou le groupe Bété (environ 300 000 personnes). Ces données n'ont en elles-mêmes guère d'intérêt, l'inégalité démographique ne pouvant déterminer ou justifier *a priori* une inégalité plus globale (au plan sociopolitique notamment) ; toutefois elles prendront une réelle dimension lorsqu'on examinera certaines caractéristiques de l'économie de plantation en pays bété, notamment les mouvements d'immigration des populations baoulé vers le Centre-Ouest ivoirien, qui font de cette région une zone de colonisation agricole.

Un second élément sans lien significatif avec le précédent renforce nettement l'écart différentiel entre les deux groupes. Les Akan et tout particulièrement les Baoulé sont les mieux représentés au niveau de l'appareil et surtout au niveau du pouvoir d'État. Cette proposition requiert quelques explications et quelques nuances. Il serait très certainement excessif, voire erroné, de rabattre l'ordre politique ivoirien sur une seule ethnie, comme si chaque originaire akan ou baoulé (à l'exclusion d'originaires d'autres ethnies) s'identifiait entièrement au régime mis en place par le président Houphouët-Boigny. Les choses sont infiniment plus complexes ou plus subtiles. Pour n'en évoquer que quelques-unes, mentionnons les rivalités ou les antagonismes internes au monde akan (ainsi qu'au monde baoulé), la présence de nouveaux modes d'identification qui tendent à biffer les références culturelles au profit des appartenances à telle ou telle couche socioéconomique, l'existence de clivages au sein de la classe politique ivoirienne entre la jeune et l'ancienne génération (c'est-à-dire entre ceux qui ont fait l'histoire politique de la Côte d'Ivoire depuis la naissance du syndicat des planteurs et du PDCI-RDA à la fin de la Seconde Guerre mondiale, et ceux dont la carrière s'est déroulée depuis l'indépendance, sous le régime d'Houphouët-Boigny). Mais surtout, au sein de la haute administration, de l'appareil d'État, on compte de nombreux ressortissants d'autres ethnies⁴, en particulier des Malinké (ou Dioula) et aussi des Bété. Apparemment, ces précisions, loin de nuancer notre propos initial, semblent totalement le démentir, et mis à part l'origine baoulé du président et éventuellement l'importance démographique des Akan, tout paraît indiquer au contraire l'absence d'une domination ethnique au sein de l'État ivoirien.

En réalité, si l'on observe une réelle diversification ou pondération ethnique au sein de l'appareil d'État proprement dit (gouvernement, armée, gendarmerie, police, administration préfectorale, etc.) et plus généralement de la fonction

⁴ Ce qui correspond au discours officiel : les postes au sein de l'appareil d'État devant refléter un équilibre ethnique.

publique, il n'en va pas de même au niveau du pouvoir d'État. Une telle distinction recoupe largement la structure duale du régime ivoirien où se côtoient le réseau du parti unique (PDCI-RDA) et le réseau de l'administration (les deux réseaux se rencontrent bien évidemment en la personne d'Houphouët-Boigny qui est à la fois chef du parti et président de la République). En effet, ce pouvoir désigne pour l'essentiel le bureau politique et surtout le comité exécutif du parti ; certes, l'on retrouve au sein de ces instances dirigeantes la plupart des ministres et certains hauts fonctionnaires, mais s'y opère un filtrage, une sélection, qui tout à la fois met en évidence la prédominance des originaires akan (et tout particulièrement baoulé) et la nette sous-représentation des gens de l'Ouest.

Tout se passe donc comme si, au-delà du cadre proprement institutionnel ou républicain, la question du politique, c'est-à-dire de la souveraineté, devait se régler à l'intérieur de la sphère akan et traduisait simultanément une certaine défiance à l'égard des ressortissants de la zone ouest-ivoirienne, particulièrement des Bété. De ce point de vue, il est significatif que les rivalités qui ont surgi depuis quelques années, depuis que se pose avec acuité le problème de la succession d'Houphouët-Boigny, se déroulent dans un cercle restreint de représentants du monde akan, et notamment de l'univers baoulé⁵.

Il convient donc d'identifier l'origine d'une telle défiance, d'expliquer la genèse du rapport politique inégal qui s'est instauré entre l'Est et l'Ouest ivoiriens, bref de comprendre les ressorts de l'ethnisme bété. En première analyse, les références socioculturelles évoquées plus haut paraissent jouer un rôle essentiel. Tout se passe en effet comme si elles permettaient d'étayer les différences repérables au sein de la société globale ivoirienne, comme si la politique reformulait ses propres pratiques pour recouvrir le masque d'une Côte d'Ivoire archaïque, découpée en formations ethniques singulières. Ainsi l'Ouest ivoirien avec en tête le groupe bété serait en quelque sorte victime de ses traditions et justifierait ainsi la défiance du pouvoir. Autrefois chasseurs et guerriers, peu enclins aux activités agricoles, les Bété n'auraient pu développer qu'une économie de petite plantation et auraient maintenu un rapport assez lâche au travail et à la terre ; l'absence notoire de structures d'autorité dignes de ce nom expliquerait le comportement velléitaire, voire subversif, des gens de l'Ouest à l'égard du pouvoir politique ivoirien.

D'une manière générale, le renvoi à l'univers précolonial, à une « personnalité de base », constitue à la fois une procédure de légitimation et de disqualification ; ou plutôt il justifie une situation politique en établissant un rapport hiérarchique sur le plan culturel ; dans un premier temps, un tel déplacement brouille son origine (celle de la domination) et se perd en simples rumeurs ivoiriennes ; les énoncés d'ordre ethnique ou culturel cessent de référer au sujet de l'énonciation (le pouvoir politique) et peuvent être formulés par tout un chacun. Mais dans un second temps, leurs destinataires (les gens de l'Ouest et notamment les Bété), se plaçant sur le même registre, deviennent à leur tour sujet de l'énonciation

⁵ On pourrait se demander ce qu'il en est des autres grands groupes ethniques Malinké et Sénoufo. Le problème de leur représentation au niveau du pouvoir d'État ne se pose pas dans les mêmes termes que pour les Bété. La légitimité akan semble impliquer une ouverture, voire une alliance, avec les gens du Nord, alliance du reste historique, puisque ceux-ci ont milité très tôt dans les rangs du RDA.

simplement, en s'appropriant ces énoncés ils en inversent le contenu, et le procédé de disqualification laisse place à des tentatives de valorisation. Faire surgir de l'univers précolonial des éléments positifs, tel est l'enjeu ; pour remonter au politique sans le nommer, il suffit de se situer sur le terrain choisi par lui. On découvre ici l'un des moments clefs de l'élaboration ethnique. Par un mouvement réflexif, le jeu de l'identité s'amplifie et parvient à conférer à l'ethnie une valeur substantielle, c'est-à-dire à établir un lien organique entre une situation actuelle ou récente (rapport de l'Ouest ivoirien avec la société globale et le pouvoir politique) et les traditions. Nous verrons à cet égard que ceux qui participent au premier chef à ce mouvement de l'ethnicité sont précisément ceux dont la conscience ou le ressentiment politique sont le plus marqués, à savoir les intellectuels. Pour eux, l'enjeu culturel ne constitue pas simplement une réponse indirecte aux pratiques discriminatoires du pouvoir, il est aussi une manière privilégiée d'approfondir la conscience collective.

Au reste, l'analyse ne peut se contenter d'entériner cette dialectique où la culture dans son acception la plus large et parfois la plus triviale est l'enjeu d'un rapport qui n'ose dire son nom. Bien que les références traditionnelles participent sans conteste au fait ethnique bété, leur usage masque l'une de ses dimensions essentielles, à savoir la dimension historique. Plus exactement cet usage recouvre un non-dit, voire un interdit, en l'occurrence la genèse du rapport inégal évoqué précédemment, et le processus relativement récent de l'ethnicité bété.

L'objet de notre propos est de décrire ce processus : de quelle manière s'est formé, depuis la colonisation française, un ensemble cohérent – le pays bété – et comment dans la période qui a suivi l'indépendance il s'est renforcé, il s'est cristallisé par une opposition latente et parfois manifeste au pouvoir d'État ivoirien.

En sorte que le fait ethnique bété résulte bien davantage d'un faisceau de déterminations appartenant à l'histoire ivoirienne contemporaine que du prolongement tardif des références traditionnelles.

Une telle proposition s'appuie sur un premier argument qui met précisément en cause l'existence d'une ethnie bété précoloniale.

S'il est incontestable qu'aujourd'hui l'ethnie bété existe, que sa désignation et son territoire ne font l'objet d'aucune ambiguïté, on ne peut être aussi affirmatif en ce qui concerne l'univers qui précède la colonisation française, loin s'en faut. Tout d'abord, l'ethnonyme est sujet à caution ; nos investigations, menées essentiellement chez l'un des trois grands groupes qui composent l'ethnie bété⁶, appelé communément « Bété de Gagnoa », attestent que les intéressés ignoraient ce désignatif avant la période coloniale. Selon eux le terme *bete* provient d'une expression courante *bete o bete o* signifiant littéralement « paix » ou « pardon » ; or cette expression, les archives laissées par l'administration coloniale l'indiquent aisément, fut maintes fois utilisée par les populations locales durant la phase de

⁶ On distingue en effet les Bété de Daloa, les Bété de Soubré et les Bété de Gagnoa. Notons au passage que cette tripartition n'a en elle-même rien de précolonial ; car le critère de différenciation définit trois villes qui ont été créées de toutes pièces par l'administration coloniale (postes militaires).

pacification intensive, et désigne, en guise d'identité, un geste de conciliation ou de soumission.

Au-delà des avis ou des opinions ou interprétations divergents sur l'origine de l'ethnonyme⁷, une chose semble certaine : les groupes qui composent l'actuel pays bété ne se reconnaissaient pas une identité commune.

En effet, la notion de « pays bété » qui suppose l'existence d'un territoire clairement délimité n'a pas de réel correspondant dans la sphère précoloniale : celui-ci, comme nous le verrons, s'est élaboré dans le cadre de la conquête et de la mise en valeur coloniales. En fait, pour saisir une unité sociologique un tant soit peu pertinente, il faut descendre au niveau inférieur à celui de l'« ethnie », c'est-à-dire au niveau de ce qu'on appelle couramment la tribu. À cette échelle on découvre non seulement un espace cohérent (en l'occurrence un territoire et un réseau d'intenses relations sociales), mais aussi un ethnonyme ; les militaires français à cet égard ne s'y sont pas trompés lorsqu'il s'est agi d'affronter les populations dites bété, ils les ont dénommées par les désignatifs qu'elles-mêmes se donnaient (les tribus étaient de taille variable allant de quelques unités résidentielles à plusieurs dizaines). Leur cohérence interne ne signifie pas que ces tribus formaient des ensembles autonomes, étrangers les uns aux autres ; sur le plan de l'organisation sociale, toutes présentaient les mêmes traits fondamentaux, à savoir une structure patrilinéaire de type lignager et segmentaire. Toutefois, cette caractéristique est beaucoup trop extensive pour conférer une identité à l'ensemble de ces tribus et définir ainsi l'ethnie bété. Aussi bien s'applique-t-elle à la plupart des populations de l'Ouest ivoirien (Gouro, Dan, Wobe, Guéré, Dida, Gagou, populations dont certains ethnologues ont contesté l'identité ethnique avant la colonisation⁸).

Par ailleurs, un tissu de relations matrimoniales, économiques et commerciales⁹ organisait d'autres espaces qui, tout en dépassant le cadre tribal, ne correspondaient pas davantage à une entité ethnique. Bien au contraire ils différenciaient les groupes bété entre eux et les mettaient en rapport avec les populations voisines. Ces espaces se singularisaient notamment par l'existence de pratiques sociales, d'institutions, de traits linguistiques, formant autant de plages socio-culturelles assez peu conformes aux découpages ethniques tels qu'ils sont en vigueur aujourd'hui. Par exemple chez les « Bété de Gagnoa », trois tribus

⁷ Probablement faudrait-il remonter aux écrits, ou plutôt aux sources des écrits de M. Delafosse et G. Thomann (l'un et l'autre administrateurs coloniaux, G. Thomann ayant été au début du siècle administrateur du Cercle du Sassandra dont faisait partie le pays bété) ; car le terme « Bété » (exactement *bété*) y figure et désigne à peu près le pays bété actuel. Toutefois un fait majeur ressort : ce vocable est utilisé par eux alors que le prétendu pays bété reste largement méconnu (la pénétration coloniale commence en 1908 et leurs écrits datent de 1901 et 1904), et semble désigner une entité linguistique. À cet égard on ignore la manière dont ils ont procédé pour construire une telle entité.

⁸ Voir C. MEILLASSOUX (1964) pour les Gouro et E. TERRAY (1969) pour les Dida.

⁹ Des relations commerciales étaient organisées selon deux axes principaux : l'un tourné vers le Sud, animé par les négociants européens depuis le XVI^e siècle et spécialisé dans des transactions de captifs contre des objets appelés manilles. L'autre tourné vers le Nord, organisé par les réseaux de courtiers malinké et spécialisé dans l'échange de la kola forestier contre du fer, des fusils, du sel, etc.

conjuguent leur organisation patrilinéaire avec un système de matriclans. Or, on retrouve ce même système chez les groupes gban et dida voisins ; à cela s'ajoute chez les uns comme chez les autres la place importante accordée à la chasse collective au grand filet ainsi qu'une même procédure d'identification à cet outil cynégétique (le grand filet est assimilé à un être vivant incarnant le collectif lignager et fait l'objet d'un partage entre fractions lors du processus de segmentation).

A contrario, d'autres Bété, notamment les Bété de Daloa, étudiés par Denise Paulme en 1958 et plus récemment par Zunon Gnobo¹⁰, ignorent l'institution matriclanique mais ont développé en revanche une organisation tribale-lignagère à la fois plus structurée (qu'atteste la notion de *digpe* désignant tantôt le patricien tantôt la tribu) et moins liée aux activités cynégétiques.

Dans un autre ordre d'idée, la question de l'origine (question à laquelle on a souvent recours pour expliquer l'identité ethnique) ne fournit pas davantage d'arguments en faveur d'une identité bété précoloniale. Elle renforce bien plutôt le point de vue inverse. Nos enquêtes menées principalement dans la région de Gagnoa et l'examen d'archives coloniales indiquent que l'histoire du peuplement est singulièrement diversifiée. Certains groupes affirment provenir du Nord, des zones de savane, d'autres du Sud-Ouest, d'autres encore de l'Est et du Sud-Est. Une telle dispersion tranche curieusement avec la version officielle qui prétend que tous les Bété seraient originaires du Liberia. Cette thèse remonte aux premières classifications réalisées par M. Delafosse et G. Thomann¹¹, sur une base strictement linguistique. Les Bété constitueraient l'une des branches du groupe éburnéo-libérien (appelé communément Krou) ; leur foyer aurait été originellement libérien, et à la suite de migrations ils se seraient installés dans le Centre-Ouest ivoirien. On a là l'exemple type d'une construction à la fois intellectuelle et administrative (puisqu'il s'agissait pour le pouvoir colonial de désigner et de classer les populations avant de les administrer et de les « développer ») qui ne dit mot sur ses sources d'information. M. Delafosse et G. Thomann parlent du pays bété, mais en fait (au regard de ses délimitations actuelles) le méconnaissent presque entièrement ; nous sommes au tout début du siècle (1901-1904) et la région du Centre-Ouest ne sera véritablement colonisée (ou, selon l'expression coloniale, pacifiée) qu'entre 1907 et 1912. G. Thomann certes remonte le fleuve Sassandra (depuis la ville de Sassandra jusqu'à Seguela) et fonde les postes militaires de Soubré, Issia et Daloa, mais ces trois postes ne constituent que le pourtour occidental de l'actuel pays bété. Par la suite, lors de la conquête militaire proprement dite, cette construction de M. Delafosse et G. Thomann posera de sérieux problèmes à leurs successeurs ; découvrant et pacifiant ce pays bété (non sans quelques revers¹²), ils ne cesseront de réitérer dans leurs rapports leur totale méconnaissance des populations qui l'habitent, et gagnés à cette sanction du réel, ils mettront en avant les différences internes, d'ordre physiologique, linguistique ou

¹⁰ Voir D. PAULME (1963) et Z. GNOBO (1980).

¹¹ Voir en particulier les deux articles (1901), (1903) de G. THOMANN, « À la Côte d'Ivoire : le Sassandra », et de M. DELAFOSSE, *Vocabulaire comparatif de soixante langues et dialectes parlés à la Côte d'Ivoire*, 1904.

¹² Notamment le blocus du poste de Daloa en 1908, et la révolte contre celui de Gagnoa en 1913.

ethnologique, au point de recomposer l'unité initiale en plusieurs groupes distincts (ainsi les « Bété proprement dits » situés sur l'axe tracé par G. Thomann : Soubré – Issia – Daloa, les Tshien du Nord, les Yocolo, les Tshien du Sud). D'aucuns, établissant les premières monographies ethnographiques, souligneront parfois le caractère hétéroclite des origines. Ainsi les Yocolo (qui forment actuellement l'une des nombreuses tribus du pays bété, mais qui en cette période de conquête militaire désignaient un important sous-groupe) seraient d'origine malinké. Par ailleurs, les Bété de Gagnoa, appelés durant les premiers temps de la colonisation « Tshien du Sud », seront distingués des Bété de l'Ouest, notamment au plan des traits physiques et de la vie matérielle. Quelques années plus tard (1935) un administrateur colonial éclairé, L. Tauxier, fera à propos des Bété cette remarque judicieuse « Nulle race linguistique n'est plus mélangée du point de vue anthropologique. En fait il y a là un groupe d'hommes dont les origines anthropologiques sont diverses mais qui ont été gagnés par le même système linguistique¹³. »

Malgré de telles réserves, la thèse d'une origine commune sera maintenue ; mais phénomène intéressant, une seconde version, venant en quelque sorte démentir la première, situe le lieu primitif non plus au Liberia mais en Côte d'Ivoire, exactement dans le Sud-Ouest forestier. Cette version a été proposée récemment (1969) par Louhoy Tété Gauze¹⁴ qui voit dans les Bété les descendants d'un groupe original nommé magwe¹⁵. Il faudrait discuter du bien fondé de cette thèse, rechercher ses sources, mais l'essentiel pour nous consiste à repérer ce à quoi elle participe, en l'occurrence au mouvement de l'ethnicité. Sans anticiper sur des éclaircissements qui viendront plus loin, on peut d'ores et déjà dire qu'en déplaçant le site premier des Bété – le Liberia – dans le Sud-Ouest ivoirien, tout en conservant le principe d'une identité originelle, cette nouvelle version effectue une double opération ; d'une part, elle renvoie la première thèse à la période coloniale et aux constructions assez peu étayées des administrateurs, d'autre part et surtout elle constitue en tant que telle une revendication d'autochtonie (site ivoirien et non libérien) dont la compréhension est paradoxalement étrangère aux références précoloniales ; en effet elle ne prend sens que dans le cadre géopolitique ivoirien, dans les procédures de disqualification, voire d'exclusion, émanant d'un lieu qui n'ose dire son nom (le pouvoir politique) ; par là même, elle se présente simultanément comme une entreprise de valorisation et comme une tentative d'inverser l'ordre de préséance

¹³ À cet égard, mais nous ne sommes pas linguiste, il conviendrait de définir plus précisément ce système linguistique ; car d'une part, l'intercompréhension entre les principaux groupes bété est loin d'être la règle ; d'autre part, si ce système désigne des structures syntaxiques, alors il ne s'applique pas uniquement à l'ethnie bété mais à un ensemble beaucoup plus vaste regroupant une bonne partie des populations de l'Ouest ivoirien.

¹⁴ « Contribution à l'histoire du peuplement de la Côte d'Ivoire », *Annales de l'Université d'Abidjan*, T. 1, V. 1, série F, 1969.

¹⁵ D'après L. TÉTY GAUZE, d'autres ethnies sont issues des Magwe, notamment les Dida, les Gagou, les Godié, les Neyo.

« Les gens de l'Est, les Akan, viennent du Ghana, tandis que nous, Bété, sommes originaires de Côte d'Ivoire. » En sorte que la question de l'origine, aussi indécidable soit-elle, constitue la pierre angulaire de la conscience collective. Nous verrons à cet égard le rôle particulier joué par les intellectuels dans ce processus de cristallisation ethnique.

En définitive, s'il est clair que la société précoloniale représente l'un des moments clefs de l'ethnicité, un enjeu fondé dans un passé immémorial d'identité ethnique, on ne peut pour autant aligner ne serait-ce qu'un essai de reconstruction de cette société sur ce mouvement réflexif ; plus simplement on ne peut transposer l'ethnie et surtout le sentiment d'appartenir à une même communauté dans le référentiel précolonial. Rendre compte de ce référentiel exige une rupture méthodologique, un abandon du sujet tel qu'il se laisse appréhender aujourd'hui ; nous ne pouvons dans l'espace de ce texte définir plus positivement et plus en détail les tâches d'un tel programme. Indiquons simplement que la rupture envisagée requiert un véritable « dé-payement », c'est-à-dire une déconstruction de l'objet pré-donné (en l'occurrence les Bété) par une ouverture sur les populations voisines. C'est en procédant de la sorte, en élaborant de nouveaux espaces sociaux (par le repérage de traits socio-culturels communs à des groupes aujourd'hui ethniquement différenciés, ou bien par l'identification d'intérêts économiques complémentaires) que l'on pourra donner de la société précoloniale une image plus conforme à ce qu'elle fut, et lui restituer notamment toute sa dimension historique (histoire du peuplement, formation des groupes tribaux, rôle et évolution des échanges dans l'élaboration de ces espaces sociaux).

Il reste par conséquent à expliquer comment s'est effectivement formée l'ethnie bété, à identifier la série des déterminations qui l'ont conduite à occuper une position singulière sur la scène sociopolitique ivoirienne.

L'ethnonyme « bété » émane des classifications linguistiques de G. Thomann et M. Delafosse, mais on a indiqué en même temps que durant la phase de conquête et de pacification (qui s'est déroulée sur cinq ans 1907-1912), les responsables militaires, presque à leur insu, mettent en question la valeur générique du désignatif ; non seulement ils affirment que la découverte du pays bété ne s'appuie sur aucune connaissance antérieure, mais qu'en outre ce pays est peuplé de groupes distincts méritant chacun un vocable particulier. Pourtant, après cette période de flottement, soit autour des années vingt, l'ethnonyme désigne sans ambiguïté le pays bété. Que s'est-il passé entre-temps ? Plusieurs facteurs ont contribué à la formation et à l'intégration effective du pays bété. Tout d'abord, dès les débuts de l'installation française, et avant même que ne soit entreprise la politique de pacification, l'ensemble bété, sous la responsabilité de G. Thomann (commandant de cercle), fait partie intégrante du cercle du Sassandra (cercle dont les limites ne subiront pas de changement entre 1896 et 1908) ; c'est précisément dans ce cadre administratif que fut conçue et réalisée la première grande voie du pays bété, à savoir l'axe Soubré-Issia-Daloa. Par la suite (1908-1912), lors des grandes opérations militaires fut créé un quatrième poste, le poste de Gagnoa. À l'achèvement de ces opérations (qui se sont soldées non seulement par un désarmement général des populations, mais aussi par de nombreux tués et blessés, et par un habitat en grande partie détruit), le pays bété est entièrement pacifié mais

surtout forme un ensemble cohérent ; celui-ci a grossièrement la forme d'un triangle dont les extrémités représentent les trois postes de Soubré-Daloa-Gagnoa, reliées entre elles par trois voies : Gagnoa-Soubré, Soubré-Daloa, Daloa-Gagnoa. Signalons qu'à la suite d'une réforme survenue en 1908, cet espace n'a pas suivi sur le plan administratif une évolution homogène : Soubré et ses environs immédiats furent rattachés au cercle du Bas-Sassandra, et le reste du pays bété au cercle du Haut-Sassandra. Toutefois, et c'est là à notre sens le point essentiel, le dispositif routier a créé les conditions de ce que les autorités coloniales ont appelé dans les années vingt un « grand espace économique naturel », à savoir le bassin du Sassandra.

Il nous semble donc que pour comprendre le processus ethnique en tant que tel, il faut saisir au préalable la notion du « pays ». Cette notion est tout entière contenue dans les pratiques tant militaires qu'administratives des colonisateurs français. Dans leur esprit, il s'agit de créer un nouvel espace qui soit aisément contrôlable et qui permette à terme sa mise en valeur économique. C'est pourquoi il s'élabore largement sur une *tabula rasa* ; des pans entiers de l'univers précolonial disparaissent ou s'estompent progressivement : les activités cynégétiques et guerrières, l'organisation des échanges et des communications intertribales, et aussi les formes de mobilité résidentielle. À cet égard, il faut se défaire d'une représentation qui fige dans ses traditions la société précoloniale : les nombreux conflits entre villages, la vocation segmentaire de la structure sociale lui confèrent un caractère instable. Par suite, le dispositif colonial met fin à ce genre de pratiques et intègre les populations locales dans un espace désormais fixe ; l'habitat en grande partie détruit (par les militaires ou par les populations elles-mêmes) est autoritairement réorganisé le long des axes routiers ou à proximité. En sorte que la notion géographique du pays nomme ce cours nouveau imposé *manu militari* aux colonisés et annonce de futures transformations socio-économiques ; l'obligation de payer l'impôt, de cultiver et de vendre certains produits (kola, caoutchouc) pour son recouvrement, le travail forcé destiné aux aménagements d'infrastructure sont autant d'éléments qui tout à la fois requièrent et justifient la maîtrise de l'espace et de l'habitat.

Ainsi dans cette première phase de colonisation (1913-1925, correspondant à la mise en place du dispositif colonial) le pays bété se constitue pratiquement. Mais à cela s'ajoute une donnée supplémentaire qui entame le processus ethnique proprement dit.

En effet, ce dispositif colonial se heurte à plusieurs formes de résistance : au refus de payer l'impôt, à une faible participation des populations aux premiers projets de mise en valeur (opération caoutchouc) ; mais surtout le travail forcé et l'enrôlement militaire pour la grande guerre européenne provoquent de nombreuses fuites. Elles concernent principalement les jeunes hommes et ont pour destination la Basse-Côte¹⁶. Cette région de Côte d'Ivoire, qui fut dans la seconde moitié du XIX^e siècle (c'est-à-dire avant la création de la colonie) la zone d'appui de la pénétration française (mais où les Anglais avaient des comptoirs de commerce), constitue un foyer d'attraction par la présence notamment des

¹⁶ Ainsi appelle-t-on la région comprise entre Grand-Lahou et Grand-Bassam.

principaux centres urbains de la colonie : Grand-Lahou, Bassam et Bingerville (ces deux derniers ayant été avant Abidjan les capitales successives de la colonie). Cette toute première vague d'exode rural est essentielle à la compréhension du processus ethnique. D'une part, elle met en rapport le pays bété avec les pôles dominants de la colonie ivoirienne et inaugure un mouvement de migration vers la ville et de salariat, qui s'amplifiera au cours des décennies suivantes. D'autre part, ce rapport avec la société globale s'établit sous le signe de l'inégalité. En effet, le pays bété ne s'intègre au système colonial que tardivement ; lorsque les opérations militaires s'achèvent en 1912-1913, il est l'un des derniers à être pacifié ; si bien que les jeunes migrants qui s'installent en Basse-Côte découvrent une contrée où la colonisation a déjà largement amorcé son « œuvre », où s'est élaborée une vie administrative et économique, où les rapports entre colonisateurs et colonisés ne relèvent plus de la simple soumission, mais suivent une évolution plus complexe. Une économie de plantation essentiellement « indigène » fondée sur le café et le cacao se développe dans le Sud-Est (c'est-à-dire à proximité de la Basse-Côte), le commerce africain est actif et surtout bon nombre de postes de commandement, de maîtrise, sont occupés (aussi bien dans l'administration que sur les chantiers) non point par des Français, mais par des Ivoiriens. Bref ils sont confrontés à une réalité qui les place d'emblée au bas de l'échelle sociale et les confine durablement au rôle de manœuvre ou de subalterne.

C'est sur cette base que se dessinent les rudiments d'un stéréotype et d'une conscience ethniques. Les rapports coloniaux de l'époque sont à cet égard éloquentes ; ils parlent explicitement de « ces jeunes Bété au tempérament turbulent et instable » qui ne parviennent pas à se fixer dans un emploi.

Ainsi, la Basse-Côte et plus généralement le Sud-Est se présentent à la fois comme un pôle où existe un marché du travail et comme le lieu où se résume l'histoire récente de la colonie. Les rapports sociaux cristallisent des références ethniques, car la colonisation a engendré des inégalités particulières entre régions ; certaines populations collaborent déjà à l'entreprise coloniale, tandis que d'autres sont à peine « pacifiées ». Aussi être manœuvre signifie en même temps être bété, car la situation objective (prolétariat flottant) de ces jeunes migrants s'identifie à la position différentielle entre leur pays d'origine et les zones attractives de la colonie ivoirienne. Précisons que l'expression « jeunes Bété » prend dans les rapports administratifs un sens tout à fait extensif et désigne indistinctement les originaires d'une vaste région comprise entre Sassandra et Daloa (équivalant à peu près à l'ancien cercle de Sassandra). Sans doute est-ce en Basse-Côte que le vocable est devenu d'usage courant, c'est-à-dire sort du milieu rural (le pays récemment pacifié), pour être utilisé aussi bien par les intéressés que par les autres populations ivoiriennes. Outre ces prémisses d'une conscience collective à l'extérieur du pays bété, le mouvement ethnique se développe également en milieu rural. En effet le « grand groupement économique naturel » annoncé par les administrateurs se réalise progressivement à partir des années 1925-1930 ; à cette époque se met en place une économie de plantation fondée sur deux cultures arbustives, le café et le cacao, dont la dynamique particulière donnera naissance quelques décennies plus tard à ce que l'on est convenu d'appeler une « idéologie d'autochtonie ». Mais avant

d'étudier cet aspect essentiel de l'ethnicité bété, examinons plus en détail la genèse et les principaux traits structurels de cette économie.

Un fait majeur domine le développement de l'économie de plantation en pays bété et plus généralement dans le Centre-Ouest ivoirien. À la différence d'autres régions de la colonie, tel le Sud-Est où l'exploitation des cultures pérennes, depuis le début du siècle, est essentiellement prise en charge par les populations autochtones¹⁷, la mise en valeur de cette zone est délibérément conçue comme une entreprise de colonisation agricole. En effet s'y installent dès les années vingt de nombreux colons européens qui se taillent d'importantes plantations (souvent de plusieurs centaines d'hectares chacune). Mais surtout elle devient grâce aux encouragements de l'administration l'un des plus importants foyers d'immigration africaine. Il s'agit dans une première phase d'anciens tirailleurs des troupes coloniales et de commerçants malinké qui peuplent les postes (et deviennent ainsi les principaux agents de l'urbanisation au pays bété : Gagnoa, Daloa, etc.) ; ensuite de populations attirées par les possibilités de revenus qu'offre la production cacaoyère (jusqu'aux années 1935 seul le cacao est cultivé, par la suite le café lui sera associé et le reléguera progressivement à la seconde place). Ces populations sont d'origines diverses. Beaucoup proviennent de la savane ivoirienne (Malinké-Senoufo) et des colonies soudaniennes limitrophes (Maliens-Voltaïques) ; d'autres du Centre-Est ivoirien, de l'imposant pays baoulé, qui ne cessera au fil des années d'augmenter son contingent de migrants en direction du pays bété. Bien que l'installation d'étrangers à la région, de colons, ait présidé au démarrage de l'économie de plantation, les populations autochtones ne restent pas à l'écart de son expansion. En fait, le processus s'est déroulé en deux temps. Dans un premier, elles résistent à l'administration qui prétend les obliger à cultiver le cacao sur des champs collectifs ; dans un second, correspondant aux débuts des années trente, elles s'adonnent progressivement à l'exploitation du café sur les petites plantations strictement individuelles (qu'elles diversifient par la suite en cacaoyers). L'explication d'une telle attitude (que les administrateurs de l'époque interprétèrent en terme d'« engouement ») tient tout entière dans la mise en place autour des années 1930-1940 d'un système socio-économique original et largement autonome ; original en ce sens qu'il se développe en pays bété et dans tout le « bassin du Sassandra » sur la base de relations complémentaires entre autochtones et allogènes ; autonome dans la mesure où le contenu de ces relations, et plus généralement la dynamique de l'économie de plantation, échappe (même si elle en a été l'initiatrice) au contrôle de l'administration coloniale¹⁸.

La complémentarité entre autochtones et allochtones se dégage principalement de deux types de relations. D'une part, une relation de travail : les migrants, principalement les Malinké et les Voltaïques, s'engagent chez les Bété et participent ainsi au développement d'une économie de plantation autochtone. D'autre part, une relation foncière ; cette relation est fondamentale car elle conditionne la

¹⁷ Cette économie de plantation propre au Sud-Est ivoirien donnera naissance à une couche de planteurs aisés, qui jouera un rôle déterminant dans la formation d'une opposition syndicale et politique au régime colonial.

¹⁸ Nous renvoyons sur tous ces points à notre thèse éditée chez Karthala, *La société bété. Histoires d'une « ethnie » de Côte d'Ivoire*, 1985.

première. Pour fixer ce volant de main-d'œuvre, c'est-à-dire en fait pour répondre favorablement aux aspirations des migrants (dont l'objectif n'est pas de vendre durablement leur force de travail mais d'accéder à la terre), les autochtones cèdent des portions de forêt aux étrangers : dans un premier temps pour leur permettre d'assurer leur subsistance, dans un second pour leur ouvrir l'accès à l'arboriculture marchande. Ce dernier point mérite quelques précisions car il est au cœur de la dynamique particulière du système socio-économique local, de l'infléchissement progressif des relations entre autochtones et allochtones en positions concurrentielles, voire antagonistes.

En effet la possibilité offerte aux étrangers de s'adonner aux cultures pérennes est certes la contrepartie obligée des relations de travail contractées par ailleurs, mais elle est aussi pour les autochtones un moyen privilégié de réaliser, parallèlement à la commercialisation du café et du cacao, un second revenu. Sans examiner en détail les ressorts qui ont sous-tendu le mouvement massif d'aliénation foncière, on retiendra simplement que la métamorphose de la terre en marchandise suit un processus similaire à celui des changements sociaux qui surviennent par ailleurs dans le cadre de l'économie marchande. De la même manière qu'en se généralisant cette économie implique une individualisation, c'est-à-dire un déplacement de la structure sociale fondée sur l'unité lignagère vers la famille nucléaire, les ventes de terre se réalisent dans un contexte de relations strictement interindividuelles et au coup par coup selon les besoins monétaires des uns (les autochtones) et la demande foncière des autres (les allochtones).

En d'autres termes, la vente représente l'une des formes du procès d'individualisation ou plutôt réalise de fait le mouvement de l'appropriation privée. Le régime foncier antérieur reposant sur un simple droit d'usage, elle démontre aux yeux de tous et dans l'instant même de son accomplissement l'accès de chacun à la propriété. Certes, l'on constate que bon nombre d'aliénations se concentrent dans quelques mains, celles des aînés qui usant de leur traditionnel pouvoir de distribution¹⁹ transforment celui-ci en capacité de vente ; mais, au moins virtuellement, chaque planteur est en mesure de vendre une portion de la terre qui est censée lui revenir.

Avant d'examiner les effets de cette logique particulière des cessions de terre sur l'évolution des rapports entre autochtones et allochtones, il convient de dégager les caractéristiques majeures du système socio-économique local.

Amorcé depuis les débuts de la colonisation, ce mouvement d'immigration prend de plus en plus d'ampleur au cours des décennies suivantes, notamment durant la période 1950-1960 (période où les cours du café et du cacao sont particulièrement élevés, et qui correspond par ailleurs – suite à l'abolition du travail forcé²⁰ – à l'arrivée, sur le marché du travail agricole, d'une abondante

¹⁹ Avant la colonisation, les aînés contrôlaient la distribution foncière mais ne disposaient pour autant d'aucun droit de propriété. En fait, ce contrôle correspondait à l'une de leurs nombreuses attributions et n'était pas isolable d'un pouvoir plus général sur le fonctionnement du système lignager.

²⁰ Destinées aux travaux d'infrastructure et aux colons européens, les réquisitions de main-d'œuvre ont été abolies en 1947 scellant la victoire du syndicat agricole africain et de son leader Houphouët-Boigny sur l'administration coloniale.

main-d'œuvre) où se multiplient les installations de Dioula, de Voltaïques et surtout de Baoulé.

De sorte que le paysage ethnique du Centre-Ouest se recompose entièrement. Les terroirs villageois forment désormais des ensembles mixtes où se mêlent les plantations bété et les plantations allochtones ; l'habitat lui-même est transfiguré : aux toponymes autochtones s'ajoutent ceux des résidences dioula et baoulé. En certains endroits, notamment dans les villages situés à proximité des villes, les populations bété sont devenues, au fil des années, minoritaires.

Tout en reposant sur un accès facile à la terre, le système socio-économique local génère des exploitations de petite taille, de l'ordre de trois à quatre hectares en moyenne. À cela plusieurs explications. Du côté autochtone, l'expansion de l'économie de plantation correspond à l'éclatement des patrilignages et à un mouvement d'individulisation se traduisant notamment par la non-reproduction des rapports de dépendance entre aînés et cadets. Chaque planteur bété devient donc responsable de son unité de production mais ne dispose que de très peu d'actifs²¹. Pour la mettre en valeur (à l'exception des notables nommés par l'administration coloniale qui bénéficient des réquisitions de main-d'œuvre).

C'est pourquoi il fait appel à la main-d'œuvre « étrangère » pour l'accomplissement de certaines tâches culturelles (en particulier l'entretien des plantations). Mais comme la fixation de cette main-d'œuvre dépend des possibilités d'accès à la terre, il est amené à limiter ses propres plantations de manière à pouvoir lui concéder quelques portions de forêt.

Les cessions et les aliénations foncières se réalisent de gré à gré et sur la base de petites superficies, l'économie de plantation allochtone est dans ses grandes lignes la réplique de son homologue autochtone.

Toutefois la moyenne des exploitations mises en valeur par les migrants est sensiblement supérieure à celle des plantations bété ; alors que celle-ci tourne autour de trois hectares, celle-là atteint un peu plus de quatre hectares. Sans être important, un tel écart dénote un rapport inégal entre autochtones et allochtones.

Ces derniers ont en effet l'avantage sur deux points stratégiques. D'une part, ils peuvent diversifier leurs acquisitions foncières acheter une parcelle à tel autochtone, une seconde à tel autre, etc. (globalement l'occupation allochtone s'élabore à partir de deux ou plusieurs terroirs bété). D'autre part, ils disposent d'une main-d'œuvre – notamment familiale – plus nombreuse.

Cet écart n'aurait très probablement pas eu de conséquence grave si le système s'était stabilisé, c'est-à-dire si l'immigration étrangère et l'offre de terre autochtone avaient progressivement diminué. Rien de tel n'est survenu, bien au contraire. Les vagues migratoires continuent à se succéder dans la décennie qui suit l'indépendance ; période durant laquelle s'installent de plus en plus massivement des originaires du pays baoulé. Or l'immigration des gens de l'Est présente des caractéristiques tout à fait particulières. À la différence des Dioula et des Voltaïques, les migrants baoulé ne contractent pas de relations de travail avec les autochtones ; leur seule stratégie consiste à acquérir de la terre (soit par un simple achat, soit en offrant divers cadeaux), et à établir leur propre habitat, leur propre

²¹ Lui-même, son ou ses épouses, éventuellement certains de ses fils.

espace de cultures à l'intérieur des terroirs autochtones. Cette stratégie a certes été encouragée par les Bété qui leur ont assez aisément cédé des terres, mais elle a surtout bénéficié de l'appui des autorités, tant coloniales qu'ivoiriennes ; les nombreux conflits qui ont surgi de cessions de terres abusives ou douteuses ont été réglés la plupart du temps à l'avantage des migrants : à l'indépendance, le mot d'ordre gouvernemental « la terre est à celui qui la cultive » entérine la dynamique migratoire, brise de fait tout recours aux droits fonciers traditionnels.

Par ailleurs, les planteurs baoulé se situent dans leur ensemble au sommet de la stratification socio-économique locale ; leurs exploitations ont une taille moyenne de six hectares. Taille qui s'explique par le fait qu'ils constituent souvent des groupes d'entraide et contrôlent un réseau de main-d'œuvre autonome d'origine baoulé (de jeunes Baoulé notamment sont employés six mois ou un an pour l'entretien des plantations).

En dernière analyse, ce qui est apparu dans la phase ascendante de l'économie de plantation locale comme une « complémentarité fonctionnelle²² » entre autochtones et allochtones s'est progressivement transformé en un rapport concurrentiel. Plus précisément, l'immigration étrangère s'est concrétisée par un mouvement de colonisation agricole dont la maîtrise a échappé aux populations bété. La multiplication incontrôlée des ventes de terres a engendré deux difficultés majeures mettant en question à terme la reproduction de l'économie de plantation autochtone. D'une part, les aliénations foncières ont entraîné une forte pression sur la terre et abouti dans certains cas à une véritable saturation des terroirs (laquelle provoque à son tour un vieillissement des plantations et une dégradation des sols). D'autre part, en devenant planteurs, les migrants non seulement cessent pour la plupart de travailler sur les exploitations autochtones, mais en outre drainent pour leur propre compte une bonne partie de la main-d'œuvre disponible. Cela débouche sur une raréfaction de la force de travail et partant sur une situation concurrentielle, voire conflictuelle, entre les divers groupes. À ce jeu, les allochtones ont conquis une position avantageuse dans la mesure où ils contrôlent, souvent par simple affinité d'origine, les réseaux de main-d'œuvre dioula, voltaïque et baoulé. Ainsi l'écart entre autochtones et allochtones tend à s'approfondir, et souvent moins en fonction d'une différence de superficies, que par rapport aux rendements obtenus, c'est-à-dire par rapport à la quantité des produits récoltés (les allochtones grâce à leur main-d'œuvre réalisant les meilleures récoltes).

C'est dans ce contexte de raréfaction des facteurs de production que s'est développée chez les Bété ce que nous avons désigné par l'expression « idéologie d'autochtonie ». Les ventes de terres, dès lors qu'elles débouchent sur une pression foncière, qu'elles ne permettent plus de fixer la main-d'œuvre, sont en quelque sorte évacuées de la conscience collective ; la présence d'étrangers à la région est vécue comme une véritable colonisation, et la référence aux droits fonciers traditionnels, à la préséance autochtone, devient le point central de la revendication

²² Pour reprendre une expression de J.-P. CHAUVEAU et J. RICHARD : cf. « Une périphérie recentrée : à propos d'un système local d'économie de plantation en Côte d'Ivoire », *Cahiers d'Études africaines*, XVII, 68, 1977.

ethnique ; mieux encore cette idéologie devient l'un des éléments constitutifs de l'ethnicité bété.

Par cette analyse de la formation et de l'évolution du système socio-économique local, nous n'avons pas épuisé la série des déterminations qui ont contribué à l'élaboration de ladite ethnicité. Car sur cet arrière-fond d'économie de plantation se sont greffés d'autres éléments qui pour une part peuvent être considérés comme la conséquence des contradictions d'intérêts qui ont progressivement miné cette économie, mais pour une autre part relèvent de processus indépendants.

Le premier élément concerne les rapports entre le monde rural et le monde urbain. Ainsi que nous l'avons indiqué, dès la fin de la conquête militaire et durant la mise en place du dispositif colonial, de nombreux originaires bété, notamment des jeunes, s'installent en Basse-Côte et constituent l'un des noyaux importants de la main-d'œuvre des chantiers urbains. En dépit du développement d'une économie de plantation autochtone, cet exode rural va se poursuivre et s'amplifier ; plus exactement il croît jusqu'à la fin des années quarante, puis connaît une phase de répit et d'inversion dans la décennie 1950-1960 (période consécutive à l'abolition du travail forcé et couvrant une phase privilégiée de cours élevés du café et du cacao), enfin reprend une nouvelle vigueur à partir de l'indépendance : la dégradation des conditions d'exploitation des terroirs villageois, et surtout une stratégie massive de scolarisation donnant à cette émigration un caractère semble-t-il définitif.

D'une certaine manière, cet exode rural qui n'a cessé de suivre la même orientation, à savoir l'axe pays bété – Basse-Côte (et plus particulièrement l'axe pays bété – Abidjan) a permis de différer une crise plus aiguë de l'économie de plantation autochtone.

On estime qu'actuellement 45 % de la population bété habitent en ville et occupent pour l'essentiel des emplois salariés. Un tel pourcentage de citoyens qui met en évidence une nette disjonction entre le pays et l'ethnie bété devrait en principe estomper les références ethniques ; la ville (et surtout la capitale ivoirienne) paraît le lieu idéal des brassages socio-culturels où émergent de nouveaux rapports sociaux (dans le cadre par exemple du quartier et du milieu de travail). Dans le cas présent, on ne peut tenir un pareil raisonnement. À l'inverse, l'existence d'un important pôle urbain constitue un facteur essentiel à l'élaboration d'une conscience collective bété. À cet égard, plusieurs données doivent être prises en compte. Tout d'abord, jusqu'à une date encore récente (environ les années soixante, avant que l'économie de plantation ne connaisse de graves difficultés, et avant que les planteurs bété n'entreprennent une stratégie de scolarisation), l'exode rural n'a pas toujours débouché sur une installation urbaine définitive, loin s'en faut. Après avoir travaillé plusieurs années en Basse-Côte, de nombreux migrants sont retournés au pays, quitte à tenter une nouvelle réinsertion citadine un peu plus tard. En sorte que durant toute la période coloniale, l'on assiste à un mouvement de va-et-vient entre la ville et la campagne, entre les pôles attractifs de la société ivoirienne et le milieu d'origine ; un tel balancement constitue à notre sens un moment important de la formation ethnique, car en élargissant l'horizon du pays bété, notamment par l'établissement de passerelles entre la situation de planteur et

celle de salarié, il forge les contours d'une « société civile » à l'intérieur de la société globale ivoirienne.

En second lieu, l'émigration, qui a pris un tour plus définitif autour des années soixante, n'a pas pour autant créé une rupture entre le milieu rural et l'univers citadin. Chaque village bété est flanqué de ce que l'on peut appeler un double urbain ; celui-ci se manifeste concrètement par l'existence en ville (surtout à Abidjan) d'associations d'originaires, associations destinées certes aux citadins qui trouvent dans les liens villageois un moyen immédiat de résoudre certains de leurs problèmes (financiers – il s'agit en effet souvent de groupements mutualistes –, accès à un emploi, etc.), mais dont la fonction déborde ce cadre strictement urbain pour s'appliquer en retour au pôle rural ; en effet, ces groupements d'originaires prennent souvent une part active à la vie villageoise, y redistribuent une fraction importante de leurs revenus salariaux, et se mêlent très directement aux entreprises de modernisation (habitat, voirie, etc.). On ne peut comprendre aujourd'hui le milieu villageois²³ sans y intégrer ces « absents ». Mieux encore, étant donné la crise actuelle de l'économie de plantation autochtone, ce milieu se définit de moins en moins par ses activités arboricoles et tend à s'identifier à l'univers urbain et salarial.

De ce point de vue, on observe à l'échelle régionale une différenciation entre villages (se traduisant en rivalités et surenchères lors de moments privilégiés de la vie sociale, telles les funérailles) due au poids inégal des doubles citadins : certains n'ont que des ouvriers et des employés, tandis que d'autres revendiquent également des cadres et des représentants de professions libérales.

Malgré leur intérêt, ces indicateurs sont insuffisants pour notre argumentation ; ils sont à la fois trop particuliers (chaque village est renvoyé à son double urbain) et trop généraux (la plupart des villages ivoiriens peuvent être appréhendés à partir de cette trame). Ils prennent cependant une réelle valeur si on leur ajoute une donnée importante. Souvent ces associations ou certains de leurs membres (cadres, intellectuels) ne se contentent pas d'orienter les destinées très spécifiques de leur village d'origine ; face à la dégradation de l'économie de plantation, ils se posent en détenteurs d'une conscience plus globale des problèmes régionaux ; plus exactement les difficultés propres à leur village d'origine ne sont que l'illustration locale d'une crise qui concerne l'ensemble du pays bété, voire l'ensemble de l'Ouest ivoirien. Parfois, du reste, ils se heurtent au milieu villageois qui malgré (ou à cause de) ces difficultés continue à aliéner ses terres. Aussi bien l'inégalité tendancielle entre planteurs bété et planteurs allochtones est-elle mise au jour, voire amplifiée, par ceux qui sont précisément hors du système socio-économique local.

Dans cette perspective, l'idéologie d'autochtonie évoquée précédemment est tout autant, sinon plus, le fait des citadins (et notamment des intellectuels) que des ruraux. Par leur entremise elle s'infléchit en conscience ethnique ; il ne s'agit pas seulement de redonner vie aux droits fonciers ancestraux, mais de valoriser dans un tel contexte de colonisation agricole l'ensemble de la société autochtone

²³ Sur ce point, voir notre article : « Les métamorphoses urbaines d'un "double" villageois », *Cahiers d'Études africaines*, XXI, 81-83, 1981.

(c'est-à-dire ses règles, ses valeurs, etc.). L'idéologie d'autochtonie se double ainsi d'une idéologie traditionaliste.

Mais l'on ne saurait véritablement rendre compte du problème bété sans en examiner l'ultime dimension. Car le rôle des citadins, notamment des intellectuels, ne se joue pas seulement sur la scène rurale, mais aussi sur la scène proprement politique où l'ensemble des facteurs favorisant l'expression ethnique (mise en valeur coloniale – rapports autochtones/allochtones) se cristallise en une sorte d'opposition au pouvoir d'État ivoirien.

Pour situer la scène revenons quelque temps en arrière, soit à la fin des années quarante. À cette époque, le pouvoir colonial se libéralise : les activités syndicales et politiques sont autorisées, et apparaissent presque simultanément le syndicat des planteurs (1944) et le RDA (section ivoirienne créée en 1946). À la tête de ces deux appareils un unique leader, l'actuel président Félix Houphouët-Boigny. Très vite il obtient satisfaction (en tant que député à l'Assemblée nationale) sur l'une des revendications principales du syndicat des planteurs, à savoir l'abolition du travail forcé (1947).

Si, dans les années qui suivent, le RDA s'affirme incontestablement comme le parti dominant, représentant, malgré quelques réajustements²⁴, un certain radicalisme (revendication indépendantiste), de nombreux partis émergent dans la décennie qui précède l'indépendance ; en particulier, un mouvement politique important, le MSA (Mouvement socialiste africain) affilié à la SFIO. Bien qu'il apparaisse plus réformiste que le RDA (sa position était assimilationniste et non indépendantiste), ce parti attire de nombreux sympathisants, notamment dans l'Ouest ivoirien et surtout dans l'une des trois grandes régions du pays bété, la région de Gagnoa.

De prime abord, la rivalité puis l'antagonisme entre les deux mouvements relèvent d'un schéma connu : les appareils politiques dirigés par les premières élites africaines trouvent spontanément leur base sociale et partant leur légitimité auprès des populations dont leurs leaders sont originaires (c'est ce qu'on appelle communément le « clientélisme » ; ainsi Houphouët-Boigny recruterait parmi l'ethnie baoulé, et le leader du MSA, en l'occurrence Dignan Bailly (originaire de Gagnoa), parmi les Bété. En réalité les choses sont plus complexes. Au lieu d'expliquer les enjeux politiques en fonction des appartenances ethniques, il nous paraît plus juste d'analyser ces appartenances, ou plutôt ces regroupements, comme l'expression politique de rapports sociaux qui se sont élaborés aussi bien à l'échelle locale qu'au niveau du territoire national.

Avant d'étayer cette affirmation, donnons quelques repères historiques.

En 1956, le résultat des élections municipales témoigne de la forte implantation du MSA dans le Centre-Ouest puisque la liste de Dignan Bailly l'emporte sur celle du RDA. L'année suivante ont lieu les élections à l'assemblée territoriale ; durant la campagne, la rivalité entre le MSA et le RDA provoque de nombreux incidents ; le

²⁴ A partir de 1950, le RDA signe « la paix coloniale » et inaugure une période de collaboration avec l'administration française, soutient notamment la loi-cadre de 1956 et appelle à voter positivement au référendum de 1958 instituant la communauté franco-africaine. Voir à ce sujet J. SURET-CANALE, *De la colonisation aux indépendances - 1945-1960*, Paris, Éditions Sociales, 1972.

plus important se produit dans la région de Gagnoa tandis qu'une caravane conduite par le député sortant de Daloa (M. Diarrassouba) s'apprête à effectuer une tournée électorale, des villageois, non loin de la ville, lui dressent une véritable embuscade. Après l'assaut, on dégage deux tués (dont Diarrassouba) et plusieurs blessés.

Le résultat du scrutin (mai 1957) donne le RDA vainqueur. Toutefois la validité de l'élection est contestée ; du côté MSA, on estime que les chiffres ont été truqués et que la victoire aurait dû revenir aux socialistes de Dignan Bailly. Cet événement, qui montre l'ampleur des hostilités entre les deux mouvements, mérite un bref examen.

Tout d'abord, l'analyse en termes d'opposition ethnique doit être sérieusement nuancée ; car si l'on dénombre une majorité d'allochtones dans les rangs du RDA, on y compte également des autochtones, en particulier des notables (chefs administratifs). De même, dans le MSA on trouve certes de nombreux Bété mais aussi des ressortissants dioula.

Comme l'a fort bien montré H. Raulin²⁵ qui à cette époque se livrait à l'étude des problèmes fonciers dans la région, l'opposition des deux mouvements repose essentiellement sur un clivage entre une couche ou une classe de petits planteurs et une sorte de bourgeoisie locale, composée de gros planteurs (majoritairement étrangers : Dioula, Baoulé, Dahoméens²⁶), de notables, de commerçants et de transporteurs, bref tous ceux qui gravitent autour des affaires lucratives de la région, formant ainsi de véritables lobbies.

Par ailleurs, le programme de Dignan Bailly met au jour la réalité socio-économique locale. En effet, y figure l'exigence de réguler les vagues migratoires et les cessions de terres. La présence allochtone, en tant que telle, n'est pas rejetée (le besoin de main-d'œuvre est au contraire affirmé) : en revanche y est dénoncé le processus par lequel cette présence instaure progressivement un rapport inégal entre autochtones et allochtones conduisant les uns à la paupérisation et permettant aux autres une éventuelle accumulation.

Dans ce contexte, le rejet du RDA vise essentiellement sa base sociale (et non précisément son option indépendantiste), c'est-à-dire la souche économiquement dominante sur laquelle il s'appuie. Au reste, l'on ne saurait comprendre cette perception locale du RDA sans en saisir la dimension plus globale car en recrutant essentiellement parmi les personnages influents et les lobbies de la région, le PDCI-RDA corrobore la représentation plus générale qui lui est attachée. Comme on l'a dit, ce mouvement politique (bien qu'ayant une vocation panafricaine) est en Côte d'Ivoire organiquement lié au syndicat des planteurs. Or ce syndicat n'a qu'assez faiblement recruté parmi les petits exploitants de la région de Gagnoa et plus généralement dans l'Ouest ivoirien, la plupart de ses adhérents provenant de l'Est et de la Basse-Côte.

À cela on doit ajouter que ce qui apparaît immédiatement comme une opposition ethnique (par exemple bété/baoulé) doit au préalable s'analyser sous un

²⁵ Mission d'étude des groupements immigrés en Côte d'Ivoire, fasc. 3, *Problèmes fonciers dans les régions de Daloa et Gagnoa*, ORSTOM, 1957.

²⁶ Certains d'entre eux ont dès cette époque racheté des plantations européennes.

angle à la fois socio-économique et historique. La base active ou militante du syndicat est principalement composée de grands planteurs²⁷ et de commerçants ; en s'opposant à l'administration coloniale, et en présentant un cahier de revendications (qui porte principalement sur une égalisation du prix des cultures arbustives entre planteurs ivoiriens et colons européens, et sur l'abolition du travail forcé), elle incarne certes l'intérêt général, à savoir celui de tous les planteurs de denrées d'exportation, mais surtout elle défend sa sphère particulière ; autrement dit, cette « avant-garde » se dévoile comme une couche dominante au sein de la société colonisée.

En dernière analyse, la base sociale du syndicat et finalement l'opposition MSA/RDA mettent en évidence le développement différentiel des économies de plantation ivoiriennes. À l'est s'est constitué assez tôt (dès le début du siècle) une sorte de bourgeoisie rurale (coexistant cependant avec un secteur de petite production marchande) tandis qu'à l'ouest du Bandama s'est élaboré plus tardivement un système fondé sur la petite plantation et sur les rapports entre autochtones et allochtones.

En dépit du charisme de F. Houphouët-Boigny, le PDCI-RDA, qui va devenir le parti unique de la nation ivoirienne, reste en quelque sorte marqué par ses origines, véhiculant avec lui l'histoire récente de la colonie et les rapports inégaux qui se sont créés entre les régions de la zone forestière ivoirienne.

L'indépendance confirme et renforce ce clivage. Dignan Bailly est certes député à l'Assemblée nationale mais n'obtient aucun portefeuille ministériel. Il disparaît assez vite de la scène politique ivoirienne et meurt quelques années plus tard. De surcroît assez peu de représentants du monde bété participent aux divers gouvernements qui se sont succédé jusqu'à aujourd'hui.

En milieu rural, les vagues migratoires en direction du pays bété connaissent une nouvelle expansion ; s'y installent massivement des ressortissants baoulé qui par leur stratégie spécifique relancent le mouvement de cession de terres.

Fidèle à son passé récent, la région de Gagnoa, durant ces premières années d'indépendance, est le théâtre de multiples incidents entre autochtones et allochtones. En outre, lors du pseudo-coup d'État de 1963 (montrant que les options choisies par le chef de l'État ivoirien étaient loin de faire l'unanimité), de nombreux originaires du pays bété (et notamment de la région de Gagnoa) sont arrêtés. L'événement le plus grave survient en 1970. Cette année-là se déroulent les élections pour le renouvellement des postes de secrétaires du PDCI. À Gagnoa, tout concourt pour que le candidat officiel du parti soit élu. Mais depuis quelque temps, se tiennent dans les villages du sud de la région, et notamment dans le canton Guébié, des réunions plus ou moins secrètes. Leur animateur, un étudiant nommé Nragbé Kragbé (originaire du Guébié) ; leur objectif, récuser la validité du prochain scrutin et provoquer un mouvement de contestation.

Le 26 octobre, une cohorte de quelques centaines de planteurs bété originaires des cantons Paccolo, Zabia et Guébié²⁸, avec à sa tête Nragbé Kragbé, monte sur

²⁷ En tête desquels figure Houphouët-Boigny.

²⁸ Ces trois cantons mitoyens, situés au sud et à l'est de Gagnoa, correspondent à trois tribus.

Gagnoa. Cohorte étrange et visiblement décidée à en découdre puisque nombre de ces paysans sont armés de machettes et de fusils de chasse (certains sont revêtus des parures de guerre traditionnelles). Arrivée au centre de la ville, elle occupe promptement les divers sièges administratifs de Gagnoa ; d'après les récits, on ne peut guère parler d'affrontement durant ces premières heures de la rébellion seuls quelques représentants de l'État ont été molestés. Leur accoutrement et surtout leur réputation de guerriers redoutables ont suffi à ces planteurs autochtones pour se rendre maîtres des lieux ; pendant ces instants de symbolique prise du pouvoir, on se livre à une sorte de « désivoirisation » des bâtiments publics : sur la place de la mairie, on proclame la « République d'Eburnie » et on dresse un nouveau drapeau.

Mais très vite les événements vont prendre une tournure plus dramatique ; d'abord intervient la gendarmerie de Gagnoa : premiers coups de feu et premières victimes. Puis l'armée, qui investit et quadrille systématiquement la ville. Mais la répression ne s'achève pas là : elle se poursuit dans les villages et cantons où s'est fomentée la rébellion, c'est-à-dire dans le Paccolo, le Zabia et le Guébié. Il est difficile aujourd'hui d'établir un bilan, et aucune estimation officielle n'a été faite à ce sujet : selon les uns il est de quelques dizaines, selon les autres de plusieurs centaines, voire plusieurs milliers de victimes. La seule donnée que l'on puisse fournir avec précision est celle relative au nombre d'individus arrêtés, soit environ deux cents (leur procès a eu lieu en 1976, et par souci d'apaisement ils ont presque tous été libérés). Quant à Nragbé Kragbé, la rumeur publique a longtemps prétendu qu'il avait réussi à s'échapper, mais il est à peu près établi que quelques jours après la rébellion il fut grièvement blessé par les militaires et mourut lors de son transport à l'hôpital. Il n'est pas dans notre propos de porter un jugement sur l'événement lui-même ; disons simplement que ce qui est apparu comme un exercice plutôt excessif de la « violence légitime » traduit, semble-t-il, la crainte mal contrôlée au sein des instances dirigeantes que cette rébellion, très localisée et pour le moins naïve dans sa réalisation, ne fasse tache d'huile, n'entraîne derrière elle d'autres groupes bété ou d'autres populations de l'Ouest ivoirien. À moins que le pouvoir (qui aurait sans nul doute pu arrêter le cours des choses dès les premières réunions) ait cru bon de laisser se développer la rébellion pour mieux en dénoncer le caractère ethnique et occulter ainsi son contenu proprement politique.

Malgré ses aspirations régionalistes (la « République d'Eburnie » désignant grossièrement l'Ouest ivoirien), la révolte est restée limitée aux trois cantons susnommés ; seuls quelques individus originaires des cantons voisins se sont joints au mouvement. De plus, les villages et les ressortissants de cette fraction des Bété de Gagnoa n'y ont pas tous participé ; d'aucuns ont refusé de prendre part à une entreprise jugée aventureuse. Toutefois le caractère très circonscrit de la révolte met en lumière certains phénomènes analysés plus haut. Le personnage de Nragbé Kragbé qui est au cœur de l'événement condense en une figure-limite la question des doubles villageois ; il montre concrètement comment la conscience ethnique, cristallisée autour d'une opposition et d'une visée politiques, est médiatisée par les appartenances tribales et villageoises, par les liens ou réseaux de parenté, bref par la sphère du particulier. Nragbé Kragbé tout en interpellant un vaste ensemble - le pays bété, voire l'Ouest ivoirien - prend appui sur sa base rurale immédiate. Il est

en effet originaire du Guébié et les trois cantons impliqués ont depuis l'époque précoloniale d'intenses relations sociales. Par ce tremplin il peut prétendre globaliser les problèmes et récuser la légitimité du pouvoir d'État ivoirien. Lors de la fugitive proclamation de la « République d'Eburnie », les rebelles ont distribué un tract sur lequel figuraient la promesse d'une augmentation spectaculaire des prix des cultures d'exportation payés au producteur (de 180 CFA ils devaient passer à 500 CFA), mais aussi l'exigence du départ des étrangers installés en pays bété. L'idéologie d'autochtonie trouve donc ici (du moins sur « le papier ») son expression la plus nette.

Par ailleurs était mentionnée également sur ce tract la composition du gouvernement de cette « nouvelle République » (son « président » devait être bien évidemment Nragbé Kragbé, lui-même, et la plupart des ministres originaires du pays bété). Au-delà de cette étrange fascination du pouvoir politique montrant qu'à peine commencée la rébellion se métamorphose déjà en appareil d'État, cette « République » est censée regrouper la plupart des populations de l'Ouest ivoirien. La conscience ethnique devient ainsi mouvement régionaliste ; ou plutôt, dans cette aspiration clairement séparatiste, les Bété sous la houlette de leur « avant-garde » (région de Gagnoa) sont propulsés chefs de file d'une vaste région dont les diverses populations partagent avec ces derniers toute une série de caractéristiques, des références précoloniales (une organisation sociale similaire, des processus de peuplement se recoupant parfois, des réseaux d'échanges, etc.), mais surtout une colonisation tardive par rapport au reste du pays, une économie de plantation fondée sur la petite exploitation, un territoire qui est devenu centre d'attraction pour des dizaines de milliers d'immigrants ; enfin marquées par des oppositions locales au RDA, et malgré la présence en leur sein de nombreux cadres et intellectuels, ces populations de l'Ouest ivoirien n'ont guère de représentants dignes de ce nom au niveau du pouvoir d'État.

En bref, la « République d'Eburnie » nomme en une synthèse chimérique l'ensemble des déterminations, identifiées plus haut ; ou plutôt elle les efface symboliquement, s'appliquant à accomplir jusqu'au bout, jusqu'à l'acte subversif, les velléités de l'idéologie d'autochtonie.

Malgré cet appel à l'extension du mouvement, la rébellion resta isolée, et fut durement réprimée là où précisément elle prit naissance. Toutefois la répression entraîna des incidents sporadiques entre autochtones et allochtones (notamment entre Bété et Baoulé) dans la région de Gagnoa, et une manifestation sur le campus d'Abidjan témoigna de la solidarité de certains milieux étudiants.

Ces événements de 1970 nous invitent à conclure sur le fait ethnique bété. En tant que tels, ils sont l'expression manifeste d'un ethnisme, voire d'un tribalisme (puisque seules quelques tribus y ont pris part) ; cela dit, nous les avons présentés et analysés non point comme le surgissement au cœur de la modernité ivoirienne d'un archaïsme, mais comme le produit d'une histoire récente au cours de laquelle de multiples facteurs, administratifs, économiques, politiques se sont conjugués et ont élaboré l'ethnicité bété ; le recours aux valeurs traditionnelles, aux références précoloniales en rassemblant la société bété dans sa différence culturelle, constitue une manière privilégiée de rappeler les linéaments de cette histoire ; et le sens de

l'identité bété, bien loin de se perdre ou de s'enfermer dans le cadre ethnique, prend finalement une dimension proprement ivoirienne.

Au demeurant, il est insuffisant de figer ces événements dans une perspective étroitement causale. Eux-mêmes forgent l'histoire. La rébellion de Gagnoa a renforcé l'ethnie bété dans son rôle de groupe virtuellement oppositionnel, et les rumeurs qui circulent ici et là à son endroit amplifient le mouvement de l'ethnicité. En outre, le vague essai de coup d'État de 1973 (fomenté par des militaires) n'est pas sans relation avec cette rébellion.

Nous ne saurions imaginer un scénario du futur ivoirien ; l'exercice est trop hasardeux et la question ethnique bété est loin d'épuiser l'ensemble de la situation sociopolitique ivoirienne. On peut cependant suggérer que par son exemplarité elle renforce l'interrogation qui se fait de plus en plus jour sur l'avenir du régime, en l'occurrence sur l'« après-Houphouët-Boigny ».

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

CHAUVEAU J.-P., DOZON J.-P., RICHARD J. (1981), « Histoires de riz, histoires d'igname le cas de la moyenne Côte d'Ivoire », *Africa*, 51(2).

CHAUVEAU J.-P., RICHARD J. (1977), « Une périphérie recentrée à propos d'un système local d'économie de plantation », *Cahiers d'Études africaines*, 68, XVII-4.

DELAFOSSÉ M. (1904), *Vocabulaire comparatif de 60 langues et dialectes parlés à la Côte d'Ivoire*, Paris, Éd. Leroux.

DOZON J.-P. (1981), « Les métamorphoses urbaines d'un double villageois », *Cahiers d'études africaines*, 81-83 XXI, 13 ; (1985) *La Société bété : ethnicité et histoire*, Paris, Karthala.

GNOBO Z. (1980), *Les Échanges dans la région de Daloa du milieu du XIX^e siècle à 1936*, thèse de 3^e cycle.

MEILLASSOUX C. (1964), *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire. De l'économie de subsistance à l'agriculture commerciale*, Paris, Mouton.

PAULME D. (1963), *Une société de Côte d'Ivoire d'hier et d'aujourd'hui : les Bété*, Paris, Mouton.

RAULIN H. (1957), *Mission d'étude des groupements immigrés en Côte d'Ivoire*, fasc. 3, Paris, ORSTOM.

SURET-CANALE J. (1972), *De la colonisation aux indépendances 1945-1960*, Éd. Sociales.

TERRAY E. (1969), « L'organisation sociale des Dida de Côte d'Ivoire », *Annales de l'université d'Abidjan*, série F.

TETÉ GAUZE L. (1969), « Contribution à l'histoire du peuplement en Côte d'Ivoire », *Annales de l'université d'Abidjan*, T. 1, V. 1, Série F.

THOMANN G. (1901), « À la Côte d'Ivoire : le Sassandra », *Bulletin du Comité d'Afrique française*, (1903) « De Sassandra à Séguéla », *Journal des voyages*, XIV.

DEUXIÈME PARTIE
LES SITUATIONS DE DÉVELOPPEMENT



N'GUESSAN Kra - *Entrelacements*, Technique mixte sur tapa et jute, 1977, collection ADEIAO
Côte d'Ivoire

PRÉSENTATION

Les années 1970 purent être d'autant plus propices à l'analyse critique des changements sociaux qu'elle furent, en Côte d'Ivoire, comme dans la plupart des pays africains et du tiers-monde, des années où se multipliaient les grands projets de développement, quand il ne s'agissait pas de concevoir des plans pour orienter de manière très volontariste les économies nationales. C'est pourquoi, comme beaucoup d'autres chercheurs de ma génération, spécialement ceux qui travaillaient à l'ORSTOM, je fus amené à étudier l'un de ces grands projets, dans la région même où je devais parallèlement conduire ma monographie ethnique sur la société bété. Ce fut là pour moi une expérience déterminante. Car, si je devais en principe surtout m'intéresser à un certain paysannat, à ses capacités d'adopter l'innovation agricole qui lui était fortement proposée (la riziculture irriguée), je découvrais, peut-être avec plus de curiosité encore, un monde de développeurs qui semblait méconnaître les réalités locales et ne pas trop vouloir tenir compte des quelques observations et recommandations que j'avais été en mesure, à sa demande, de lui adresser¹. Ce fut là le point de départ d'une anthropologie du développement qui, conçue ici encore avec d'autres collègues et amis², devait consister à appréhender globalement les « situations de développement » (comme Georges Balandier vingt ans plus tôt avait étudié et conceptualisé « la situation coloniale »), c'est-à-dire les interactions et les tensions entre développeurs et développés. À quoi elle devait ajouter une réflexion sur le rôle que pouvaient jouer les sciences sociales dans ces situations.

Assez sceptique, pour ce qui me concernait, sur le rôle de sciences sociales qui produiraient des connaissances pour les mettre au service de projets (lesquels seraient ainsi mieux conçus et plus efficacement conduits), je vis surtout dans ces situations des configurations éminemment politiques auxquelles toutes sortes d'enjeux et de stratégies ressortissent sans être jamais réductibles aux objectifs officiellement avancés par les développeurs ou les experts.

En tout état de cause, depuis cette époque, les situations et les dispositifs de développement ne sont assurément plus ce qu'elles étaient. Le temps des grands

¹ Consignées dans deux rapports, *Autochtones et allochtones face au développement de la riziculture irriguée dans la région de Gagnoa*, 1974, 150 p., ORSTOM et *La problématique rizicole dans la région de Gagnoa*, 1975, 150 p., ORSTOM.

² Ce qui a donné lieu, porté par J.-P. Olivier de Sardan, à la création de l'APAD (Association Euro-Africaine pour l'Anthropologie du Changement Social et du Développement), en 1991.

projets, comme celui sur lequel j'avais travaillé en Côte d'Ivoire et qui était soutenu par la perspective d'une indépendance alimentaire est, semble-il, révolu. Car les programmes d'ajustement structurel avec leur cortège de privatisations et la mise en cause des États africains comme opérateurs centraux du développement national font désormais place aux acteurs locaux et à une myriade d'ONG qui « font » du développement, mais sur la base de petits projets, ou qui interviennent sur une base strictement humanitaire pour lutter contre la pauvreté ou pallier les désastres des guerres civiles. On est donc aujourd'hui loin de la constitution de pôles de développement, notamment régionaux, ou de perspectives de développement autocentré telles que les deux premières décennies des indépendances africaines pouvaient les laisser espérer. On est plutôt en Afrique à l'heure du « post-développement » de la même manière qu'on évolue dans un monde post-moderne où l'extension tous azimuts du marché semble vouloir impliquer des gouvernances fonctionnant à minima, c'est-à-dire très peu en mesure d'intervenir dans l'orientation et l'évolution des économies nationales.

LOGIQUE DES DÉVELOPPEURS/ RÉALITÉ DES DÉVELOPPÉS : BILAN D'UNE EXPÉRIENCE DE DÉVELOPPEMENT RIZICOLE EN CÔTE D'IVOIRE

PRÉSENTATION : UNE TENTATIVE DE POLITIQUE VIVRIÈRE EN CÔTE D'IVOIRE : GRANDEURS THÉORIQUES ET DÉSILLUSIONS PRATIQUES

Une remarque s'impose d'emblée : au regard du thème commun, « externalité et développement », notre propos semble occuper une place singulière : en effet l'expérience de développement qui le motive annonce une volonté politique délibérée d'en finir avec certains liens de dépendance et de domination. Nous sommes donc en présence d'une tentative de développement au sens strict, ne reproduisant pas, à tout le moins dans ses intentions, les termes initiaux du sous-développement : il s'agit en l'occurrence de résoudre un problème vivrier en créant les conditions d'une production nationale qui satisfasse largement la demande intérieure. L'apparence est donc celle d'une rupture (bien évidemment partielle) avec un système « division internationale du travail » qui confine la plupart des Nations dites sous-développées dans le rôle de productrices de denrées d'exportation, et qui empêche ou canalise toute subversion de sa logique interne, en ne soutenant que faiblement les percées autonomistes ou « autocentrées » (aider en effet un pays du Tiers-Monde à satisfaire ses besoins nationaux compromet singulièrement les tâches économiques qui lui sont communément assignées).

De ce strict point de vue, l'expérience n'appelle aucune réserve, bien plutôt mérite-t-elle l'attention, voire l'enthousiasme.

La Côte d'Ivoire, traditionnelle exportatrice de café, de cacao et de bois, décide dès son accession à l'indépendance (1960) de diversifier le fondement de son économie, l'agriculture : oléagineux, principalement l'huile de palme, caoutchouc, agrumes et fruits (banane douce, ananas), coton viennent ainsi seconder ses anciennes spécialités agricoles.

Elle est aidée en cela par les pays nantis, notamment par la France, et leurs instances financières internationales (Banque Mondiale, FED, etc.) ; bien que les effets d'entraînement d'une telle diversification soient loin d'être mineurs, notamment ceux qui sont liés au développement de l'huile de palme, la politique d'ensemble reste assujettie à la loi des « Centres ». On prête, on investit, mais dans des secteurs qui ne remettent pas fondamentalement en cause les structures de dépendance : la diversification des produits agricoles rend plus souple

l'« extraversion » de l'économie ivoirienne, extraversion fondée, pour reprendre les conclusions de S. Amin, sur l'exportation.

Cependant les années 1970 adviennent, et l'économie ivoirienne semble vouloir prendre un nouveau tournant dans la perspective d'une diversification renforcée de l'agriculture, deux projets de développement paraissent amorcer une prise en charge des besoins nationaux. L'un concerne le sucre ; il a pour but, sur la base de complexes extrêmement modernes, de satisfaire dans un premier temps la demande intérieure, et dans un second d'exporter. Remarquons brièvement (l'expérience sucrière ivoirienne n'étant pas ici notre propos) que ce projet qui a largement atteint son premier objectif (les Ivoiriens consomment désormais leur sucre national) renoue avec l'habitude politique d'exportation ; d'abord on « autocentre » les besoins sucriers du pays, puis on exporte, espérant que l'investissement trouvera lui-même son propre débouché ; il y a là un pari dont la réussite est loin d'être assurée : autant en effet les pays producteurs de café ou de cacao ne souffrent guère de concurrence interne, autant les pays fournisseurs de sucre, fort nombreux, se disputent le marché mondial.

Mais laissons là le développement sucrier ; en 1971 la Côte d'Ivoire décide d'affronter et de résoudre l'un de ses problèmes vivriers majeurs, à savoir son insuffisante production rizicole ; en effet, bien que produisant environ 300 000 tonnes de riz pluvial (riz en grande partie auto-consommé par les populations rurales), ce pays en importait à cette date plus de 100 000 tonnes par an. Une telle charge compromettait singulièrement sa balance des paiements ; il engageait annuellement plusieurs milliards de francs CFA et subissait sans contrôle possible les aléas du marché rizicole mondial.

Poursuivant leur politique de développement sectoriel (autre expression pour dire la diversification), c'est-à-dire produit par produit, les autorités ivoiriennes créent donc une nouvelle société d'État, la SODERIZ ; elle s'ajoute ainsi à toute une gamme de sociétés nationales, telle la SATMACI (café, cacao), la SODEPALM (huile de palme), la CIDT (coton), la SODESUCRE, et quelques autres. Sa tâche consiste bien évidemment à satisfaire rapidement les besoins du pays, et à terme d'exporter du paddy vers les pays limitrophes.

Ces quelques éléments de présentation appellent un premier commentaire ; le choix qui préside à ce projet de développement apparaît difficilement contestable ; bien plutôt est-il légitimement fondé puisqu'il répond, soulignons-le à nouveau, à un besoin national et qu'il se propose d'« auto-centrer » un secteur essentiel de l'économie. Les pourfendeurs du libéralisme ivoirien (dont l'idéologie est explicitement capitaliste), se mettent soudain à l'écoute, et considèrent l'expérience intéressante, voire exemplaire.

Le propos ici n'a rien d'ironique : la tentative de développement rizicole qui s'est déroulée durant six années (1971-1977), a été vécue par ses responsables directs (techniciens et dirigeants de la SODERIZ), comme une expérience exceptionnelle, à contrecourant des idées reçues. Mieux, forts d'une volonté d'indépendance ivoirienne de prise en charge nationale, ces développeurs ont élaboré des modalités concrètes de développement qui, un moment, ont paru « gauchir » le choix initial ; ils ont en effet élaboré des formes « socialisantes » d'intervention, fondées sur la coopération dans le travail, l'entraide, etc...

Le riz, puisqu'il est fondamentalement un produit vivrier, inspire donc un mode de production peu conforme à celui qui prévaut dans l'univers des denrées d'exportation. En ce point précis nous saisissons toute la distance qui sépare un projet théorique de son application concrète ; sa conception, avons-nous dit se rattache directement au choix politique initial, à savoir résoudre l'insuffisante production rizicole ivoirienne. Mais ni la décision, ni cette conception ne correspondent à un processus réel ; toutes deux évoluent en une sphère idéologique, imaginaire, se côtoyant harmonieusement : « on autcentre, donc on « socialise ».

En réalité le choix ivoirien de résorber son déficit rizicole n'advient qu'après coup, c'est-à-dire qu'une fois la solution technique trouvée et le financement assuré ; l'institution responsable du projet n'a finalement vu le jour que pour exécuter un programme et un mode de développement définis par avance (et sans elle), et non pour résoudre un problème vivrier national.

En guise de stratégie spécifiquement ivoirienne, cette expérience de développement obéit finalement aux procédures désormais classiques qui prévalent dans des sphères singulièrement moins autocentrées. La solution technique adoptée, à savoir la riziculture irriguée, est la résultante d'un faisceau d'intérêts, dont le plus significatif et le plus patent est sans nul doute celui des bailleurs de fonds.

Cela dit nous admettons bien volontiers qu'il n'y a rien là de très contestable ; après tout l'aide la plus efficace n'est-elle pas celle qui sauvegarde équitablement les intérêts des uns et des autres.

Tout le problème réside en réalité dans les conséquences d'une telle aide ; le mode de développement décidé de concert par les instances financières internationales, et par les autorités politiques ivoiriennes, implique de fait un transfert technologique ; cela signifie qu'à l'inverse d'un mode qui viserait à améliorer les conditions réelles de la production du paddy en Côte d'Ivoire (riziculture pluviale), le mode irrigué requiert non seulement l'importation d'un savoir-faire technologique, mais également l'implantation de nouveaux rapports sociaux.

Cette logique du transfert technologique fonde la SODERIZ en tant qu'institution, et constitue l'armature de l'idéologie « socialisante » mise en œuvre par ses responsables ; mais en même temps elle en dresse ses limites et dessine ses futures contradictions. En effet pour que cette logique ait quelque chance de s'accomplir, il conviendrait que les autorités ivoiriennes délogent son organisme rizicole de son modeste rôle de société sectorielle de production ; autrement dit qu'elles lui donnent les moyens de maîtriser les différents secteurs où il est censé intervenir, et de contrôler son propre circuit d'intervention (production, commercialisation et distribution du paddy). Malheureusement, et ceci constitue toute la singularité de l'expérience de développement décrite ici, ces autorités n'ont jamais admis les implications socio-économiques du transfert technologique qu'elles ont elles-mêmes choisi. Mieux, les rares mesures qu'elles ont prises, afin semble-t-il d'asseoir l'intervention de la SODERIZ, ont joué en sa défaveur.

L'expérience de développement rizicole qui s'est déroulée entre 1971 et 1977 a finalement échoué ; tout récemment cet échec s'est concrétisé par la suppression

de l'institution qui l'a mise en œuvre. Ça et là quelques opérations de riziculture irriguée poursuivent modestement leurs objectifs, mais l'on est loin des résultats souhaités : les besoins rizicoles nationaux ne sont pas encore satisfaits ; quant au projet d'exporter vers les pays limitrophes, il sombre désormais dans l'oubli.

Ce bilan négatif est en réalité le symptôme d'une contradiction inhérente aux structures de l'économie ivoirienne, et à leur mode de gestion.

Le type de développement rizicole choisi par la Côte d'Ivoire impliquait de faire la refonte de structures socio-économiques anciennes, et l'émergence, au moins sectorielle, d'un capitalisme (socialisme ?) d'État ; or à aucun moment les Pouvoirs Publics n'ont accepté ou assumé les conséquences d'un pareil choix. Bien plutôt ont-ils préservé les systèmes en place, et laissé libre cours au jeu souvent conflictuel des intérêts privés ou collectifs.

En définitive, et ceci fournira l'essentiel de notre analyse, la SODERIZ, privée des moyens indispensables à sa tâche, n'a pu éviter durant ces six années d'intervention concrète d'être débordée ou détournée par ceux-là mêmes qu'elle croyait mobiliser. Le secteur développé a ainsi eu raison du secteur développeur.

GENÈSE ET MODE D'INTERVENTION DE LA SODERIZ (SOCIÉTÉ POUR LE DÉVELOPPEMENT DE LA RIZICULTURE)

En 1971 la Côte d'Ivoire s'est donc donnée une institution spécifique pour combler son insuffisante production rizicole : la SODERIZ. Soulignons à nouveau l'ambiguïté du projet : d'un côté il s'agit de résoudre un problème vivrier national, sa légitimité est donc sans appel, de l'autre il prolonge sans rupture la traditionnelle politique ivoirienne de développement ; plutôt en effet que de considérer la question rizicole dans son ensemble, c'est-à-dire en intégrant les autres cultures vivrières (prise en charge des systèmes de production en vigueur), les autorités l'appréhendent dans sa singularité. Ainsi toute production jugée insuffisante exige un développement particulier, lequel à son tour requiert un appareil institutionnel spécifique.

Cependant l'ambiguïté s'estompe dès lors qu'on examine le choix de développement qui a présidé à la création de la SODERIZ. Quitte en effet à résorber le déficit en instituant un mode de production intensif. Le choix fut donc la riziculture irriguée. Avant d'analyser ses implications au plan technique et socio-économique, revenons un instant en arrière, en repérant les étapes de son cheminement.

On ne peut mettre en doute la volonté politique des autorités ivoiriennes de satisfaire réellement les besoins rizicoles du pays ; pourtant elle est loin de signifier une rupture des liens pour le moins étroits qui unissent la Côte d'Ivoire aux pays industrialisés, et notamment la France. À l'inverse démontre-t-elle une nouvelle fois toute la cohérence de leur réalisme ou de leur pragmatisme ; une telle volonté est en effet largement dépendante du soutien matériel de l'étranger, et il n'est pas question sous prétexte de « nationalisme » sectoriel d'en modifier les termes et les impératifs. Ainsi posé, le problème rizicole ivoirien bénéficie d'une reconnaissance et d'un intérêt immédiats ; mieux, il présente pour ceux-là mêmes qui le financent,

tous les avantages d'une expérience modèle de développement : d'un côté ses créanciers satisfont une demande authentiquement nationale, de l'autre ils ont toute liberté pour formuler ce qui à leurs yeux paraît être la solution la plus rationnelle et la plus rentable. Cette solution est précisément la riziculture irriguée. À l'inverse d'un mode de développement singulièrement moins spectaculaire, telle l'amélioration des conditions de production de la riziculture pluviale (développement de longue haleine n'exigeant qu'une faible transformation des facteurs de production), la riziculture irriguée requiert l'engagement d'un capital important, sous la forme notamment de matériels lourds (matériels pour l'aménagement des espaces rizicoles, essentiellement les bas-fonds, installation d'usines de traitement), de produits sophistiqués (engrais, insecticides), et nécessite en outre l'assistance d'un personnel technique hautement qualifié, d'origine bien évidemment européenne. Ce mode de développement implique donc bien un transfert technologique, c'est-à-dire l'importation d'un matériel agricole éminemment moderne, et de savoirs-faire à la hauteur des moyens mis en œuvre.

L'intérêt d'une telle opération est parfaitement clair ; tout en se parant du prestige de la modernité et de l'efficacité, il permet aux créanciers d'amortir le capital concédé très rapidement. Car les termes de l'aide sont formulés de telle sorte qu'ils contraignent (à quelques exceptions près) les pays bénéficiaires, en l'occurrence la Côte d'Ivoire, à acheter leur matériel chez ceux qui précisément financent leurs opérations de développement (c'est ce que les milieux internationaux appellent les obligations d'achat). Cette logique « capitaliste » du transfert technologique explique pourquoi ce projet ivoirien de riziculture irriguée a largement fait l'unanimité parmi les instances internationales. L'unanimité fut du reste telle que la Côte d'Ivoire n'eut aucune difficulté à diversifier les sources financières de son développement rizicole. Pour s'en convaincre il suffit d'en énumérer quelques unes. L'Allemagne a fourni un milliard CFA pour développer la riziculture irriguée dans le Nord de la Côte d'Ivoire, le FED trois milliards pour créer un complexe mécanisé dans la région d'Odiénné (Nord-Est ivoirien), la CCCE plus de deux milliards pour promouvoir différents types d'opérations (dans le Nord, dans le Sud-Ouest), dont un particulièrement ambitieux en zone forestière (destiné à mettre en valeur ses nombreux bas-fonds).

Par de tels investissements, largement déployés sur l'ensemble du territoire national, le développement rizicole ivoirien s'annonce donc sous les meilleurs auspices. Mais bien évidemment l'optimisme évolue dans les limites strictes de l'*a priori*. Ici comme ailleurs le capital investi ne trouve sa légitimité que par sa rencontre obligée avec le facteur travail. Quel type de production la riziculture irriguée requiert-elle ? Telle est la question que doit résoudre prioritairement la SODERIZ, et qui la légitime en tant qu'institution à part entière.

En ce point essentiel, se dessine la première contradiction du projet rizicole ivoirien ; la riziculture irriguée, de par sa conception même, c'est-à-dire par l'intensification de la production qu'elle exige, implique une rupture avec l'ancien mode de production rizicole (mode extensif non-dissociable des rotations de cultures mises en œuvre par les unités familiales). Il paraît donc tout à fait cohérent que la mobilisation de la force de travail s'effectue sur le mode du salariat agricole. À suivre cette logique, la Côte d'Ivoire développerait ainsi une riziculture

entièrement moderne reposant sur des unités de production industrielles, et renforcerait certaines tendances de son agriculture (capitalisme d'État), telle celle inaugurée par la SODEPALM (cette société de développement doit essentiellement sa réussite au bon fonctionnement de ses plantations industrielles). Or la SODERIZ écarte d'emblée cette hypothèse de développement ; selon ses experts en effet le coût de revient d'une main d'œuvre salariée serait beaucoup trop élevé, et sa mobilisation parfaitement aléatoire. On décide donc de fonder toute l'action de la SODERIZ sur la base de la petite production paysanne. Ce choix apparemment modeste et quelque peu étonnant eu égard à l'ampleur technologique du projet implique dès le départ trois difficultés majeures.

La première est d'ordre concurrentiel : en sollicitant les paysannats ivoiriens, la SODERIZ est inmanquablement confrontée à d'autres structures de développement, telle la SATMACI (café, cacao), la CIDT (coton), qui comme elle ont pour tâche de promouvoir un produit en suscitant l'intérêt et le travail des petits exploitants agricoles. De la sorte elle confirme ou plutôt renforce une tendance dominante du développement ivoirien : le paysan est une entité abstraite, un potentiel de travail, un enjeu entre organismes spécialisés qui s'arrachent ses « choix économiques rationnels ».

La seconde est plus fondamentale car inhérente au projet rizicole ; la riziculture irriguée requiert une rupture avec l'ancienne riziculture pluviale ; ses composantes techniques, de l'espace cultivé (généralement des bas-fonds) jusqu'aux différents procès de travail, le démontrent : alors que le paysan dégage traditionnellement 120 jours de travail par an pour la riziculture pluviale (ce qui correspond en moyenne à une tonne l'hectare), il doit en fournir le double (240 jours) pour satisfaire les normes de productivité de la riziculture irriguée (4 tonnes de paddy par hectare à chaque récolte). La rupture n'est pas simplement technique ; alors qu'au sein des systèmes de production traditionnels, la riziculture n'existe jamais comme activité séparée induisant un agent spécifique, par la mise en place du mode irrigué de production rizicole émerge nécessairement la figure singulière du riziculteur (quand bien même celui-ci aurait une autre activité agricole, il doit assumer son rôle de riziculteur en tant que chef d'exploitation et chef de famille).

L'œuvre de la SODERIZ est donc à la fois simple et immense ; elle doit à partir d'un transfert technologique, dont le choix est jugé parfaitement rationnel et efficace, se donner une base sociale d'exploitants-riziculteurs ; cette lourde tâche délimite toute l'autonomie de l'institution : désormais elle est responsable de ses opérations de développement vis-à-vis des divers bailleurs de fonds et des autorités de tutelle.

La troisième difficulté est d'ordre stratégique ; puisqu'elle doit fonder toute son entreprise sur une double exigence : rendre opérationnelle une innovation agricole décidée « technocratiquement », et mobiliser une fraction du paysannat ivoirien sur la riziculture irriguée, la SODERIZ doit également maîtriser la commercialisation du produit (riz irrigué), c'est-à-dire l'achat au producteur de tout ou partie de sa récolte ; précisons au passage que traditionnellement le surplus de riz pluvial (riz autoconsommé pour une large part) est acheté par les commerçants dits dioula ou libanais. Il s'agit de ce que les responsables de la SODERIZ, particulièrement attentifs au problème, sont convenus d'appeler le « circuit court ». En effet, cette

jeune société de développement pour éviter de faire le jeu de ce circuit notoirement fonctionnel et efficace (les liens entre les paysans et les commerçants sont étroits, organiques : prêts, avances sur récolte, etc.) doit immédiatement se poser en entreprise de commercialisation ; mieux, afin de ne pas perdre dès le départ le contrôle du système de production qu'elle vise à promouvoir, la SODERIZ doit empêcher toute tentative d'incursion de ces commerçants privés dans son propre circuit d'achat (riz irrigué). À la limite souhaiterait-elle réduire ce réseau à la portion congrue en commercialisant également une partie du riz pluvial, tendant ainsi à assainir l'ensemble du secteur rizicole national.

Nous verrons plus loin que l'une de ses modalités concrètes d'intervention répond particulièrement à cette question ; il reste, et ceci constitue l'une des graves bévues de cette expérience de développement, que le problème de la commercialisation ne saurait, à l'instar de l'innovation agricole dans son ensemble, se résoudre par une simple solution technique. Le choix politique seul peut permettre à une société d'État de dominer le champ d'activité qui lui a été originellement confié. À cet égard, si les autorités du pays se sont efforcées d'encourager l'effort productif de la SODERIZ en pratiquant une politique soutenue des prix (à partir de 1974, la SODERIZ pratique les meilleurs prix d'achat au producteur, battant ainsi en brèche les velléités du « circuit court »), elles n'ont jamais admis que leur organisme de développement rizicole prenne en charge l'ensemble du circuit de distribution.

Nous reviendrons sur cette question cruciale en fin de texte ; suggérons simplement que cette inconséquence politique révèle assez bien les contradictions du mode de développement ivoirien, mode composite où des tendances capitalistiques d'État viennent « flirter » avec le vieux et puissant capitalisme privé.

En attendant examinons brièvement les moyens mis en œuvre par la SODERIZ pour réaliser ses objectifs de production, notamment ses modalités concrètes d'intervention en milieu paysan.

Tout d'abord ces moyens ou ces modalités délimitent une véritable stratégie de développement, conciliant à la fois les objectifs productivistes du projet de riziculture irriguée, et l'indispensable mobilisation du secteur paysan. Bien qu'elle soit le promoteur d'un unique produit, la SODERIZ est conduite à structurer le milieu où elle est implantée, c'est-à-dire à nouer autour du paddy de nouveaux rapports sociaux ; ce mouvement obligé, nous l'avons suggéré plus haut, est simplement technique. La riziculture irriguée exigeant dans la plupart des cas l'exploitation de nombreux bas-fonds, il s'agit donc, sur ces espaces d'agriculture intensive, d'attirer, de fixer et d'organiser les riziculteurs potentiels.

Cette stratégie est avant tout une idéologie, dans le double sens du terme ; elle se donne d'une part comme un corpus de principes et comme conception de la logique sociale (englobant tout aussi bien la production que la commercialisation), et se construit d'autre part sur la méconnaissance du réel existant. À une exception près, la SODERIZ produit son mode d'intervention à partir des seules contraintes du projet rizicole et de ses impératifs de production. Nous verrons que, quelque peu livrée à elle-même (c'est-à-dire dépourvue d'appui politique), la SODERIZ paiera à terme le prix d'un tel refus ou déni du réel : sa pratique d'intervention se métamorphosant étrangement en stratégies à rebours des « développés ».

Examinons à présent chacune de ces modalités ou de ces principes. En premier lieu l'institution s'adresse à des volontaires ; une fois le bas-fond aménagé (aménagement dont elle a la charge : déboisement, mise en place des canaux d'irrigation, etc.), elle partage l'espace rizicole en petites parcelles généralement inférieures à un hectare, et distribue gratuitement à tout volontaire une seule de ces parcelles. Cette première modalité indique clairement l'élimination radicale de la notion de propriété ; plus exactement l'aménagement des bas-fonds revient à nationaliser un espace foncier traditionnellement approprié par les populations autochtones, geste que la SODERIZ accomplit pour le compte de l'État Ivoirien. Dans un premier temps, l'institution « purge » le bas-fond de ses droits coutumiers, dans un second elle concède une portion de cet espace, mais exige en contrepartie que son bénéficiaire en soit l'unique exploitant. La SODERIZ ne s'adresse donc qu'à la capacité de travail du futur riziculteur ; à supposer que cette capacité vienne à défaillir, elle s'arroge le droit de retirer au volontaire ce qui lui avait été originellement confié.

Dans ce dispositif (nous le suggérons plus haut) la seule concession faite à la réalité locale consiste à admettre les populations originaires comme prioritaires sur les bas-fonds.

La seconde modalité découle de la première ; en l'absence d'une quelconque possibilité d'appropriation foncière, le volontaire doit être d'une façon ou d'une autre inscrit comme exploitant agricole ; c'est ainsi que la SODERIZ a imaginé le « contrat de cultures ». Ce contrat stipule que l'institution s'engage à fournir le personnel d'encadrement et les moyens techniques (engrais, insecticides, etc...) destinés au meilleur rendement, de l'autre le volontaire s'engage à écouler l'essentiel de sa production à la SODERIZ (il s'agit donc bien de contrôler la commercialisation), et à rembourser en nature (quantité de paddy déterminée au prorata de la récolte) les aménagements initiaux du bas-fond. Il est également convenu dans le contrat que le volontaire doit suivre étroitement les consignes de production de la SODERIZ, et qu'en cas de mise en valeur non-conforme, ce dernier n'a aucun recours pour empêcher la société de développement de confier sa parcelle à un autre individu.

La troisième modalité est sans nul doute la plus significative car elle exprime toute la dimension idéologique de son mode d'intervention ; nous venons de voir que par le principe du volontariat, la SODERIZ entend supprimer toute référence à la notion de propriété privée ; or elle ne peut limiter son projet à un principe pour le moins négatif. Quitte à faire du travail le facteur décisif du système rizicole, autant l'organiser autour de l'espace commun, c'est-à-dire autour du bas-fond. C'est pourquoi la SODERIZ promeut au rang de membre de groupement chaque volontaire riziculteur ; le groupement est ainsi la traduction sociologique d'une réalité écologique. Dans l'esprit des responsables le groupement n'est pas une simple structure juste bonne à stabiliser une population flottante de volontaires, il est à l'inverse le point de départ d'une organisation collective de la production, et à plus long terme l'esquisse d'unités autonomes capables non seulement de mettre en œuvre des formes de coopération dans le travail, mais également de gérer l'amont et l'aval de la production, c'est-à-dire l'achat de matériels techniques, et la commercialisation du produit fini (riz décortiqué).

Dès leur mise en place, les groupements par le biais de responsables sont les véritables interlocuteurs de la SODERIZ ; présidents et secrétaires de G.V.C. (groupements à vocation coopérative) doivent veiller à la bonne exécution du processus de production. Faute de susciter immédiatement une solidarité dans le travail, la SODERIZ exige des volontaires qu'ils soient responsables collectivement de leurs engagements.

L'objectif de la SODERIZ est donc parfaitement clair ; il s'agit sur la base d'une innovation agricole, la riziculture irriguée, de créer un petit paysannat dont l'assise et l'efficacité productives reposent au premier chef sur le facteur travail. La valorisation de ce facteur s'effectue sur deux registres à la fois, individuel et collectif. D'une part, chaque volontaire doit être un producteur à part entière : c'est dire que toute exploitation rizicole doit fonctionner sur le mode du faire-valoir direct (main d'œuvre familiale) ; d'autre part, le bas-fond formant un espace théoriquement homogène et égalitaire (rappelons qu'en principe les volontaires reçoivent moins de un hectare chacun), les intérêts de chacun vont dans le sens des intérêts de tous, et la solidarité dans le travail s'impose comme la conséquence « naturelle » d'un processus éminemment socialisé.

Telle est donc la stratégie et l'idéologie de l'intervention SODERIZ. Deux caractéristiques forcent le commentaire. Le premier a déjà été signalé : cette intervention ne prend en compte pour ainsi dire aucun élément émanant des réalités socio-économiques locales ; son seul réel, son unique référence résident dans une certaine conception de la rationalité économique et sociale, et dans les *a priori* technologiques du projet de riziculture irriguée.

La seconde est plus grave, car elle constitue une faille, un point aveugle dans l'apparente cohésion de cette stratégie d'intervention. Conception « coopérativiste », « socialisante », du développement pense-t-on, entièrement vouée à la valorisation du travail ? Sans aucun doute, mais n'y a-t-il pas là une forme de salariat masquée ? Le volontaire n'est-il pas un simple employé ou producteur engagé sous contrat ? À ces questions pour le moins insidieuses, l'on pourrait nous rétorquer qu'en principe la SODERIZ n'est qu'un employeur provisoire, qu'à terme ces volontaires seront de véritables exploitants agricoles, travaillant dans le cadre de coopératives entièrement libres et autonomes. En attendant cette échéance, la pratique sociale effective démontre que la moindre ambiguïté dans les termes ou la logique de l'intervention peut lui être fatale. Par cette possibilité permanente de substitution du producteur, le volontariat de riziculteurs, peut se démultiplier infiniment, en se donnant lui-même ses propres producteurs ou sa propre main d'œuvre. Nous y reviendrons.

UNE INNOVATION AGRICOLE CONFRONTÉE À UN SYSTÈME SOCIO-ÉCONOMIQUE COMPLEXE

Nous nous sommes jusqu'à présent efforcés de dégager les caractéristiques globales du projet de riziculture irriguée en Côte d'Ivoire ; par l'analyse de la genèse et du mode d'intervention d'une société de développement nationale, nous avons mis l'accent sur les mécanismes institutionnels et idéologiques inhérents à ce projet de transfert technologique.

Il reste bien évidemment à examiner l'impact, les effets d'une telle expérience de développement sur les populations où les zones rurales ivoiriennes. Rappelons à cet égard que la SODERIZ est intervenue, durant six années, en de multiples lieux du pays, aussi bien en zone de forêt qu'en zone de savane.

Pour ce faire, nous quittons le terrain des généralités ou plus exactement celui de l'analyse comparative pour étudier la rencontre singulière de cette structure de développement avec un système socio-économique local.

Ce changement de perspective mérite explication. Tout d'abord notre propre observation et l'étude que nous avons entreprise dans les premiers mois de 1973 répondent à une demande spécifique de la SODERIZ ; dans les termes du financement de l'une de ces opérations les plus prometteuses, figurait la nécessité d'examiner les problèmes socio-économiques consécutifs à l'introduction locale de la riziculture irriguée. Ensuite, faisant en quelque sorte de cette nécessité vertu, le champ d'observation, pourtant limité, s'est révélé particulièrement heuristique : sur la base de monographies de villages et de monographies de groupements, il s'est agi de confronter la problématique singulière d'une zone du Centre-Ouest Ivoirien au mode de développement conçu et appliqué par la SODERIZ.

Le cas étudié n'a pas valeur de représentativité, et n'engage aucune tentative d'extrapolation à l'ensemble du dispositif ; mais dans la mesure où il se présente comme une opération pilote (de sa réussite dépendait l'extension de l'expérience SODERIZ à l'ensemble des régions forestières), et comme l'application idéale du transfert technologique choisi, cet unique cas offre la possibilité d'une lecture en compréhension des mécanismes et des difficultés internes au développement rizicole.

Nous verrons à cet égard que l'échec de l'entreprise SODERIZ en cette région particulière n'est pas la conséquence du désintérêt des populations sollicitées, mais bien plutôt l'expression d'une non-prise en charge par les autorités compétentes des implications socio-économiques de leur propre choix technologique. De la sorte les contingences locales s'effacent pour laisser place aux problèmes de fond, à la logique explicite et implicite d'une expérience de développement ; quant au dysfonctionnement local, il n'est que l'illustration concrète des contradictions inhérentes à la politique agricole ivoirienne.

Caractéristiques d'une région promise au développement rizicole : la région de Gagnoa

La région où nous avons observé et étudié l'évolution d'une opération de riziculture irriguée (à la demande des responsables de la SODERIZ), à savoir la région de Gagnoa, se situe à 300 km environ au Nord-Ouest de la capitale ivoirienne, Abidjan. Ses caractéristiques générales sont les suivantes : elle appartient à la zone forestière, mais depuis longtemps déjà la grande forêt primaire a laissé place à une élaboration végétale secondaire, fruit d'un travail agricole particulièrement extensif ; les sols y sont dans leur ensemble bons, voire réputés, ils donnent en effet tous les produits spécifiques à la zone forestière équatoriale (riz, taro, manioc, igname, banane plantain, etc...), mais surtout ils sont propices au développement des plantes arbustives : café et cacao.

Originellement cette région est occupée par l'ethnie bété, mais depuis les débuts de la colonisation, soit autour des années 1912-1913, elle a attiré de nombreuses populations étrangères ou allogènes, notamment une population européenne soucieuse de mettre rapidement en valeur ses potentialités agricoles et commerciales. La région de Gagnoa est donc une région densément peuplée : on estime en effet le taux moyen d'occupation du sol à environ 60-70 habitants au kilomètre carré (c'est l'un des taux les plus élevés de Côte d'Ivoire).

Avec la région de Gagnoa, la SODERIZ met en œuvre l'une de ses principales opérations pilotes ; financés par la Caisse Centrale de Coopération Économique, cette opération constitue l'amorce d'un vaste dessein, celui d'exploiter les nombreux bas-fonds de l'Ouest forestier. Rappelons que la réalisation d'un tel projet permettrait d'exécuter à la lettre et dans les meilleures conditions techniques les objectifs du développement rizicole ivoirien (dans cette zone non seulement les bas-fonds sont nombreux, mais la récolte y est semestrielle). Mise en chantier et expérimentée au cœur même de l'espace urbain de Gagnoa et dans ses pourtours immédiats, l'opération doit gagner des zones plus reculées et singulièrement moins peuplées (notamment le Sud-Ouest ivoirien où l'on dénombre un habitant au kilomètre carré), par conséquent propices aux innovations techniques et socio-économiques.

Examinons plus en détail les données historiques et structurelles de cette région.

Dès les années 1925-1930, soit quinze ans après l'achèvement de la « pacification » française, apparaissent les premières plantations de café et de cacao. Fait décisif, elles participent d'un mouvement exogène, d'une véritable colonisation de peuplement dont les Européens sont les leaders incontestés ; plusieurs milliers d'hectares leur sont ainsi attribués par l'administration coloniale (ils bénéficient non seulement de la gratuité des terres, mais également d'une main d'œuvre particulièrement bon marché : travail obligatoire). Au reste ces colons européens, ces planteurs « modèles » sont avant tout des chefs de file ; à leur suite se précipite toute une cohorte de migrants africains, originaires principalement des zones soudaniennes (Sénégalais, Maliens, Voltaïques), qui ont collaboré aux tâches de « pacification » (« tirailleurs sénégalais », porteurs, etc.) ou qui ont su comprendre et saisir opportunément la nouvelle situation coloniale (commerçants, colporteurs, etc.).

En ces débuts de « développement » économique de la Colonie, ce phénomène de migrations africaines est en effet décisif, car il est le point de départ d'un processus qui ne trouvera sa forme achevée (et en même temps, comme nous le verrons problématique), que trois décennies plus tard, vers les années 1955-1960. Progressivement, grâce à l'impact local des vagues migratoires, s'est mis en place un système socio-économique original, parallèle (et sans nul doute plus efficace) à celui des grandes plantations européennes, et reposant sur la petite production marchande de café et de cacao.

À partir des années 1935, l'on assiste à l'émergence d'une double complémentarité. D'un côté, les migrants s'efforcent d'accéder à la terre pour planter café et cacao, de l'autre, les autochtones (c'est-à-dire les Bété), quelque peu

contraints à l'agriculture commerciale, s'adonnent progressivement à l'exploitation des plantes arbustives, en utilisant la main d'œuvre allogène.

La relation est effectivement double puisqu'elle met en jeu les facteurs de production essentiels : terre et travail. Les Bété, dont le patrimoine foncier (ancien territoire de chasse), dans cette phase ascendante de l'économie de plantation, est largement disponible, cèdent aisément leurs terres aux « étrangers ». Ces cessions leur permettent de fixer la main d'œuvre au niveau de chaque terroir, et ainsi localement d'organiser des systèmes très complexes de faire-valoir indirects.

Une ombre déjà se détache de cette harmonieuse complémentarité. Parmi les formes de cessions, il en est une qui peu à peu prend le pas sur toutes les autres : l'aliénation définitive. Le régime foncier traditionnel étant indifférent à l'appropriation individuelle des terres (les terres cultivées « possédées » par les chefs de ménage, n'étaient en aucune façon régies par un droit de propriété), les Bété découvrent la valeur marchande de leur sol en même temps qu'ils mettent sur pied leurs premières plantations de café et de cacao. Ventes de terres et exploitation des cultures arbustives sont ainsi les deux faces d'une même réalité socio-économique.

L'économie de plantation locale, doit donc tout son dynamisme, toute son expansion à ces rapports organiques tissés dès l'origine par les autochtones et les groupes d'allogènes.

Notons au passage que cette organisation très originale de la production marchande est loin de résulter uniquement d'un mouvement spontané ; elle est en effet largement encouragée par les autorités coloniales, lesquelles ne dressent aucun obstacle administratif à l'installation quasi-définitive d'allogènes dans la région de Gagnoa ; bien plutôt sont-ils invités à quitter leur pays d'origine, notamment les migrants d'origine voltaïque (principalement les Mossi), pour mettre en valeur les riches terres du Centre-Ouest ivoirien.

Aussi longtemps que les fondements infrastructurels de l'économie de plantation « indigène » (terme utilisé par l'administration coloniale), à savoir la terre et le travail, évoluent dans une relative abondance, les relations entre autochtones et allochtones ne donnent lieu à aucun conflit majeur ; elles sont certes extrêmement distantes (les échanges sociaux ou culturels sont faibles ; les mariages entre Bété et allogènes sont rares), mais traduisent implicitement une reconnaissance réciproque : les uns fournissent la terre et les autres une partie du travail arboricole. Et ce ne sont pas les quelques écarts séparant la moyenne des superficies mises en valeur par les allochtones de celles exploitées par les autochtones qui peuvent susciter un réel clivage entre les groupes.

L'exploitation bété moyenne est de l'ordre de 2 hectares, alors que celle des « étrangers » oscille entre 3 et 4 hectares. En cette période ascendante de l'économie de plantation, cette différence n'est guère significative car elle masque une rupture plus nette entre petits et gros planteurs, laquelle traverse tout aussi bien la communauté autochtone que la communauté allochtone ; au sein de chacun des deux groupes l'on assiste à l'émergence d'une strate de « big men », de gros planteurs (il s'agit souvent de notables : chefs de village, de canton ou de province) exploitant plusieurs dizaines d'hectares de café et de cacao. Dans l'ensemble donc l'économie de plantation locale reste gouvernée par la petite exploitation, et les

quelques écarts socio-économiques n'épousent guère les contours des différences ethniques.

Mais advient une période où les facteurs qui ont présidé à l'établissement de cette économie de plantation locale, contribuent désormais à la production de ses contradictions.

Autour des années 1950, en effet, les prix mondiaux du café et du cacao atteignent des sommets ; les producteurs ivoiriens perçoivent 250 CFA par kilo. Jamais, eu égard au niveau général des besoins et des prix, les cultures arbustives n'ont connu et ne connaîtront une telle rémunération ; on assiste donc à la généralisation de l'économie de plantation et surtout à la multiplication des vagues migratoires ; attirés par les « richesses » potentielles de la forêt, les gens du Nord, de la savane, déferlent sur le Centre-Ouest ivoirien. S'affirme en outre un second courant migratoire : celui des Baoulé. Jusqu'alors les ressortissants de la première ethnie de Côte d'Ivoire n'ont essaimé qu'en fort petit nombre ; à partir des années 1950-1955, ils s'installent massivement sur les bords occidentaux de leur pays d'origine (Centre-Ouest ivoirien). À la différence des Dioula, qui ont toujours établi des relations de commerce ou de travail avec les autochtones, les Baoulé n'habitent la région de Gagnoa que pour accéder à la propriété et devenir exploitants à part entière ; c'est dire qu'ils n'ont d'autres contacts avec les Bété que ceux qui ont contribué à l'achat de leurs futures plantations.

Les allochtones étant désormais nombreux et installés, chaque terroir de la région de Gagnoa figure un système complexe où s'entremêlent les plantations des Bété, celles des Dioula et celles des Baoulé. À la périphérie de chaque village autochtone, se constitue tout un réseau de campements autour desquels les allochtones (principalement les Baoulé) reproduisant des microterritoires parfaitement autonomes.

Cette diversification tous azimuts de l'occupation du sol conduit inmanquablement à une série de déséquilibres.

Le premier est bien évidemment d'ordre démographique. Dans certaines situations les allochtones sont aussi nombreux, voire plus nombreux que les autochtones, et de fait occupent un espace cultivé plus important. Telle est la situation des deux villages où nous avons réalisé nos principales enquêtes : dans l'un 45 % des terres sont occupées par les allochtones, dans l'autre 70 %.

Le second déséquilibre découle du premier. À force de céder et surtout d'aliéner leurs terres, les Bété réduisent peu à peu leur patrimoine foncier à une « peau de chagrin » ; se pose donc pour eux un problème crucial : celui de la simple reproduction de leur système agro-économique. Les plantations déjà anciennes se dégradent, et les espaces cultivables sont désormais de plus en plus rares.

Pour l'heure, seule l'intensité de l'exode rural (exode dû principalement à la scolarisation) permet de différer une crise économique et foncière particulièrement aiguë.

Au reste les déséquilibres du système socio-économique local ne se limitent pas aux seules pressions démographiques et foncières. Nous avons vu que l'originalité de ce système repose pour l'essentiel sur l'établissement des liens de travail entre autochtones et allochtones ; plus exactement dès les débuts de l'économie de plantation, les Bété ont recours, pour créer et entretenir leurs plantations, à

l'abondante main d'œuvre allochtone ; précisons tout de suite qu'ils ne se métamorphosent pas pour autant en rentiers de la terre (à l'exception de quelques notables, qui, bénéficiant du soutien des autorités coloniales, ont utilisé, souvent de force, leurs propres administrés). À cet égard peut-on parler d'échec historique ? À l'inverse deviennent-ils planteurs à part entière, bénéficiant provisoirement d'un rapport de force favorable ? L'offre de travail allochtone évoluant, durant toute une période dans une relative abondance, les planteurs bété parviennent à dégager une sorte de rente en travail. Cette rente leur permet de compenser leur insuffisante main d'œuvre familiale, et d'économiser dans certains cas leur propre force de travail.

Cet état de choses aurait peut-être pu se prolonger indéfiniment, si la main d'œuvre allogène n'avait eu qu'un accès mesuré à la terre ; or les aliénations effectuées par les Bété ont été telles dans la région de Gagnoa qu'une fraction importante de cette main d'œuvre est devenue autonome en accédant à la propriété et à l'exploitation.

Du même coup, ces exploitants allochtones canalisent et fixent à leur tour une fraction non négligeable de la main d'œuvre locale (qu'elle soit familiale ou rémunérée importe finalement peu) sur leurs plantations.

Ainsi, la demande de force de travail tend progressivement à dépasser l'offre, et favorise une restructuration des composantes sociales du système économique local. D'une part, les mieux placés, à savoir les gros planteurs sauvegardent ou renforcent généralement leur position (leur capacité de rémunération est telle qu'ils ne souffrent guère de la concurrence). D'autre part, chez les petits planteurs (qui constituent le gros de la troupe des exploitants de la région de Gagnoa), l'enjeu et la concurrence sont tels qu'ils ne peuvent plus se poser en des termes simplement économiques ; en dépit de leurs communautés d'intérêts un véritable clivage apparaît entre planteurs autochtones et planteurs allochtones.

La force et la préface de ce clivage ne sont pas simplement d'ordre idéologique (la rareté de la main d'œuvre conjuguée à la rareté de la terre, entraînant chez les autochtones une véritable prise de conscience ethnique) ; à tout le moins la production et la manifestation d'une idéologie d'autochtonie se nourrissent-elles de facteurs parfaitement objectifs.

En effet dans ce contexte de pénurie tendancielle du travail, les petits planteurs allochtones sont en position avantageuse eu égard à leurs homologues autochtones ; ils tissent eux-mêmes leurs réseaux de migrations et leurs circuits de main d'œuvre : les relations de parenté, les relations villageoises, voire « tribales », satisfont relativement bien leurs besoins en travailleurs agricoles. Les exploitants baoulé sont à cet égard exemplaires : engagés dans un processus de reproduction parfaitement autonome, ils font appel essentiellement à une main d'œuvre issue de leur propre milieu d'origine (soit des Baoulé), main d'œuvre qui n'est jamais accaparée par les planteurs autochtones ou par les autres planteurs allochtones. Signalons au passage que l'utilisation d'une main d'œuvre familiale n'est en rien le signe d'une infériorité économique, bien plutôt est-elle le tremplin, le moyen terme d'un usage secondaire et complémentaire de main d'œuvre rémunérée. *A contrario*, l'emploi quasi unique de « travailleurs » allochtones rend-il particulièrement fragile la situation des petits planteurs bété.

En résumé, à partir de ces années d'expansion et de généralisation de l'économie de plantation (soit les années 50-60), les groupes sociaux qui avaient participé de concert à son émergence deviennent désormais concurrents. Les inégalités économiques, qui étaient peu significatives durant la première période (les petits planteurs qu'ils soient autochtones ou allochtones mettent en valeur des exploitations de moins de 10 hectares) se cristallisent, et constituent le fondement objectif de rivalités ethniques et idéologiques.

Durant les années qui suivent l'indépendance de la Côte d'Ivoire, la situation ne s'améliore guère ; bien plutôt approfondissent-elles les contradictions existantes : les vagues migratoires s'intensifient, notamment celles des Baoulé, aggravant d'autant les pressions sur la terre et sur le travail. Parallèlement à ces mouvements, se développe du côté bété une véritable idéologie d'autochtonie, infléchissant à plusieurs reprises la concurrence entre groupes ethniques en antagonismes effectifs.

Les différentes phases du développement rizicole dans la région de Gagnoa

Telle est donc la situation socio-économique de la région de Gagnoa lorsque la SODERIZ aménage ses premiers bas-fonds. Dans un premier temps, de 1971 à 1973, les contradictions entre les différents groupes sociaux n'ont guère d'incidence sur son mode d'intervention. Encore doit-on inverser la proposition : le développement rizicole, dans cette phase embryonnaire, reste en marge des principales activités économiques de la région. On ne compte en effet que quelques dizaines d'espaces aménagés, et les prix offerts par la SODERIZ aux producteurs ne peuvent en aucune manière concurrencer ceux des principales cultures commerciales (café et cacao), en outre ils sont à peu près équivalents à ceux du riz traditionnel vendu sur les marchés locaux.

Si les résultats de la production sont relativement modestes et peu spectaculaires, l'ensemble du dispositif est tout à fait prometteur : chaque bas-fond fait son plein de volontaires, les consignes de l'encadrement sont assez bien suivies, et les rendements à chaque récolte sont satisfaisants. Deux problèmes cependant inquiètent la SODERIZ ; parmi les quelques centaines de volontaires riziculteurs dont elle a la charge, elle ne compte qu'une faible minorité d'autochtones ; apparemment les planteurs bété ne sont guère enthousiasmés par la riziculture irriguée. En revanche les allochtones semblent tout à fait disposés à mettre en valeur les bas-fonds rizicoles. Pour les responsables de l'institution, il y a dans ces deux attitudes opposées le germe de futurs conflits : la « nationalisation » des bas-fonds ne peut être acceptée par les autochtones que s'ils participent activement au développement rizicole ; en se mettant à l'écart, ils risquent à terme de faire valoir leur droit ancestral sur ces espaces fonciers appropriés par les allochtones.

Le second problème auquel est confronté la SODERIZ est celui de la commercialisation du produit. Nous avons vu plus haut que le prix offert par l'institution est à peu près identique à celui qui prévaut sur les marchés traditionnels ; elle ne peut donc véritablement maîtriser le processus de production du riz irrigué ; car une fraction non négligeable des récoltes effectuées sont canalisées par les commerçants traditionnels (circuit court). À prix sensiblement

égal, ils procurent des avantages que ne peut offrir la SODERIZ : avances sur récoltes, prêts, etc.

Au cours de 1974, le développement rizicole négocie un tournant spectaculaire : non seulement les bas-fonds aménagés se multiplient, mais les autorités politiques appuient vigoureusement leur processus d'expansion. Décidé en haut lieu, le prix du riz passe soudain de 35 F CFA à 70 F CFA le kilo. Ainsi, avec ses deux récoltes par an (en zone forestière), le riz est en mesure de rivaliser avec les cultures arbustives (café, cacao).

Cette augmentation drastique du prix du paddy modifie singulièrement les conclusions relatives à la période antérieure. On assiste en effet à une véritable ruée sur les bas-fonds nouvellement aménagés ; fait essentiel, participent à cette ruée tout aussi bien les autochtones que les allochtones ; de longues listes de volontaires bété viennent en effet remplir les registres de la SODERIZ.

Par ailleurs, au plan de la commercialisation, la SODERIZ accède dès le dernier trimestre de 1974 à une position de monopole. Non seulement elle draine le riz irrigué dont elle a normalement la charge, mais en outre elle achète toute une fraction du riz pluvial produit dans la région. Précisons que ce phénomène n'est pas spécifique à la région de Gagnoa : toutes les filiales de l'institution, installées aussi bien au Nord qu'au Sud du pays, sont sollicitées pour acheter le riz traditionnel.

Apparemment donc la SODERIZ impose sa loi sur l'ensemble du marché rizicole national. Fin 1974, début 1975, la situation est telle que d'aucuns estiment les besoins ivoiriens pour ainsi dire satisfaits.

En réalité, l'optimisme pêche par manque d'analyse. Le circuit court, que l'on pourrait croire vaincu par l'impitoyable mesure gouvernementale, s'est tout simplement adapté à la nouvelle conjoncture. Profitant du système de prix offert par la SODERIZ, les gros commerçants dioula et libanais, se sont tout naturellement octroyés la « rente de livraison » (soit 10 F CFA par kilo) ; mieux ce sont les éléments les plus dynamiques du circuit court qui ont paradoxalement placé la SODERIZ dans cette position monopolistique, créant de la sorte un apparent phénomène de surproduction. En effet, durant l'année 1974 (et l'année 1975), nombreux ont été les paysans qui voulant bénéficier des prix offerts par la SODERIZ, ont vendu, outre leur surplus habituel, une part souvent importante de leurs réserves rizicoles (quitte bien évidemment à racheter du paddy auprès de leurs commerçants locaux).

Au bout du compte, en guise de société de développement ou plus exactement de production, la SODERIZ s'est métamorphosée en entreprise de commercialisation. Ce changement de responsabilité aurait pu lui être tout à fait profitable, si les autorités ivoiriennes lui avaient également confié le contrôle de la distribution du riz ; or à aucun moment elles n'ont accepté d'aller jusqu'au bout de leur propre logique. Cet inachèvement des choses aboutit deux ans plus tard à une véritable crise de l'institution ; considérablement endettée auprès de son unique créancier, l'État ivoirien, ne pouvant écouler à temps ses imposants stocks de paddy, la SODERIZ perd peu à peu la maîtrise de sa propre sphère de production (riziculture irriguée).

En attendant d'examiner plus avant les raisons de son échec (dont elle n'est pas à proprement parler responsable), soulignons dès à présent un point essentiel. Devenue à son insu détentrice d'un monopole commercial, la SODERIZ, par son dispositif d'intervention (notamment par son système de prix), n'a réussi qu'à favoriser et enrichir ceux-là mêmes qu'elle prétendait tenir à distance respectable, à savoir les intermédiaires dioula et libanais. On voit là se dessiner au seul plan de la commercialisation un mouvement d'inversion qui sera le tombeau de l'organisme de développement rizicole : le secteur privé ou « libéral » récupère dans sa propre logique une tentative étatique de « socialisation ».

LOGIQUE DES DÉVELOPPEURS, LOGIQUE DES DÉVELOPPÉS

Cette période apparemment prospère où la SODERIZ semble ne pas avoir assez de bas-fonds pour satisfaire les demandes de mise en valeur repose sur un immense malentendu. Du côté des développeurs, l'on se persuade que ce volontariat massif est la preuve manifeste du bien-fondé de l'innovation agricole choisie ; chez les développés, on observe un ensemble complexe de comportements et de pratiques, dont la signification déborde largement les normes socio-économiques requises par le développement de la riziculture irriguée.

Plus qu'un malentendu, il s'agit d'un affrontement de deux logiques, et d'un affrontement parfaitement inégal ; car l'une évolue dans un univers de représentations, alors que l'autre est ancrée dans un réel qui a présidé aux destinées de la région de Gagnoa depuis une cinquantaine d'années. Cet univers de représentations désigne bien évidemment les modalités concrètes d'intervention de la SODERIZ décrites plus haut ; et ce sont précisément ces modalités qui sont détournées par les pratiques et les contradictions inhérentes à l'économie de plantation locale.

Signification du volontariat autochtone

Durant la première période d'intervention de la SODERIZ dans la région de Gagnoa, nous avons vu que les autochtones sont restés très indifférents au mode de développement qui leur était proposé ; puis par un revirement soudain un grand nombre d'entre eux se portent volontaires pour mettre en valeur les bas-fonds rizicoles. Le commentaire s'achèverait là s'il s'agissait d'expliquer cette tardive mobilisation par l'augmentation spectaculaire du prix du paddy. En réalité le « démarrage » autochtone signifie bien autre chose qu'un simple attrait d'ordre économique. Désormais nombreux, valorisés, les bas-fonds en tant qu'espaces fonciers deviennent les analyseurs des multiples contradictions qui régissent le système socio-économique local.

Caractéristiques des autres formes de volontariat

Le volontariat des autochtones n'exclut pas celui d'autres groupes sociaux ; bien au contraire la plupart des bas-fonds rizicoles intégrés à l'espace urbain de

Gagnoa, ou qui sont situés à sa périphérie sont accaparés essentiellement par les allochtones (beaucoup du reste ont été aménagés durant la première phase, et même pour certains d'entre eux, lors d'une période expérimentale antérieure à 1971). Dans ces deux cas la résistance n'a pu s'exprimer, car depuis longtemps déjà les planteurs allochtones se sont approprié les terroirs urbains et péri-urbains.

Par ailleurs, en ce qui concerne les autres bas-fonds ou groupements plus spécifiquement villageois, la SODERIZ n'a qu'en de très rares occasions accepté des listes de volontaires exclusivement bété. En dépit du fameux « droit de priorité », elle s'est toujours efforcée de pratiquer une politique d'équilibre (les groupements devant compter autant d'autochtones que d'allochtones), estimant que le développement rizicole devait avoir raison des clivages ethniques.

Au bout du compte, la population des riziculteurs allochtones représente fin 1974, 70 % de l'ensemble du volontariat (30 % par conséquent de Bété). C'est au sein de cette population que la SODERIZ trouve le profil quasi idéal du riziculteur ivoirien (c'est-à-dire qui répond à son schéma d'intervention : exploitant à part entière, uniquement motivé par la réalisation du meilleur rendement). Malheureusement, s'ils sont parfois exemplaires, ces riziculteurs modèles restent largement minoritaires. Dans son ensemble le volontariat des non-originares, à l'instar de celui des autochtones, masque des pratiques sociales assez peu conformes à l'esprit et surtout à la lettre du dispositif prévu par la SODERIZ.

Durant la première phase du développement rizicole (1971-1973), une première tendance était déjà apparue : un certain nombre de volontaires, une quinzaine environ, ont réussi à obtenir plusieurs lots de parcelles, mettant ainsi en valeur de véritables exploitations rizicoles (deux d'entre elles atteignent 10 hectares) ; il va de soi qu'une telle accumulation ne peut avoir lieu que si le volontaire a la capacité d'engager une main d'œuvre permanente sur ses différents bas-fonds ; on est donc loin des principes de mise en valeur établis par la SODERIZ (rappelons-les brièvement : à chaque riziculteur une seule parcelle généralement inférieure à un hectare, pas de main d'œuvre permanente, etc.). Cette étrange contradiction entre théorie et pratique s'explique à notre sens par le fait suivant : en confiant une fraction de ses bas-fonds à ces « volontaires-cumulateurs », la SODERIZ se découvre des alliés objectifs. Les petits riziculteurs, même ceux qui paraissent les plus exemplaires, évoluent dans un système très précaire ; d'aucuns, ainsi que nous l'avons signalé précédemment, sont contraints de vendre une bonne partie de leur récolte aux commerçants dioula. En revanche ces « cumulateurs » particulièrement favorisés par l'institution, réalisent au mieux ses objectifs de production et de commercialisation ; ce faisant ils accomplissent la virtualité sociologique du transfert technologique mise en œuvre par la SODERIZ, à savoir le salariat agricole.

Avec l'augmentation drastique du prix du paddy, le développement de cette singulière catégorie de riziculteurs s'amplifie et se diversifie ; non seulement les volontaires-cumulateurs sont plus nombreux, mais l'on assiste en outre à l'émergence d'une couche de riziculteurs absentéistes dont la seule tâche consiste à drainer et à fixer une main d'œuvre permanente sur les bas-fonds. Ces volontaires sont la plupart du temps des citadins (de Gagnoa) aux professions les plus diverses : commerçants, transporteurs, enseignants, ouvriers qualifiés, etc.

Par ailleurs, en cette période de ruée sur les bas-fonds, les groupements s'organisent sur un plan strictement formel. Alors que tel volontaire est inscrit officiellement comme exploitant, c'est finalement l'un de ses parents qui met effectivement en valeur la parcelle de riziculture irriguée.

Ainsi la base sociale du développement rizicole se démultiplie, laissant apparaître une stratification tout à fait similaire à celle qui sous-tend l'économie de plantation locale. En guise d'exploitation directe, cela ne donne lieu en bien des situations qu'à des faire-valoir indirects, reproduisant certains schémas traditionnels de relations et de dépendances personnelles.

On peut légitimement s'étonner que la SODERIZ ait laissé se développer une telle praxis sociale. Mais comment aurait-elle pu la contenir, voire l'annihiler, alors même que son dispositif de développement reposait sur une méconnaissance quasi volontaire des rapports sociaux locaux.

Par cette brève analyse des différents types de riziculteurs, l'on remarque aisément que le volontariat autochtone n'a pas le monopole du détournement.

Les bas-fonds rizicoles, durant ces six années de mise en valeur, n'ont jamais cessé d'être l'enjeu de stratégies individuelles ou collectives. Hautement valorisés, après la spectaculaire augmentation du prix du paddy, ces espaces fonciers ont révélé et en même temps suscité des rapports de force et de domination. D'un côté les autochtones ont tenté de sauvegarder un patrimoine dont ils étaient de fait dépossédés et ont essayé d'en reproduire des mécanismes conformes aux usages de la petite production marchande ; de l'autre les allochtones ont utilisé la modalité du volontariat afin d'en dégager une rente de situation (rente de volontariat) dont l'importance est à la mesure de leur capacité de rémunérer des travailleurs permanents. La « société civile » locale par ses pratiques, ses usages et ses contradictions, a ainsi détourné de ses objectifs une expérience de développement à vocation publique et « socialisante ».

En doublant le prix du paddy, les autorités lui confèrent une valeur entièrement nouvelle. Le processus à cet égard est similaire à celui qui sous-tend le développement de l'économie de plantation : le sol sur lequel surgissent les plants de café et de cacao devient virtuellement une marchandise.

L'intervention de la SODERIZ est donc confrontée à une première contradiction ; alors même qu'elle « nationalise les bas-fonds » (l'aménagement de ces espaces est conçu comme un acte de nationalisation) et qu'elle supprime toute référence à la propriété privée, ces espaces fonciers acquièrent une valeur marchande sans précédent.

Le démarrage autochtone doit donc s'interpréter d'abord et avant tout comme le refus collectif d'une dépossession foncière, et comme une volonté de réaliser la valeur nouvellement acquise par les bas-fonds ; le premier mouvement de ce volontariat est donc celui d'une occupation stratégique des espaces aménagés par la SODERIZ (« nous sommes propriétaires, donc nous nous portons volontaires »). Le second mouvement, et partant la seconde signification du volontariat bété n'obéit en aucune façon au schéma prévu par la SODERIZ. Poursuivant une logique socio-économique parfaitement cohérente, les planteurs bété volontaires pour la riziculture n'utilisent les bas-fonds que dans la mesure où ils peuvent y reproduire

les rapports sociaux spécifiques à l'économie de plantation locale ; ce qui signifie concrètement employer une main d'œuvre allochtone ou développer toutes les formes de faire-valoir indirects, mais également louer ou vendre leurs parcelles de bas-fonds. Toutes ces pratiques privatives sont à l'opposé du schéma « socialisant » prévu par la SODERIZ.

Au demeurant la signification du volontariat bété ne se limite pas à cette stratégie de ré-appropriation foncière, à tout le moins cette stratégie s'inscrit-elle dans un contexte socio-économique particulièrement dégradé.

Rappelons que la rareté de la terre et surtout du travail induit une évolution « entropique » de système socio-économique local, évolution qui se manifeste essentiellement par une concurrence de plus en plus effrénée entre les différents groupes ethniques occupant la région.

Marginaux dans la première phase de leur développement, les bas-fonds dès lors qu'ils sont nombreux et valorisés deviennent l'enjeu d'intérêts antagonistes. D'un côté on compte un nombre de plus en plus grand d'allochtones désireux de mettre en valeur les rizières aménagées par la SODERIZ, de l'autre on observe une vigoureuse opposition autochtone, opposition qui s'exprime là encore par des dépôts massifs de candidature auprès de l'institution rizicole. Cet affrontement de candidatures ne porte pas en fait sur la riziculture irriguée en tant que telle, mais sur les conséquences socio-économiques que cette nouvelle activité agricole entraîne. Pour les autochtones, accepter le volontariat des non-originares, revient à aggraver singulièrement la situation de leur potentiel de main-d'œuvre sur chacun de leur territoire ; car la plupart des candidats allochtones sont ceux-là mêmes qui participent au bon fonctionnement de leurs plantations.

L'enjeu est donc de taille ; à la limite les planteurs bété acceptent-ils la mise en valeur des bas-fonds par les allochtones, mais à l'unique condition que cette nouvelle activité de leur main d'œuvre soit placée sous leur contrôle, c'est-à-dire qu'elle obéisse aux schémas de l'économie de plantation locale.

La signification du « démarrage » bété est donc particulièrement complexe. Le volontariat des autochtones loin de suivre les consignes et les normes du développement rizicole proposé par la SODERIZ, traduit une volonté collective d'infléchir les conditions de production de la riziculture irriguée sur la base de celles qui ont présidé durant une cinquantaine d'années au développement de l'économie de plantation. Encore faut-il préciser que cette opération de détournement n'a rien d'une stratégie habilement préméditée ; bien plutôt est-elle une parade conservatoire, défensive, visant à repousser les effets secondaires (mais essentiels) du développement rizicole (sauvegarder la main d'œuvre locale).

EN GUISE DE CONCLUSION

Il va de soi que ce qui s'est passé dans la région de Gagnoa ne suffit pas à rendre compte de l'échec global de la SODERIZ, et surtout n'explique que très partiellement sa suppression pure et simple par les autorités ivoiriennes.

À un premier niveau d'ordre strictement rizicole, son échec est le résultat d'une contradiction qui la dépasse largement. En effet dès le moment où les autorités

décident d'augmenter le prix du riz afin de faciliter semble-t-il son développement, la SODERIZ devient essentiellement une entreprise de commercialisation. Certes elle distribue abondamment des bas-fonds aux nombreux volontaires qui se présentent à ses bureaux (et ceci dans toutes zones où elle est implantée), mais elle perd très vite le contrôle du système de production qu'elle est censée promouvoir ; d'une part parce que la SODERIZ n'a aucun moyen pour maîtriser les véritables rapports sociaux qui se développent sur les bas-fonds rizicoles, et à l'intérieur des groupements, d'autre part parce qu'elle dépense une grande partie de son activité et de son budget à acheter d'innombrables quantités de riz pluvial en provenance des régions les plus reculées du pays.

Ce faisant, de la même façon que dans l'ordre de la production, elle suscite çà et là la formation d'une « rente de volontariat » ; dans le domaine de la commercialisation elle favorise l'émergence d'une rente de transport (10 F CFA par kilo) ; le secteur privé empiète ainsi progressivement sur le secteur public.

Des corrections auraient été apportées à cette évolution des choses si les autorités avaient donné les moyens à la SODERIZ de prendre en charge les circuits de distribution. Or à aucun moment elles n'acceptent ni ne souhaitent mettre un terme aux intérêts des grossistes et des « lobby » mercantiles. Bien plutôt ceux-ci ont-ils pu par l'intermédiaire des chambres de commerce ivoiriennes organiser un véritable blocus ou sabotage de la société de développement rizicole ; ne rachetant qu'à faible dose les stocks de paddy accumulés par la SODERIZ, ils ont créé une pénurie artificielle de ce vivrier et consécutivement une inflation des prix du riz à la consommation. À une période d'euphorie et d'apparente surproduction, succède ainsi une étrange crise de sousproduction. Ces deux temps, tout aussi artificiels l'un que l'autre, résultent d'une contradiction inhérente aux structures socio-économiques ivoiriennes. En ne soutenant que très « mollement » leur propre organisme national, les autorités l'ont en quelque sorte livré aux stratégies du secteur privé et des groupes de pression.

À un second niveau, sans doute plus essentiel, la suppression de la SODERIZ est l'annonce d'un changement de perspective dans la politique de développement ivoirienne. En cela est-elle paradoxalement positive, signe d'une prise de conscience des contradictions économiques nationales.

Durant l'année 1975-1976, autorités et experts reconnaissent la faible efficacité des organismes et méthodes de développement en vigueur ; à tout le moins admettent-ils que leur impact va singulièrement en décroissant.

Mise à part la SODEPALM, qui est devenue un véritable État dans l'État, tous les autres organismes de développement souffrent des mêmes difficultés et des mêmes contradictions : concurrence institutionnelle, innovations agricoles détournées ou réinterprétées par les milieux développés, poids démesuré des circuits privés de distribution, etc.

Il est donc décidé du moins théoriquement de concevoir le développement comme le développement des producteurs et non simplement comme celui de tel ou tel produit ; c'est dire qu'il faut resituer le paysan dans la totalité de son univers socio-économique, et partant cesser d'en faire l'enjeu d'opérations parcellaires.

Ainsi à la notion de développement sectoriel doit se substituer celle d'intégration régionale ; à partir de réalités locales, il s'agit d'améliorer ou de

repenser les systèmes de production et d'habitat des divers paysannats ivoiriens. Dès lors des structures régionales sont prévues qui auront pour tâche de pondérer, d'harmoniser les interventions ponctuelles de tel ou tel organisme de production.

Concrètement cette nouvelle orientation signifie, qu'à l'exemple de la SODERIZ, les sociétés sectorielles de production sont vouées à disparaître ; à tout le moins n'existeront-elles que comme appendices de dispositifs plus globaux qui intégreront à la fois les impératifs de production et les contextes socio-économiques des différents milieux ruraux ivoiriens.

DÉVELOPPEMENT, SCIENCES SOCIALES ET LOGIQUES PAYSANNES EN AFRIQUE NOIRE

par J.-P. DOZON et G. PONTÉ

En matière de développement rural africain, un point est aujourd'hui à peu près acquis. Les projets, opérations, plans de développement qui se sont multipliés, en gros depuis les Indépendances, n'ont pas dans l'ensemble tenu leurs promesses. Les échecs sont nombreux, les réussites rares ; à l'entre-deux, des résultats médiocres et incertains, où les techniques proposées pour améliorer et transformer les politiques et structures agricoles en Afrique noire paraissent se perdre dans le dédale des sociétés locales.

LES DÉVELOPPEURS FACE AUX SOCIÉTÉS RURALES ET AUX SCIENCES SOCIALES

Face à ce bilan plutôt négatif, plusieurs attitudes chez les « développeurs » semblent coexister.

– La première consiste à reporter l'échec ou la faible réussite des opérations sur les « développés », c'est-à-dire à considérer que les paysanneries ou les sociétés rurales africaines offrent des résistances, des obstacles au progrès, qu'elles sont encore largement tributaires de réalités traditionnelles, archaïques, peu capables d'innover et d'adopter des comportements économiques rationnels. Cette attitude est ancienne et s'enracine dans notre propre tradition occidentale, et en particulier coloniale, qui s'est bâtie un système de représentations où la puissance conquérante ne pouvait être qu'au sommet de l'évolution humaine et les sociétés africaines hiérarchisées en fonction de leur plus ou moins grande aptitude à suivre son exemple et à entendre ses consignes et ses injonctions. Les sciences sociales ont amplement participé à cette façon de voir les choses. Les théories évolutionnistes du XIX^e siècle issues d'anthropologues et de sociologues (ou de philosophes sociaux) ont bien souvent servi de justifications et de références idéologiques aux conquêtes et aux mises en valeur coloniales ; mais elles se sont reproduites au tournant des Indépendances avec l'irruption sur la scène mondiale des discours sur le développement et le sous-développement ; avec une note supplémentaire de systématisation opposant, selon la méthode des « idéal-types », les comportements modernes capables d'innovation et d'esprit d'entreprise aux comportements traditionnels plongés dans la répétition et le conformisme.

En outre, une certaine ethnologie a contribué à singulariser les sociétés africaines en donnant une image d'univers pétris de symbolisme et de croyances magico-religieuses où les actes apparemment les plus triviaux et les plus quotidiens ressortissent au domaine du sacré. Si une telle image a permis de corriger les représentations peu gratifiantes véhiculées par les colonisateurs, et même de valoriser les sociétés africaines, elle a toutefois répandu l'idée que les comportements y sont avant tout culturels et traditionnels ; et même s'ils fascinent et attirent par ailleurs un Occident en mal d'exotisme, ces comportements sont réputés constituer de sérieux obstacles aux transformations voulues par les développeurs.

Finalement une telle interprétation des échecs aboutit à renforcer les dispositifs du développement, à faire de ceux-ci un système plus contraignant, en encadrant davantage les populations, en étant plus directif et plus sélectif ; comme si la seule leçon qui pouvait en être tirée consistait à affronter les obstacles socio-culturels et à prétendre les lever par la présence continue de ceux qui disent détenir les bons procédés, les bonnes techniques, la vraie rationalité agro-économique.

— La seconde attitude est plus intéressante et plus récente. Elle traduit, sinon une autocritique, du moins une manière de lucidité quant à la manière de développer. Au lieu de reporter les échecs sur les sociétés rurales africaines, elle admet que les actions et les conceptions du développement ont largement reposé sur la non-reconnaissance de leurs réalités ; que celles-ci, notamment les structures agraires et les systèmes de production, font fréquemment obstacle aux améliorations techniques et aux innovations agricoles non point à cause de leur irrationalité ou de leur inaptitude au progrès, mais parce qu'ils sont méconnus en tant que logiques sociales, en tant que pratiques et organisations propres à chaque société. Le recours aux sciences sociales correspond à cette prise de conscience, que l'univers des « développés » n'est pas manipulable à souhait, et (sans bouleverser les impératifs globaux du développement) au besoin d'inclure dans les projets et opérations des études géographiques, socio-économiques, voire ethnologiques pour les tester avant leur mise en œuvre (études de faisabilité) ou pour les évaluer et en mesurer l'impact aux différents stades de leur réalisation (études d'accompagnement ou évaluation ex-post). Ainsi les blocages devraient être identifiés, les erreurs ou bévues corrigées et les dispositifs d'intervention en mesure de se modifier en fonction des effets qu'ils produisent sur les réalités locales.

Il convient de préciser que les sciences sociales n'ont pas attendu d'être sollicitées par le « développement » pour s'intéresser aux structures agraires et aux systèmes de production des sociétés africaines, ou pour étudier parfois les effets locaux de telle ou telle opération de développement. Sur de toutes autres bases que celles qui avaient été les leurs durant la période coloniale, et sans éluder la dimension socio-culturelle de ces sociétés, les sciences sociales, depuis une bonne vingtaine d'années, ont donné davantage de poids à l'étude de leur organisation économique, de leur terroir, de leur histoire, en particulier celle qui s'est déroulée depuis les conquêtes européennes. Les sciences sociales ont ainsi donné des sociétés africaines une image à la fois plus concrète et plus positive en montrant qu'elles étaient capables de cohérence, de rationalité et de transformations internes.

Ce faisant, les nombreuses monographies ethniques et villageoises ont diffusé leur savoir et rencontré les interrogations des développeurs qui ont précisément trouvé en lui la possibilité de remédier aux échecs, ou plutôt de conjuguer connaissances et actions pour une meilleure efficacité.

Bien que cette position soit incontestablement plus intéressante que la première, dans la mesure où elle se veut éclairée par les sciences sociales et acquise aux bienfaits de l'interdisciplinarité, force est de constater qu'elle ne parvient pas véritablement à atteindre son propre idéal. En effet, l'idée de convoquer différents champs du savoir, de mêler notamment sciences agronomiques et sciences sociales pour faire du développement une entreprise acceptable et comprise par les populations africaines, se déforme quelque peu au contact des pratiques et des réalités ; car les objectifs des projets de développement demeurent fondamentalement les mêmes (à savoir, grossièrement, augmenter la production et intensifier les systèmes agricoles en introduisant de nouvelles techniques et de nouveaux produits), et surtout restent pris dans un faisceau d'intérêts, nationaux et internationaux, économiques, mais aussi politiques, qui dépassent largement le cadre des sociétés locales où ils sont censés s'appliquer. Si bien que l'ordre de la connaissance est subordonné à tout un ensemble d'enjeux qui échappent à son investigation, et les sciences sociales ne participent, la plupart du temps, aux opérations de développement qu'une fois les principales décisions prises, quand elles ne servent pas simplement de caution ou de justification.

En d'autres termes, une science du développement telle que la laisse entrevoir cette seconde attitude, qui mettrait en première ligne la recherche, n'agirait qu'en connaissance de cause, et serait capable d'arrêter ou de modifier radicalement les expériences vouées à l'échec, ne semble pas devoir dépasser le stade de l'activité spéculative ou théorique. Cet idéal de rationalité et d'efficacité n'est du reste pas nouveau. Avant lui certains administrateurs des colonies avaient conçu l'idée d'une « science coloniale », en l'occurrence le transfert des derniers acquis de la science et de la technique pour mieux civiliser et mieux mettre en valeur : mais déjà à l'époque, ce type de discours était très éloigné des enjeux pratiques et, faute de pouvoir s'appliquer, n'a servi qu'à défendre l'entreprise coloniale contre ceux qui lui étaient hostiles.

— Une troisième attitude paraît davantage tirer la leçon des échecs et critiques sur le fond des entreprises des opérations de développement. Au lieu de vouloir imposer des méthodes de rationalisation agricole, même en recourant aux sciences sociales, il faut d'abord se mettre à l'écoute des paysanneries africaines et tenter de satisfaire leurs véritables besoins. Une telle attitude semble être à la limite de l'anti-développement ; elle récusé en effet les grands projets non seulement parce qu'ils réussissent rarement, mais parce qu'ils amplifient, dans la continuité des mises en valeur coloniales, la cassure avec les structures sociales et les savoir-faire traditionnels. Ses choix vont bien plutôt vers les « techniques douces », vers les « petits-projets » qui n'ont d'autre ambition que d'améliorer les conditions d'existence de telle ou telle communauté locale, en s'appuyant notamment sur ses capacités d'organisation collective. C'est pourquoi elle se détourne des organismes internationaux et des États africains généralement favorables aux grands projets, et

trouve d'autres sources de financement grâce au travail associatif des ONG, offrant ainsi un modèle alternatif du développement.

Nous sommes à première vue aux antipodes de la première attitude. Et davantage que la seconde, cette dernière attitude fait sienne les critiques que les sciences sociales ont adressées depuis plusieurs années aux pratiques et conceptions courantes du développement, en particulier celles qui les désignent comme une modalité plus insidieuse de domination et d'exploitation exercée par les pays nantis et les États africains sur la population africaine

Aussi légitime et louable (et sans doute nécessaire) soit-elle, cette conception dite alternative du développement véhicule une série de représentations concernant les sociétés rurales africaines qui paraissent souvent s'inspirer des sciences sociales, mais ne sont en fait guère conformes à leurs observations. En s'appuyant sur les situations locales, les communautés villageoises, les solidarités locales et familiales, et en se défiant des États, des organismes internationaux, de tout ce qui pourrait obliger ces sociétés à rompre avec leurs traditions, elle donne de l'Afrique une image archaïsante et quelque peu stéréotypée. Certes à la différence de la première attitude, les savoirs et les valeurs traditionnelles sont ici valorisés, mais la procédure est formellement identique : la représentation, le cliché l'emporte sur l'analyse des faits. Comme partout les sociétés africaines sont des sociétés historiques qui ont connu, bien avant la colonisation, des transformations sociales et des changements d'ordre économique. Si, depuis l'époque coloniale leur histoire a pris une tournure singulière en étant sollicitées et souvent contraintes à fournir de la main-d'œuvre et des denrées d'exportation, elles n'en ont pas moins sauvegardé des marges d'autonomie et développé, dans le cadre d'économies marchandes, des logiques et des stratégies qui ne sont pas à proprement parler traditionnelles. Celles-ci révèlent bien plutôt des capacités d'appropriation et d'invention qui conjuguent aussi bien des formes de reproduction socio-culturelle que des processus et des phénomènes sociaux inédits (propriété privée de la terre, migrations agricoles, salariat, relations villes-campagnes, etc.). Le modèle alternatif cadre mal avec ce genre de réalités, car il ne voit pas que la plupart des sociétés rurales africaines n'évoluent pas simplement à l'échelle de communautés villageoises mais sont enserrées dans une trame bien plus large où l'on découvre l'État, la ville, de nouveaux modes de différenciations sociales, etc.

L'aide que cette conception du développement apporte aux paysanneries africaines est sans aucun doute utile ponctuellement, et en cela digne d'intérêt, mais elle ne peut aller contre la réalité et l'évolution des choses, en l'occurrence contre les dynamismes propres à ces paysanneries, et être efficace sans devenir à son tour contraignante, sans imposer le repli sur les communautés villageoises et les traditions.

En définitive ces trois attitudes, malgré leurs nettes divergences, structurent ensemble le monde du développement. Mais elles le structurent de telle manière que le rapport entre « développeurs » et « développés » s'établit toujours sur un mode asymétrique. D'un côté, en effet, on a des sociétés africaines qui sont surinvesties de pratiques et de sens, font l'objet d'interventions et d'interprétations les plus diverses et souvent les plus contradictoires, de l'autre un monde du

développement dont on ignore les modes de fonctionnement, dont on méconnaît les institutions, les croyances, les traditions, etc. De ce point de vue l'étude des logiques et stratégies paysannes dans le cadre d'opérations de développement est intéressante à double titre. D'une part elle permet de corriger les visions quelque peu simplistes et stéréotypées que les développeurs ont des sociétés africaines. D'autre part elle conduit insensiblement à déborder ce rôle qui lui est communément assigné, à savoir celui d'éclairer ou de cautionner les développeurs, en inversant le regard par l'étude symétrique des dispositifs d'intervention eux-mêmes. Mais cette inversion ne procède pas d'un choix délibéré par lequel les sciences sociales en toute objectivité arbitreraient la partie qui se joue entre développeurs et développés ; elle émane des logiques paysannes qui accomplissent elles-mêmes le renversement de situation, en s'appropriant à leur manière les transferts technologiques, en détournant les projets de développement de leurs finalités, et en plaçant les développeurs dans une position où ils cessent d'être maîtres du jeu et sont à leur tour aménagés, utilisés et interprétés.

L'intérêt mais aussi les limites de l'étude des sociétés en « situation de développement », l'éclairage que les sciences sociales peuvent apporter sur les logiques des différents acteurs : autant de points qui méritent peut-être quelque attention supplémentaire.

Les sociétés rurales confrontées aux opérations de développement constituent bien évidemment pour les sciences sociales un domaine de recherche privilégié, y compris dans une optique fondamentaliste. Les collectifs à « développer », ou plus exactement les groupes plus ou moins antagonistes qui constituent les sociétés rurales, sont nécessairement interpellés par l'« opération », même s'ils la refusent – et lui opposent la migration par exemple – ou s'ils tentent d'en minimiser les effets. C'est dans ces périodes de crises, de changements induits par la pression extérieure, de nécessaire réadaptation à l'environnement que se dévoilent le plus nettement les logiques sociales.

Ces recherches sur « l'actualité » ne dispensent pas pour autant d'un retour au passé et d'une approche historique sérieuse des sociétés en question. C'est l'analyse sur le long terme, mettant en évidence les dynamismes internes, les adaptations successives devant les interventions extérieures – elles se sont manifestées déjà bien avant la période coloniale – les points de résistance... qui permettra de mieux comprendre les réactions actuelles. Et si l'on a souvent reproché – peut-être à juste titre – aux sciences sociales de ne pas centrer suffisamment leurs travaux sur les problèmes actuels de développement, il ne faudrait pas en conclure pour autant que les recherches qui ne seraient pas « d'actualité » ne sont d'aucune utilité. Nombre de spécialistes d'études de faisabilité ou de suivi de projets ne s'y trompent d'ailleurs pas : ils se nourrissent de ces études apparemment « hors sujet » qui orienteront leurs recherches... Vu le peu de temps qui leur est généralement accordé pour mener leur étude, c'est un avantage non négligeable.

LES LOGIQUES PAYSANNES

Ces différentes études, directement centrées ou non sur les sociétés en « situation de développement », ont permis d'avancer dans la connaissance des logiques paysannes. Il ne saurait évidemment être question ici de dresser un bilan exhaustif de ces acquis, mais seulement d'attirer l'attention sur certains points qui étonneront peut-être par leur banalité, mais dont les spécialistes du développement ne semblent pas avoir tiré toutes les conséquences.

Une évidence : les sociétés africaines, comme toutes les sociétés humaines, sont capables de changements et d'adaptations ; les réactions aux opérations de développement l'ont montré, les chercheurs en sciences sociales le savent depuis longtemps. Cela ne veut évidemment pas dire qu'elles s'adapteront dans le sens et au rythme voulu par les développeurs. Cette notion de « rythme » en particulier est souvent sous-estimée : développeurs et développés n'avancent pas nécessairement du même pas ; toutes les sociétés et, à l'intérieur d'une même société, tous les groupes sociaux n'ont pas le même « temps de réponse » aux interventions extérieures. Sous la pression de l'État qui souhaite voir augmenter rapidement – ou du moins ne pas diminuer – entrées de devises et recettes budgétaires, ou des organismes de financement qui désireraient être rassurés par des résultats rapides, on fait souvent du développement au pas de charge. Si les résultats se font attendre, on augmente la pression, on renforce l'encadrement ou encore on modifie certains objectifs du projet – quand c'est possible ! – estimant que l'on se heurte à un refus franc et massif du monde paysan avant même qu'il ait eu le temps de s'adapter.

Le second enseignement que l'on peut tirer de l'approche des sociétés paysannes est également d'importance : les sociétés africaines ne se nourrissent pas que de symbolisme et de religieux, elles s'intéressent aussi aux biens matériels, et les individus et les groupes qui les constituent sont tout à fait capables de percevoir l'intérêt économique qu'ils peuvent attendre d'une opération de développement. Si les planteurs du Litimé (Sud-ouest-Togo) par exemple ne font pas preuve d'un enthousiasme démesuré pour la rénovation cacaoyère, ce n'est pas du tout parce qu'ils sont incapables d'en percevoir les avantages mais peut-être bien parce qu'actuellement le vivrier est plus rémunérateur, parce que l'itinéraire technique imposé dans le cadre de la replantation du cacao n'a pas encore fait ses preuves, qu'il est gros consommateur de main-d'œuvre ou encore que les rapports de production qui se sont développés dans le cadre de l'économie de plantation café-cacao depuis le début du siècle ne se transformeront pas du jour au lendemain.

Mais parler de « logique » ou de « rationalité » économique des sociétés paysannes ne signifie pas qu'il existe en la matière une rationalité universelle, que toutes les sociétés obéissent exclusivement à des motivations économiques et que l'ensemble du champ des logiques sociales est réductible aux logiques économiques. Les anthropologues ont bien montré que la sphère de l'économie est étroitement imbriquée et incorporée dans celle de la parenté, du pouvoir, du sacré... selon des modalités propres à chaque société et selon l'ancienneté et l'intensité des rapports que chacune d'elles a noués avec le monde extérieur. Mais

est-ce vraiment là une particularité des sociétés africaines ? Les chercheurs en sciences sociales, y compris des économistes qui analysent les sociétés industrielles, ne le pensent pas.

Ce constat n'est pas sans conséquences. Si les méthodes d'analyse des logiques paysannes sont transférables d'une société à une autre – voire d'un continent à l'autre – si la multiplication d'études comparatives dans des zones écologiquement et culturellement différentes permet de mettre en évidence certaines constantes, on ne peut pas faire pour autant l'économie d'analyser chaque fois et concrètement comment les choses se passent. Deuxième conséquence : une analyse économique classique qui prétendrait appréhender isolément le domaine de l'économie est insuffisante, voire néfaste. On peut se demander à ce sujet si après avoir péremptoirement affirmé l'irrationalité économique des sociétés africaines, on ne tombe pas dans l'excès inverse. Certes, nombre d'économistes – micro-économistes notamment – sont depuis longtemps sensibles à l'intérêt de l'approche anthropologique, mais en est-il toujours de même de certains agro-économistes (voire agro-socio-économistes), véritables hommes-orchestre du développement qui n'ont peut-être ni le temps, ni le goût, ni la formation nécessaire pour analyser les sociétés paysannes dans toutes leurs dimensions ?

Il convient d'insister enfin sur un troisième point qui nous paraît tout à fait fondamental : les sociétés rurales ne sont pas des sociétés homogènes, cohérentes, égalitaires. Elles sont – et ont été – le lieu de conflits plus ou moins ouverts entre groupes aux intérêts antagonistes que l'opération de développement va – souvent à son insu – amplifier, peut-être réduire, en tous cas transformer, mais dont elle subira en retour les conséquences.

Face aux opérations de développement, tous les paysans ne sont pas placés dans les mêmes conditions objectives de réussite : les moyens d'accès à la terre ou à la main-d'œuvre sont très différents selon que l'on est autochtone, allochtone installé depuis longtemps, ou migrant récent, membre de tel ou tel clan, aîné, cadet... Tous ne pourront pas respecter l'itinéraire technique imposé, souvent gros consommateur de travail. On constatera pourtant que ce ne sont pas nécessairement les paysans les mieux lotis ou les plus aptes à entrer dans le schéma conçu par les développeurs qui font preuve du plus grand enthousiasme. L'adhésion au projet peut permettre en effet à certains paysans de rang social et économique inférieur d'échapper, momentanément au moins, aux pressions sociales dont ils sont victimes, quitte à subir en retour les pressions de l'encadrement. Mais plus généralement ce sont les paysans nantis, les notables, qui à terme récupéreront l'opération, la détourneront éventuellement de ses objectifs, ou la neutraliseront pour confirmer ou accroître leurs privilèges, même si l'un des buts affirmés du projet était de réduire les inégalités sociales et économiques. Il ne faut pas en conclure pour autant que des paysans placés dans les mêmes conditions objectives (disponibilité en terres et en main-d'œuvre par exemple) réagiront de façon identique. En fonction de spécialisations ethniques ou d'une appréciation différente de leurs intérêts à plus ou moins long terme, certains vont privilégier l'accumulation foncière ; d'autres profiteront du développement intensif des cultures de rentes pour accroître la production de vivrier qu'ils pourront facilement

commercialiser ; d'autres encore investiront dans la scolarisation des enfants quitte à amputer de façon significative la main-d'œuvre familiale... C'est en fonction de ces différentes stratégies – elles peuvent bien sûr évoluer dans le temps – que les paysans seront amenés à accepter ou à refuser en bloc le mode de développement proposé, à ne retenir du projet qu'un des sous-objectifs qui leur paraîtrait mieux adapté à leur situation, ou encore à l'utiliser à des fins tout autres.

Ces réactions très diversifiées du monde paysan ne sont pas aberrantes, elles relèvent de logiques sous-jacentes : elles ne sont pas pour autant prévisibles. Les spécialistes en sciences humaines pourront tout au plus identifier une gamme de possibles – et encore tous ne sont pas d'accord sur ce point... Il faudra bien souvent attendre les études de suivi de projet ou d'évaluation ex-post pour identifier et analyser les manifestations concrètes des stratégies paysannes, les innovations sociales, les dérives des projets, mais aussi les pratiques des développeurs qui ont des conséquences sur les réactions du milieu rural. Il ne faut donc pas attendre des sciences sociales des certitudes et des recettes qui permettraient de réussir à coup sûr l'opération. C'est peut-être une conclusion qui n'engage pas à l'optimisme, mais a-t-on tiré au moins toutes les conséquences des quelques acquis des recherches en sciences sociales qui viennent d'être évoqués ? L'analyse de sociétés paysannes en situation de développement et permettant d'éclairer les pratiques des développeurs laisse à penser que ce n'est pas toujours le cas.

Par-delà les discours officiels sur la prise en compte des logiques paysannes et la nécessaire adaptabilité des projets, que constate-t-on en effet ? Des projets souvent monolithiques, dont la rationalité est avant tout agronomique, que l'on essaiera d'imposer avec un contrôle continu et un encadrement serré, en s'appuyant sur des visions stéréotypées de la société paysanne. Tantôt on considérera le monde rural comme une collection d'individus égaux, jouissant d'une totale liberté de manœuvre, et ayant donc les mêmes chances d'accéder au développement ; tantôt on s'appuiera sur des solidarités traditionnelles imaginaires, ou on tentera de les instaurer en créant par exemple des groupements de paysans collectivement responsables du respect de l'itinéraire technique préconisé et des remboursements de crédits ; on se déchargera par là même sur les collectifs paysans ou les communautés villageoises du soin de régler les conflits. C'est le cas chez les planteurs de café-cacao du Togo, habitués pourtant, de longue date, à gérer individuellement leurs plantations et leurs revenus.

Devant la faiblesse des résultats enregistrés, ou la récupération du projet par les sociétés paysannes dans un sens qui n'était pas prévu, on ne remettra généralement pas en cause la rationalité de l'opération ou alors on sera contraint à des révisions déchirantes.

La recherche agronomique de station proposera généralement dans le cadre du projet, un matériel végétal sélectionné, à haut rendement, mais qui nécessitera le respect strict d'un itinéraire technique contraignant, ou un « paquet technologique » rationnel, cohérent, mais gros consommateur d'intrants ou du moins de force de travail : bref, le « haut de gamme ». L'opération est alors difficilement réadaptable aux réactions paysannes : elle devra être acceptée telle quelle sous peine de perdre tout son intérêt. On aura donc recours aux méthodes

habituelles : renforcement de l'encadrement, utilisation du crédit comme forme de contrainte, éventuellement élimination des paysans « paresseux » et sélection des nouveaux venus, alors que généralement le projet était conçu pour assurer le développement harmonieux du monde paysan dans son ensemble. Le remède peut être pire que le mal : c'est autant, en effet, la façon dont le projet est administré aux populations que son contenu même qui décourage nombre de paysans. On peut dire, de ce point de vue, qu'enfermée dans sa propre logique, dans ses traditions en matière d'encadrement, d'organisation administrative... la sphère des développeurs contribuera tout autant que les paysans eux-mêmes à la dérive du projet.

LE DILEMME CONNAISSANCE-ACTION : LE DÉVELOPPEMENT COMME CHAMP POLITIQUE

Convenir d'abord de dissiper une illusion...

Une idée directrice semble commander la demande émanant des « développeurs » à l'endroit de l'anthropologie et, plus encore, la façon dont celle-ci (quand elle accepte de leur prêter un intérêt, ce qui n'est pas toujours la cas) souhaiterait se positionner vis-à-vis de ceux-là.

Cette idée est la suivante : les échecs ou les résultats médiocres des multiples projets de développement, tout particulièrement en Afrique, seraient dus à une très insuffisante connaissance, voire à une totale méconnaissance des sociétés locales ; la demande et surtout l'offre d'anthropologie viseraient donc à combler les plages d'ignorance dans lesquelles les « développeurs » se sont régulièrement empêtrés jusqu'à en prendre quelque peu conscience.

Si, dans le cadre d'une association destinée à promouvoir l'anthropologie du développement, quelque chose de cette idée doit être à l'évidence retenue, il convient d'en reconnaître la large part d'illusion, et par là de tenter de définir autrement la compétence de l'anthropologie dans ce qui devrait être sa contribution la plus adaptée aux projets de développement.

Pourquoi donc parler d'illusion alors que c'est précisément la connaissance des sociétés locales, le savoir de leurs structures et de leurs dynamismes internes, qui semblent être, et notamment pour les développeurs les plus acquis à la cause anthropologique (et ils ne sont pas forcément légion), la clef décisive pour améliorer les projets de développement, voire pour les conduire à la réussite ? Dans cette affaire, l'illusion réside, me semble-t-il, dans la position maximaliste de l'anthropologie lorsque, ironisant sur l'échec des projets de développement, elle laisse entendre que si dès le départ (au niveau de ce que l'on appelle l'ex ante) leur conception s'était articulée sur la connaissance des sociétés locales, leurs résultats auraient été tout autres. Une telle position me paraît redevable d'au moins trois critiques qui lui donnent en effet un caractère largement illusoire.

La première se laisse repérer dans cette espèce de satisfaction, voire de jouissance qu'éprouve souvent l'anthropologue lorsqu'un projet, auquel il est plus ou moins associé (au titre d'expert conjoncturel ou d'observateur non engagé dans sa conception et sa mise en œuvre), échoue. Tout se passe comme si l'échec ou les impasses des développeurs servaient à leur égard de procédés ordaliques, comme si en échouant ils faisaient l'aveu de leurs ignorances et, par antithèse, comme s'ils rendaient lumineusement évident le savoir anthropologique. Il s'agit là d'une scène très particulière où l'anthropologie se donne le beau rôle et trouve à peu de frais

une position de maîtrise ; position passablement illusoire qui peut tout au plus séduire et provoquer chez les développeurs un désir de connaissance et de formation anthropologiques (ce qui s'observe parfois dans le milieu des ONG) mais laisse la discipline foncièrement dans l'inaction comme si en l'occupant elle ne souhaitait ou ne pouvait conduire et mettre en œuvre des projets de développement (la maîtrise ne serait ainsi jamais que l'envers de l'inaction ou qu'une énième version de l'observation participante).

La seconde critique est le contrepoint de la première. Le beau rôle que l'anthropologie se donne par rapport à la supposée ignorance des développeurs tranche, me semble-t-il, avec l'humilité ou la lucidité dont elle doit nécessairement se prévaloir. Sans vouloir ici ranimer un débat épistémologique toujours prompt à égarer notre discipline, il est patent que si ses savoirs empiriques et théoriques l'autorisent à prendre la parole, à fustiger ou à combler les ignorances des autres, et ainsi à prétendre à quelque utilité sociale, sa veine critique s'applique aussi, et peut-être avant tout, à elle-même ; en l'espèce à ses méthodes, ses catégories, ses objets, voire ses finalités (comme le fait de proposer une anthropologie du développement qui serait l'illustration exemplaire d'une anthropologie appliquée), toujours discutables et passibles de révisions ; toutes choses qui l'amènent parfois à découvrir dans ses fondements ou ses strates les plus établies des stéréotypes ou des schématismes qu'elle reproche tant aux développeurs (en ce sens leur ignorance ne serait peut-être qu'une certaine forme d'anthropologie). On pourrait ici illustrer le propos par cette situation paradoxale d'un anthropologue qui, travaillant peu ou prou dans le cadre d'une opération de développement (pour en faire par exemple le suivi ou le bilan), découvre sous un autre angle la société qu'il étudiait depuis des années ; et non pas seulement parce que la société en question se trouve dans une situation inédite, réagit, comme on dit, à l'opération de développement, mais parce que changeant par nécessité de méthodes ou d'échelle, il y découvre en effet des phénomènes qu'il n'avait pas vus auparavant. En quoi l'ignorance des développeurs l'a finalement aidé à surmonter ses propres bévues.

La troisième critique prolonge la première au point où la position de maîtrise de l'anthropologie paraît quitter le terrain de la pure illusion ou séduction pour s'actualiser en une contribution essentielle à la conception et à la mise en œuvre des projets. S'il s'agit là certainement d'une hypothèse d'école (que peu de cas, du moins en France, peuvent étayer), on peut toujours en imaginer les conséquences pour une discipline qui s'était cantonnée dans l'observation des projets et dans une attitude ironique à l'égard de leurs échecs répétés. Au plan de la conception, il est clair que l'anthropologie, dès lors qu'elle s'appuie sur une connaissance préalable de la société ou de la région visée par un quelconque projet de développement, est en mesure de définir, avec d'autres disciplines, ce qu'on pourrait appeler le champ du possible (affiné éventuellement par quelques scénarios alternatifs) ; mais il est tout aussi clair que ce champ du possible n'a ou n'aura de validité qu'en étant actualisé par le projet de développement lui-même ; projet qui, quels que soient ses facultés d'intégrer le savoir anthropologique, de se faire « entreprise intelligente », est fondamentalement un dispositif d'action avec ses nécessaires objectifs et ses nécessaires contraintes (techniques, financières, etc.). À ce compte, l'anthropologie, ou plutôt l'anthropologue qui ne prétendrait pas être seulement concepteur mais

aussi maître d'œuvre, s'engagerait dans l'univers spécifique de l'agir (avec ses choix, ses décisions, ses conflits, ses risques, ses compromis) dont rien ne garantit vraiment qu'il puisse s'organiser sur le mode d'une connaissance appliquée, en l'espèce d'une « anthropologie appliquée ». Que la connaissance puisse définir le possible est une chose, mais que ce dernier puisse se réaliser sans écueil, sans contingence, sans événement incongru ou imprévu (bref tout ce qui fait la trame problématique du réel et partant de l'action) reviendrait à adopter une position idéaliste qui est bien souvent celle des développeurs eux-mêmes lorsqu'ils veulent à tout crin rationaliser, « systématiser » leurs projets de développement : l'ampleur de l'échec et du désenchantement est à la mesure d'une telle position (même s'ils ne sont pas des anthropologues, les développeurs ne sont pas des ignorants) : et l'on imagine mal qu'un anthropologue (ou que l'anthropologie) la fasse sienne au risque d'endosser à son tour, après s'y être commis au nom d'un surcroît de savoir, les impasses ou les échecs du développement.

... puis tenter de définir la compétence anthropologique dans le domaine du développement

Franchi l'obstacle de l'illusion ou d'un idéalisme qui prétend faire croire que la bonne conduite des projets dépend essentiellement d'actions rationnellement déduites de la connaissance des sociétés, quelle pourrait être la compétence anthropologique dans le domaine du développement ?

Pour en esquisser le cadre, on dispose d'acquis qui appartiennent en propre à une première phase de l'anthropologie du développement et se laissent assez bien résumer par les notions de « détournement », « appropriation », « stratégie ». Ces notions sont intéressantes car elles ont apporté aux échecs et aux résultats médiocres des projets de développement un éclairage qui faisait exister et vivre les sociétés qui en étaient la cible, moins sujets du développement qu'acteurs ou comparses d'un jeu qui échappait largement à ceux qui prétendaient en imposer les règles.

Il faut donc les considérer comme des notions positives impliquant pour tous ceux qui entendent « développer » les sociétés africaines (anthropologues compris) deux conséquences majeures :

- Quels que soient le bien-fondé, les justifications (économique, sanitaire, humaniste, etc..) des développeurs, il n'y a pas lieu de s'étonner qu'il y ait détournement, appropriation, stratégie. L'étonnant, et pour tout dire le désespérant, serait bien plutôt que de telles pratiques sociales ne se manifestent pas (même les mises en valeur coloniales, en dépit ou à cause de leurs dispositifs de contraintes, ont été nourries par elles).

- Quoique puissent être les investissements préalables en connaissances, et particulièrement en connaissances anthropologiques (même si l'on peut effectivement souhaiter que de tels investissements se répandent), il faut admettre que des détournements, des appropriations, des stratégies surviendront et, partant, que, même si l'on peut en espérer des améliorations et des conduites plus intelligentes ou plus habiles, les opérations de développement ne seront jamais exactement conformes aux objectifs ou aux résultats escomptés.

Ce point de vue anthropologique, somme toute assez trivial, allie la positivité au réalisme, et en ce sens se démarque nettement de la position idéaliste (et illusoire) critiquée précédemment. Il repose sans conteste sur un certain savoir ; mais ce savoir n'est pas celui dont on pourrait faire croire que, par son entremise, les opérations de développement parviendront enfin à leurs buts ; il est directement issu des « situations de développement » et peut se définir comme un savoir hybride où la connaissance des sociétés est étroitement associée à celle d'un contexte de « développement » au sein duquel elles évoluent (savoir « impur » mais riche d'un renouvellement de l'approche et de la compréhension des sociétés africaines). Ce savoir est en quelque sorte dans la droite ligne des positions adoptées dans les années 1950 par G. Balandier (ou encore par l'École de Manchester).

Compte tenu de ces critiques et remarques préjudicielles, on peut tenter de définir maintenant le rôle et la compétence de l'anthropologie dans le domaine du développement.

Son rôle est assurément de prétendre, comme toute autre discipline (agronomie, zootechnie, économie, biomédecine, etc.), participer à la conception des projets, à la délimitation de ce que l'on a appelé le champ du possible (champ où, *a priori*, des erreurs d'orientation pourraient être corrigées). Pour jouer ce rôle et se voir ainsi reconnaître une certaine compétence, beaucoup de chemin reste à faire (notamment un chemin propre à l'anthropologie qui consiste pour elle, après bien des préventions contre le développement, à passer en quelque sorte à l'acte). Mais quand bien même elle serait enfin reconnue et s'assumerait *a priori* comme « discipline appliquée », l'anthropologie ne devrait entretenir aucune illusion quant à l'issue radicalement nouvelle des projets, comme si sa présence devait miraculeusement changer les échecs en réussites. Quelle que soit l'utilité ou l'efficacité des apports de l'anthropologie, l'opération de développement en tant que dispositif d'action est une épreuve pour tout le monde, pour toutes les disciplines et pour toutes les compétences engagées. Par conséquent, et suivant la position réaliste évoquée précédemment, il est indispensable à l'anthropologie de reconnaître, une fois le possible défini, que c'est l'action (aussi éclairée soit-elle par la connaissance) qui devient le registre essentiel (toujours apte à redéfinir le champ du possible), et du même coup qu'elle se trouve ramenée au rang d'acteur confrontée à des écueils, des contingences, des imprévus, voire à des échecs.

Reste, et c'est là où je définirai plus précisément sa compétence, que l'anthropologie ne peut pas se contenter de collaborer à la conception des projets et d'être prise dans l'action, d'assumer, sans autre perspective, le fait d'être « instrumentalisée », ou mieux de s'instrumentaliser elle-même. Il lui faut nécessairement (l'action de développement n'étant pas réductible à un « possible réalisé », ni à une science appliquée, en l'espèce une « anthropologie appliquée ») rendre intelligible le cadre de l'action de développement, et je dirai de toute action de développement. Or, la façon, me semble-t-il, la plus adéquate de le rendre intelligible consiste à définir ce cadre comme un champ politique.

En le définissant ainsi, l'anthropologie accomplit en tous points son travail (pour les acteurs du développement dont elle fait partie, comme pour elle-même en tant que discipline). Elle peut d'abord englober sous un même terme les acquis

de l'anthropologie du développement : les notions de détournement, appropriation, stratégie sont à l'évidence des figures du politique ; elle peut ensuite considérer les sociétés « à développer » non point seulement comme des cultures qui dresseraient précisément des « obstacles socio-culturels » aux projets de développement (expression courante des développeurs qui dénote moins de l'ignorance qu'une connaissance ethnologique stéréotypée), mais comme des sociétés politiques. Enfin, par le fait de nous rendre plus proches ou plus familières les « sociétés à développer », l'anthropologie s'oblige à un exercice de symétrie, c'est-à-dire à considérer l'action de développement non pas pour ce qu'elle prétend être (une action qui s'efforce d'introduire ou d'accroître telle production agricole, d'améliorer telle situation sanitaire, etc.), mais précisément comme une entreprise politique qui, sur fond de « rationalité » scientifique, technique, économique, ne cesse de se contextualiser par de multiples enjeux, stratégies, réseaux d'influence etc. (en quoi développeurs et développés seraient plus proches qu'il n'y paraît).

Par la définition d'un tel champ, l'anthropologie du développement devrait plus généralement promouvoir deux idées. D'une part, considérer que quels que soient les techniques et les savoirs (dont le sien) investis dans un projet de développement (rationalisation du possible), celui-ci, dès qu'il se met en œuvre (et souvent bien avant qu'il ne le soit sur le terrain), devient un champ politique, et par conséquent qu'il lui appartient de le décrypter comme tel. D'autre part que, grâce au développement, grâce à ce qu'on pourrait croire être son « application », l'anthropologie peut enfin découvrir un champ dont elle a cru bon de s'abstraire en produisant des catégories, des typologies trop souvent délestées d'acteurs et d'analyses contextuelles.

Je conclurai par une question. La compétence anthropologique dans le domaine du développement doit-elle être pure analyse et mise en forme d'un champ politique ? Pour qu'elle soit pertinente, et compte tenu du fait qu'elle est censée s'impliquer dans une opération spécifique, ne faut-il pas aussi que celui ou celle qui l'incarne joue le rôle de négociateur, médiateur, bref de tiers entre développeurs et développés, et assume ainsi jusqu'au bout les impératifs de l'action tout en n'étant pas entièrement du côté de ceux qui l'emploient ?

LES VICISSITUDES DU DÉVELOPPEMENT

La fin de la guerre froide et l'avènement du néolibéralisme, dont l'*imperium* paraît devoir s'étendre aux confins de la planète, ont eu pour conséquence de dissiper un ensemble de notions, à forte charge performative, qui avait animé l'époque de l'après-guerre et marqué le tournant des décolonisations.

C'est ce qui est advenu à la notion de tiers-monde inventée dans les années 1950 (rendue caduque par la disparition des deux blocs et par la montée en puissance de certains pays du sud-est asiatique ou d'Amérique latine, auparavant inclus dans cet ensemble) et à ce qu'elle impliquait en termes de mouvements et d'alternatives politiques¹.

Mais, avec elle, c'est également un large éventail de doctrines politico-économiques qui semblent ne plus être de mise, même si ce que l'on nomme « mouvements altermondialistes » peuvent aujourd'hui apparaître comme leurs justes héritiers.

PREMIÈRES VOIES : INDUSTRIALISATION ET PLANIFICATION

Parle-t-on encore aujourd'hui d'industrialisation ou de planification ? Ces mots paraissent surannés lorsqu'ils s'appliquent aux pays du Nord : ils renvoient à des processus, des politiques ou des systèmes qui, avec plus ou moins de bonheur, ont marqué leur histoire et soumis leur présent à l'imprécision et à l'incertitude de l'après (ce que suggèrent des formules comme post-industriel, postcommuniste et ou encore postmoderne). Mais ces mots relèvent bien davantage de l'ordre du lapsus ou de l'acte manqué quand ils s'appliquent aux pays du Sud où ils ne semblent plus être d'actualité alors même qu'ils furent largement utilisés pendant toute une période sans avoir pourtant eu les effets escomptés. Un large pan du vocabulaire – dont les mots développement et sous-développement ainsi que ce qu'ils ont pu comprendre comme modèles socio-économiques et comme controverses théoriques ou idéologiques – semble ainsi réévalué.

Pensons par exemple au fameux ouvrage de Rostow *Les étapes de la croissance économique*² (paru juste au tournant des indépendances africaines), archétype d'une pensée libérale qui ne proposait d'autre modèle de développement au tiers-monde

¹ Souvenons-nous par exemple du mouvement des non-alignés né de la Conférence de Bandung en 1955, ou de celui de la Tricontinentale où l'Asie, l'Afrique et l'Amérique latine étaient réputées pouvoir faire front commun contre les puissances du Nord.

² Walt Whitman ROSTOW, *Les étapes de la croissance économique : un manifeste non-communiste*, Paris, Seuil, 1963.

que celui prétendument suivi par l'Occident depuis la Renaissance, notamment au travers de son décollage capitaliste, ou au modèle un peu moins simpliste de François Perroux³, qui prônait pour les jeunes nations une planification cohérente à partir de pôles de développement (en général d'industrialisation), destinés à avoir des effets d'entraînement sur le reste de leur économie. Enfin, ayant sans doute davantage marqué leur époque et conservé un peu de postérité, les théories critiques, d'inspiration marxiste, qui expliquaient le sous-développement du tiers-monde et des jeunes nations comme la contrepartie du développement en Occident, qui, après trois siècles de traites négrières et une période plus courte de conquêtes coloniales destinées à capter matières premières et nouveaux marchés, poursuivait sa lancée impérialiste par le contrôle des monopoles et des grandes places financières. Les jeunes nations se devaient donc de rompre résolument avec ces rapports de domination et de dépendance si elles ne voulaient pas que leur sous-développement (c'est-à-dire une structuration de leur économie commandée presque exclusivement par des intérêts extérieurs et des échanges inégaux) ne s'accroisse. Telles étaient les thèses de Samir Amin⁴, d'André Emmanuel⁵ ou d'Arghiri Gunder-Frank⁶, qui proposaient pour le tiers-monde l'avènement d'une véritable indépendance par la mise en oeuvre d'un développement autocentré à base socialiste appuyé par de fortes interrelations économiques et commerciales et l'organisation d'ensembles régionaux.

Une abondante littérature fut donc consacrée au développement et au sous-développement. Mais, au-delà de leurs antagonismes, deux points communs unissaient toutes les thèses :

- la croyance en un développement possible pour les pays du tiers-monde
- l'idée que l'industrialisation et la planification apparaissaient comme les meilleures solutions pour sortir du sous-développement, ce qui impliquait un rôle majeur de l'État.

Toutes choses qui ne relevaient pas uniquement de l'ordre théorique ou discursif, mais qui prirent corps dans des pratiques effectives, spécialement en Afrique à partir des années 1950 et, surtout, durant les deux décennies qui suivirent les indépendances.

QUELLES ALTERNATIVES AU DÉVELOPPEMENT ÉCONOMIQUE ?

Pendant ces trente années, qui correspondent du reste à nos Trente Glorieuses et, plus généralement, à une forte croissance mondiale, de nombreux pays du tiers-monde furent le théâtre de vastes opérations de développement (financées par l'aide bilatérale et multilatérale), le plus souvent dans le domaine agricole afin de diversifier ou de rationaliser la production par de nouvelles variétés ou techniques

³ François PERROUX, *L'économie des jeunes nations*, Paris, PUF, T.1, 1962.

⁴ Samir AMIN, *L'accumulation à l'échelle mondiale*. Paris, Ifan-Anthropos, 1970.

⁵ André EMMANUEL, *L'échange inégal*, Paris, Maspero, 1970.

⁶ Arghiri GUNDER-FRANK, *Le développement du sous-développement : l'Amérique Latine*, Paris, Maspero, 1969.

de cultures (développement par exemple de la riziculture irriguée, du coton, introduction du machinisme agricole), mais aussi dans certains secteurs industriels (complexes hydrauliques, agro-industries, etc.), ou encore dans l'éducation avec des projets singulièrement ambitieux comme celui de la télévision éducative au Niger et en Côte d'Ivoire. Bien qu'elles fussent fréquemment suscitées de l'extérieur, et parfois sujettes à caution, ces opérations n'en permettaient pas moins d'étayer un certain type de planification et, surtout, de faire des États les lieux à partir desquels s'organisait la vie socio-économique et se créaient quantité d'emplois. C'est ainsi que nombre de gouvernements africains, n'ayant pas nécessairement choisi la voie socialiste (mais bien souvent sous le contrôle de partis uniques) purent créer de grandes sociétés d'État qui, tout en bénéficiant de fonds extérieurs importants, avaient pour vocation non seulement de développer telle(s) ou telle production(s), le plus souvent agricole(s), mais aussi d'aménager une région et de construire tout un ensemble d'infrastructures au travers d'opérations dites de « développement intégré »

Du même coup, une économie, une géographie et une socio-anthropologie du développement purent prendre leur essor, lesquelles s'appuyaient moins sur des considérations théoriques que sur des observations de terrain et des analyses d'opérations particulières qui prenaient la mesure des transformations en cours dans divers domaines (régimes fonciers, systèmes de production, structures sociales). Nombre de ces analyses, constatant l'échec ou la faible réussite de nombreuses opérations au regard des objectifs fixés, furent critiques et stigmatisèrent le faible intérêt et les connaissances parfois restreintes de la réalité complexe où les projets devaient s'appliquer. Le milieu des « développeurs » fut donc amené à prendre davantage en compte le point de vue des sciences sociales et à s'assurer la collaboration de géographes, de sociologues ou d'économistes avant et durant la mise en œuvre d'une opération.

Il y eut cependant, et ce dès les années 1960, des critiques plus radicales, parmi lesquelles celles de René Dumont⁷, qui consistaient à dire que les programmes de développement étaient trop coûteux, trop techniques, trop à l'avantage des États et de leurs agents, et qu'ils mettaient en péril les sociétés paysannes qu'il fallait au contraire préserver de toute mainmise extérieure⁸. Sur un ton prophétique, elles dénonçaient une volonté de modernisation tous azimuts qui, en obligeant les sociétés à produire pour le monde des villes et le marché mondial (cultures d'exportation), déstructurait irrévocablement les modes de subsistance traditionnels et conduisait ces pays à des catastrophes. L'idée utopique d'une pluralité de développements endogènes ayant vocation à revivifier les paysanneries, à donner à celles-ci les moyens de faire renaître ou de mettre en première ligne leurs antiques savoirs et savoir-faire en matière d'agriculture, de pêche, d'artisanat ou autre fut proposée comme alternative. Cela allait de pair avec le souci écologique d'une gestion prudente des ressources et des milieux.

⁷ René DUMONT, *L'Afrique noire est mal partie*, Paris, Seuil. 1962.

⁸ Jean COUSSY, « Les métamorphoses récentes du discours utopique sur les relations Nord-Sud », *Revue Tiers-Monde*, T. XIX, n° 75, juillet-septembre 1978, p. 601-624.

Très minoritaires dans les années 1960, ces conceptions antiproductivistes d'un développement endogène ou d'un éco-développement eurent, deux décennies plus tard, une postérité encore plus radicale en proposant rien moins qu'un arrêt de tout développement ou, plus justement, de toute opération modifiant les modes de production et les formes de vie des populations du tiers-monde. Ayant souvent abouti à des échecs, et parfois à des situations pires qu'à l'origine, alors même qu'il se voulait autocentré et à l'écoute des sociétés paysannes, le développement apparut alors comme une obsession économiste imposée par l'Occident⁹. L'idée d'un « antidéveloppement », c'est-à-dire d'un refus systématique de tout mode d'intervention sur les logiques propres à ces sociétés, fit ainsi son chemin. Elle le fit en manifestant un intérêt appuyé pour le secteur informel des pays du Sud et pour les pratiques populaires de débrouillardise. Elle survenait par ailleurs en une période d'affirmation du néolibéralisme et des programmes d'ajustement structurel qui mettaient directement en cause les politiques de développement menées jusqu'alors.

En stigmatisant précisément le *mal governo* des pays du Sud – c'est-à-dire leur gabegie et leur corruption (ce qui pouvait revenir également à une autocritique implicite) – les organisations internationales de Bretton Woods (FMI et Banque mondiale) et les grandes puissances cessèrent de concevoir le développement de ces pays comme de nature exclusivement économique. En préconisant moins d'État ainsi qu'une décentralisation susceptible d'amener des formes d'autonomie locale et des pratiques de bonne gouvernance (projets communautaires plus modestes soutenus par des organisations non-gouvernementales), elles ne furent pas loin de rejoindre, au moins sous certains aspects, les positions de ceux qui, trois décennies plus tôt, dénonçaient un développement conduisant à la déstructuration des sociétés paysannes au profit des États. Ces conceptions ne sont pas sans résonance aujourd'hui avec la réduction de l'aide publique au développement et le laisser-faire prôné par les partisans de l'antidéveloppement qui jugent toute intervention extérieure ou étatique néfaste aux initiatives des populations.

VERS UN « DÉVELOPPEMENT HUMAIN » ?

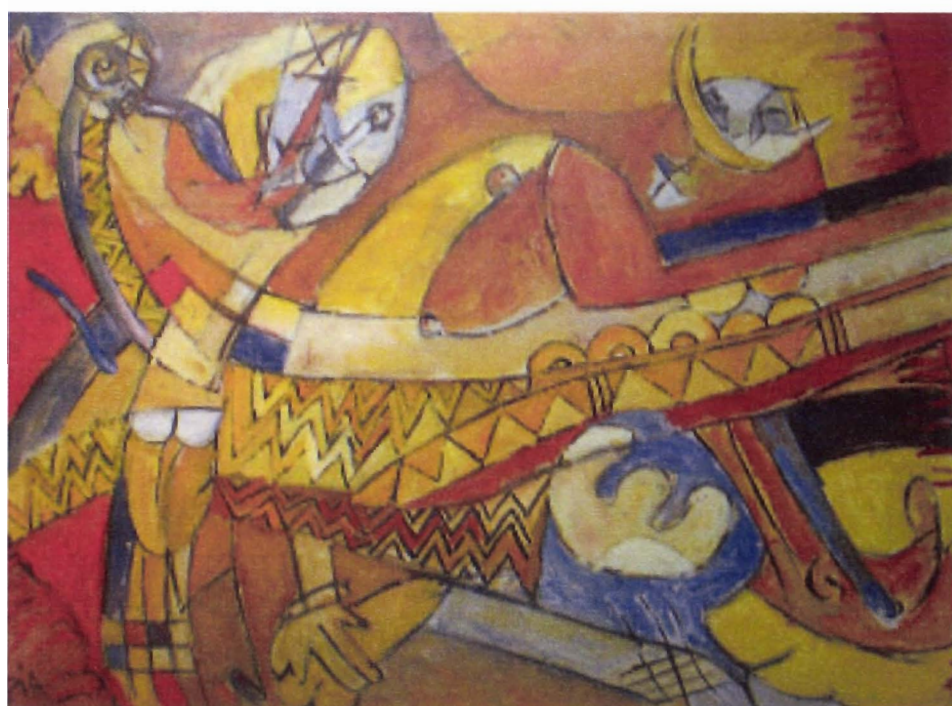
Alors qu'elles rompaient avec les politiques de développement initiées auparavant, organisations internationales et grandes puissances se donnèrent vite comme nouvel objectif, à la fois plus modeste et plus dramatique, de lutter contre la pauvreté qui n'avait cessé de s'aggraver depuis vingt ans. De la même manière, nombre d'organisations humanitaires du Nord, loin de toute ambition de développement, ont désormais en charge l'existence – c'est-à-dire le simple recouvrement des besoins élémentaires – d'un nombre grandissant de populations déplacées et réfugiées, et cela tout particulièrement en Afrique subsaharienne. La pauvreté et la multiplication des crises sociopolitiques dans cette région du monde,

⁹ Cf. par exemple Gilbert RIST, *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale*, Paris, Presses Universitaires de Sciences-Po, 1996.

aggravées par les politiques néolibérales, posent de manière aiguë la question du développement et la nécessité de politiques publiques dans le domaine économique, mais peut-être surtout dans les secteurs de la santé et de l'éducation.

À cet égard, si la lutte contre la pauvreté et les interventions humanitaires paraissent de plus en plus occuper le devant de la scène des relations Nord-Sud (et spécialement du Nord vis-à-vis de l'Afrique), les politiques néolibérales en vigueur ne semblent malgré tout pas s'en satisfaire en rejetant dans le même mouvement toute doctrine et toute action de développement. Au contraire, simultanément à leurs exigences de bonne gouvernance, elles préconisent depuis une dizaine d'années des modes de « développement humain », soit un ensemble d'actions volontaristes destinées à corriger les inégalités et les processus d'exclusion, à promouvoir la santé publique, à favoriser l'émancipation et la participation des femmes et à régénérer l'environnement. Toutes choses éminemment souhaitables (et qui devraient aussi valoir pour les grandes puissances), mais qui, à moins de ne pas véritablement y croire, exigent également du développement économique, des politiques publiques et des États dignes de ce nom pour les conduire.

TROISIÈME PARTIE
DES MALADIES ET DES ACTEURS DE SANTÉ
ENTRE OCCIDENT ET AFRIQUE



DIA Tamessir – *Sans titre*, Peinture sur toile, 1980, collection ADEIAO
Côte d'Ivoire

PRÉSENTATION

Au tout début des années 1980, les circonstances ont voulu que je m'intéresse à une épidémie qui, sans que j'en prenne la mesure tout de suite et bien au-delà du cas ivoirien, avait pesé très lourdement dans l'histoire coloniale de l'Afrique. En fait, avant que je ne me saisisse des quelques fils qui me firent découvrir l'ampleur de la trypanosomiasse humaine dans maintes régions d'Afrique après la Première Guerre mondiale et des politiques sanitaires qui furent menées contre elle, deux grandes figures intellectuelles et amies avaient certainement inspiré ce nouveau terrain de recherche.

Il s'agissait, d'un côté, de Marc Augé qui, la même époque, développait une « anthropologie de la maladie » à partir de ses propres terrains ivoiriens et togolais¹ en se focalisant particulièrement sur les systèmes d'interprétations locaux des désordres biologiques et mentaux et sur les itinéraires thérapeutiques des patients. Il s'agissait, de l'autre, de Bruno Latour qui travaillait sur Pasteur et les Pastoriens, notamment sur la manière dont ils étaient parvenus à occuper une position politiquement stratégique en métropole comme au sein de l'empire colonial français². C'est donc très bien entouré, au moins par la pensée, que je me mis à arpenter, via la trypanosomiasse (autrement nommée maladie du sommeil), le monde de la médecine traditionnelle africaine (ou des tradithérapeutes comme il fut de bon ton d'appeler les guérisseurs) et le monde de la biomédecine. Aussi bien celle d'hier qui avait très militairement servi sous la bannière pastorienne pour réduire les grands fléaux tropicaux à l'époque coloniale que celle d'aujourd'hui qui, entre autres choses, paraissait devoir faire cause commune avec la médecine traditionnelle pour améliorer la santé publique en Afrique et œuvrer, ainsi qu'il était dit dans les milieux internationaux, à sa « valorisation ».

Mais c'est justement dans ce contexte où l'OMS proclamait « la santé pour tous en l'an 2000 » en déclarant vouloir mobiliser toutes les compétences, que le sida se répandit partout dans le monde ; spécialement en Afrique d'où son agent pathogène – le VIH – paraissait avoir germé et où l'épidémie était vue comme devant y provoquer un désastre humanitaire imminent. De sorte que, non sans rappeler les discours catastrophistes des médecins coloniaux sur le fléau trypanique qui se préparait à ravager l'Afrique, le sida allait constituer, pour moi, davantage

¹ Cf. M. AUGÉ et C. HERZLICH, *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Paris, Éditions des Archives contemporaines, 1984.

² Cf. B. LATOUR, *Les microbes : guerre et paix, suivi de : Irréductions*, Paris, A.M. Métailié, 1984.

qu'un objet d'anthropologie de la maladie particulièrement riche en interprétations, la matière d'une analyse au long cours des manières intellectuelles et politiques occidentales de singulariser le continent africain.

En tout cas, ces travaux, qui allèrent des guérisseurs aux pastoriens et de la trypanosomiase au sida, nourrirent plusieurs années de réflexions et d'enseignements que je menais à l'EHESS avec Didier Fassin autour d'une anthropologie critique de la santé publique. Ce qui me conduisit notamment à questionner et à prospecter l'univers de la prévention et à y voir, par-delà ses appréhensions les plus courantes, plusieurs modèles de pensée et d'actions bien différenciés tout en étant non exclusifs les uns des autres.

QUAND LES PASTORIENS TRAQUAIENT LA MALADIE DU SOMMEIL

Récemment, Bruno Latour [7], dans un ouvrage remarquable, se livrait à une réévaluation du pastorisme. Il y démontrait tout particulièrement en quoi Pasteur ne fut pas « simplement » un grand « savant », un « génial découvreur », mais aussi (et peut-être surtout) un excellent stratège et un fin politique. Les traits de génie de Pasteur et des Pastoriens émanent davantage du pouvoir qu'ils ont su conquérir et des alliances qu'ils ont su contracter que de leurs seules découvertes bactériologiques. Le pastorisme correspond à un bouleversement scientifique (que d'aucuns pourraient appeler un changement de paradigme), mais les ressorts d'un tel bouleversement¹ ne relèvent pas en propre d'une histoire des sciences biomédicales ; ils participent bien plutôt d'une redéfinition de la société française qui, en ces années 1880-90, découvre qu'en son sein des acteurs, invisibles au regard mais innombrables et dangereux, parasitent son bon fonctionnement. Suivant Latour, la force des Pastoriens est d'ordre sociologique. Depuis leurs laboratoires, ils énoncent que la société est aussi faite de microbes et autres micro-organismes ; instituant ces nouveaux acteurs au cœur du lien social, ils en deviennent les porte-parole et du même coup se font reconnaître (auprès des hygiénistes et des médecins) comme seuls capables de résoudre les problèmes d'une société qui ne saurait désormais s'accepter comme telle sans mener d'urgence la guerre aux microbes.

Cependant, à la fin du siècle, la « pastorisation » de la société française s'accomplit, mais ce sont les médecins qui, gagnés aux thèses pastoriennes, occupent le terrain et s'impliquent complètement dans ce que certains ont appelé « la police sanitaire », notamment en direction des classes populaires ; pendant ce temps, les Pastoriens travaillent dans leurs laboratoires et y développent l'immunologie et la biochimie. Mais les qualités qui avaient été les leurs dans les années 1880-90, celles de définir les conditions d'une bonne société et d'y occuper des positions de pouvoir, vont se déployer à nouveau et pleinement quelque temps plus tard en investissant, au tournant du siècle, les immenses territoires de l'empire colonial français. L'Institut Pasteur de Paris, inauguré en 1888, multiplie ses filiales à Saïgon, Dakar, puis Brazzaville et Tananarive. Des jeunes médecins militaires formés aux écoles de médecine navale de Toulon, Brest et Rochefort s'initient et se convertissent aux méthodes pastoriennes et deviennent les fers de lance de ce vaste

¹ Bouleversement du reste qu'on ne saurait attribuer au seul nom de Pasteur ; d'autres personnages clefs, tel Robert Koch, le rival allemand de Pasteur, ont une importance tout aussi décisive.

déplacement vers les contrées tropicales (Albert Calmette en fournit un des meilleurs exemples) ; le ministère des colonies, en 1903, reconnaît à l'Institut Pasteur sa nouvelle vocation en finançant des stages aux médecins des troupes coloniales auprès de l'« illustre » maison.

Il est assez aisé de comprendre l'intérêt immédiat que représentaient les colonies pour les Pastoriens. Tandis qu'en métropole le gros du travail avait été accompli et qu'il n'y avait plus guère de maladies spectaculaires contre lesquelles ils pouvaient s'illustrer, là-bas, sous les Tropiques, tout ou presque restait à découvrir. Les premiers médecins qui avaient accompagné les troupes coloniales lors des conquêtes militaires, ou tout simplement les voyageurs et explorateurs en veine de commentaires, laissèrent des tableaux impressionnants des pathologies exotiques ; et s'il s'en dégageait une profonde méconnaissance de leur étiologie, une vision pour le moins prépastorienne de leurs origines (mettant sur le compte de l'eau, de la terre, du climat, etc., l'exubérante morbidité tropicale), la teneur de leurs descriptions ne pouvait qu'aiguiser la curiosité de ceux qui estimaient être à l'avant-garde de la recherche biomédicale et aux commandes de la santé publique². Mais à ne considérer que ce seul aspect des choses, en l'occurrence l'intérêt scientifique, on manque ce qui fit leur force et leur ressort en ces contrées lointaines et les mit, pour reprendre une heureuse expression de B. Latour, en position de « Solon des Tropiques ». En se plaçant du reste sur ce terrain de la découverte scientifique, les Pastoriens n'y sont guère apparus en pointe, à tout le moins ont-ils dû partager l'identification des parasites et surtout de leurs vecteurs (insectes par lesquels s'effectue la transmission de nombreuses maladies tropicales) avec des Anglais, Allemands, Italiens, et même Cubains. À certains égards, on peut se demander si, compte tenu des acquis pastoriens dans le domaine bactériologique, ils étaient véritablement à même de découvrir le rôle essentiel joué par les vecteurs dans l'épidémiologie des maladies tropicales ; car il fallait là une « imagination » scientifique qui précipitait et compliquait leurs cadres théoriques et leurs procédés expérimentaux. Et bien que les Pastoriens eussent très vite compris et adopté cette nouvelle donnée de la pathologie exotique, les problèmes généraux que posaient les maladies parasitaires à vecteurs, notamment la complexité des chaînes de transmission, les formes diversifiées et évolutives des parasites, n'étaient pas réductibles à ceux qu'ils avaient appris à résoudre dans leurs laboratoires et par les leçons du « maître ». Ainsi, la maladie du sommeil qui fut de loin, du moins en Afrique noire, l'affection sur laquelle nombre d'entre eux jetèrent leur dévolu, demeure encore, sur bien des points, énigmatique. Paradoxalement, elle s'est avérée (avec le paludisme et les filarioses) la moins « pasteurisable » des pathologies tropicales, dans la mesure où, jusqu'à ce jour, nulle prévention de masse n'a pu être mise sur pied (les perspectives de trouver un vaccin sont toujours aussi lointaines) ; et seul le développement, après la Seconde Guerre mondiale, de l'entomologie médicale a permis quelques stratégies d'éradication en se focalisant sur la lutte contre les glossines (plus connues sous le nom de mouches tsé-tsé).

² En fait, les Pastoriens se sont surtout illustrés en la personne de Laveran qui découvrit l'agent du paludisme et celui de la leishmaniose. Cf. l'œuvre des Pastoriens en Afrique noire (A.O.F.) par le médecin général C. Mathis [11].

C'est précisément à la compréhension d'un tel paradoxe que ce texte prétend se consacrer ; paradoxe, pour dire les choses rapidement, par lequel les Pastoriens révélèrent leur efficacité moins en faisant notablement progresser les connaissances en matière de maladie du sommeil (l'optimum de connaissances a été atteint dès 1912 par la publication d'un ouvrage de synthèse que signèrent deux illustres Pastoriens, cf. [8]), qu'en codifiant des pratiques sanitaires qui les mirent en position d'acteurs privilégiés de l'entreprise coloniale.

Reportons-nous en Afrique noire au début du siècle. La France achève ses dernières conquêtes militaires, et les autorités administratives songent désormais à la mise en valeur des territoires conquis. S'il leur faut introduire des dispositifs de contrainte à l'égard des peuples colonisés (impôt, travail forcé, etc.), elles savent également que la réussite de leur « mission civilisatrice » dépend largement de l'adhésion des populations et que, pour l'obtenir, les mesures despotiques seules ne sont guère efficaces. C'est pourquoi elles envisagent la médecine et le médecin comme des compléments indispensables à leurs systèmes de contrôle et de contrainte. « La pénétration pacifique par l'hygiène » telle est, en une formule très imagée, la politique préconisée où l'on prétend améliorer la santé des « indigènes » à la fois pour les mettre au travail (comme si le travail, à l'instar de l'hygiène, devait leur être inculqué), leur faire admettre sans violence la supériorité du colonisateur, ou leur faire croire au bien-fondé de son « œuvre civilisatrice ». On a donc créé, en ces débuts de colonisation effective (1905), des services de santé destinés aux populations africaines, appelés « Assistance Médicale Indigène » (A.M.I., et A.M.A. ou Assistance Médicale Africaine en A.E.F.), dont l'organisation repose au premier chef sur des formations sanitaires fixes et la « philosophie » sur une médecine individuelle et curative (seule la vaccination contre la variole est entreprise).

Durant cette première phase, on se soucie moins d'efficacité proprement médicale que de comptabiliser chaque année les consultations ; car compte tenu de la doctrine en vigueur, du rôle essentiellement idéologique joué par la médecine, il s'agit simplement d'enregistrer les progrès du comportement des indigènes, en l'occurrence ceux qui dénotent un choix spontané pour les services de santé offerts par l'administration coloniale (aux dépens notamment des guérisseurs africains). Cette manière de concevoir et de pratiquer la médecine en terre coloniale n'est guère favorable aux idées et aux stratégies pastoriennes ; elle en est même l'antithèse, se voulant fort peu interventionniste et subordonnant sa propre efficacité aux intérêts plus généraux de la colonisation. Les médecins (qui appartiennent au corps de santé des colonies), suivant cette conception, n'ont aucune marge de manoeuvre, aucun poids politique ; ils dépendent entièrement de l'administration et ont simplement pour tâche de soigner les corps afin d'apaiser et de se concilier les esprits.

Toutefois, une maladie va concentrer l'attention des Pastoriens et leur permettre, autant par son ampleur que par leur manière d'en rendre compte, de déployer une stratégie d'envergure et de se faire reconnaître comme acteurs privilégiés de l'entreprise coloniale. Cette maladie, nous l'avons déjà évoquée : il s'agit de la trypanosomiase, plus connue sous le nom de maladie du sommeil (vocabulaire usuel qui est en de fait la traduction littérale de nombreuses

dénominations africaines³). Bien qu'il ait manqué le rendez-vous de la découverte scientifique (ce qui n'est pas de peu d'importance puisqu'en ces temps de rivalités européennes et de partage de l'Afrique, le patriotisme se niche aussi bien sous la lame d'un microscope) et laisse à d'autres⁴ le soin d'identifier le processus étiologique (en l'occurrence le parasite ou trypanosome et le vecteur ou glossine), l'Institut Pasteur organise depuis Paris plusieurs missions d'étude sur la maladie du sommeil. En 1906, Roubaud, Martin et Lebœuf parcourent l'Afrique Équatoriale Française et dressent un inventaire de la maladie du sommeil ; en 1908, Bouffard et Gouzien réalisent un travail similaire au Soudan, de même que Bouët et Roubaud dans toute l'A.O.F., entre 1909 et 1912. De leurs prospections minutieuses sur le terrain⁵, les Pastoriens reviennent convaincus de l'importance de l'endémie trypanique et surtout des formes épidémiques qu'elle prend en maintes régions. L'enjeu est de taille ; la maladie du sommeil est une maladie mortelle⁶ qui, sans qu'on y prenne garde, peut décimer des populations entières. Or, si les mécanismes de sa transmission sont dans leurs grandes lignes connus (mécanismes qui font de l'homme un « réservoir à virus », c'est-à-dire à la fois un hôte susceptible de contaminer à son tour le vecteur, et une victime), son épidémiologie reste un « obscur objet »⁷. On ne sait véritablement ni comment ni pourquoi elle prend des tours épidémiques (une fois admis qu'elle existe depuis des temps immémoriaux en Afrique, au moins à l'état endémique), parfois en des régions *a priori* peu favorables à sa pénétration, et surtout on ne dispose d'aucune solution pratique pour prévenir ou enrayer ses développements ravageurs. C'est précisément sur cette question cruciale que les Pastoriens vont faire porter tous leurs efforts et devenir les « maîtres » de la lutte contre la maladie du sommeil.

Avant de présenter le récit plus détaillé de cette mobilisation pastorienne (mobilisation par laquelle ils rattrapent et dépassent leurs rivaux étrangers en devenant épidémiologistes de terrain), il est d'ores et déjà intéressant d'en dégager les enjeux et les implications.

Tout d'abord, en jetant leur dévolu sur la trypanosomiase, les Pastoriens se démarquent nettement de la politique sanitaire qui prévaut en ces débuts de mise en valeur coloniale ; si les autorités administratives n'ignorent pas les dangers que représente la maladie du sommeil (elles connaissent le foyer déjà ancien du Sénégal et les foyers plus récents du Congo ou de la Haute-Volta), et veillent par quelques mesures élémentaires à en contrôler l'évolution, elles ne tiennent absolument pas à mobiliser l'assistance médicale indigène à peine naissante sur une telle affection ; ce serait en effet contraire au rôle qu'elles lui ont assigné, à savoir celui de soigner individuellement et de démontrer par des preuves tangibles les bienfaits de la

³ Et correspondant au stade ultime de la maladie, dit stade méningo-encéphalitique, qui se manifeste notamment par des états de somnolence.

⁴ Selon l'historiographie officielle, c'est Dutton et Forde (Anglais) qui observent en 1901 le trypanosome dans le sang d'un malade et lui donnent le nom de trypanosome *gambiense*, puis Castellani en 1903 ; et c'est D. Bruce et D. Navarro qui imputent aux mouches tsé-tsé (*glossina palpalis*) la transmission probable de la maladie.

⁵ Cf. notamment [10].

⁶ La phase méningo-encéphalitique débouche généralement sur la mort.

⁷ Pour reprendre le titre de l'article de M. Golberg [4].

« civilisation ». Par ailleurs, le pouvoir colonial est soucieux de préserver la santé des populations européennes ; or, de ce point de vue, les Tropiques ont mauvaise réputation. Les « Blancs » y meurent en grand nombre, notamment du paludisme, mais aussi d'épidémies telles que la fièvre jaune ou le choléra (ainsi, en 1898, la population, principalement européenne, de la première capitale ivoirienne, Grand-Bassam, fut décimée par une épidémie de fièvre jaune, cf. [12]). C'est pourquoi on ne s'y précipite pas, contrairement aux souhaits de l'administration qui envisage pour certains territoires une véritable colonisation de peuplement. Dans de telles conditions, alerter l'opinion sur une maladie qui, somme toute, reste circonscrite à quelques régions, et surtout n'atteint que rarement les Européens, c'est aller contre l'intérêt bien compris de la colonisation. Ainsi, le premier ressort des Pastoriens en Afrique noire réside dans une passable indifférence à l'égard des intérêts immédiats de la colonisation. Par le prestige et le poids politique qu'ils ont acquis en métropole, ils imposent aux autorités locales leurs manières d'examiner scrupuleusement les milieux indigènes, de ne porter des diagnostics sur l'état de santé des populations que sous bénéfice d'inventaire. Or, avec la maladie du sommeil, il ne s'agit pas seulement de comptabiliser et de soigner ses victimes, mais de déceler les lieux et les conditions favorables à son éclosion ou à son développement, de se comporter à son égard en topographe, en entomologiste (répartition des gîtes à glossines) et plus généralement en épidémiologiste qui se défie des fausses apparences et poursuit l'« hypnosie »⁸ dans ses tours et ses détours, y compris là où l'on prétend qu'elle n'a jamais pénétré.

L'Institut Pasteur, qui dirige, avec l'aval du ministère des Colonies, les missions en A.O.F. et en A.E.F., réalise une double opération. Non seulement il prend ses distances par rapport aux préoccupations des administrations coloniales locales, mais en outre il déborde celles-ci en « pénétrant » à son tour les milieux indigènes ; ces Pastoriens missionnaires, après bien des acteurs de la conquête coloniale (les commerçants, les prêtres, les militaires, les administrateurs), découvrent l'Afrique, mais d'une certaine manière ils font mieux ou davantage que leurs prédécesseurs ou leurs rivaux. Se saisissant d'une endémo-épidémie qui ne peut véritablement s'observer et s'étudier qu'en grandeur réelle, ils s'imposent d'emblée comme des hommes de terrain qui savent troquer la blouse du laboratoire contre la tenue du parfait « broussard ». Par eux, l'empire africain devient un laboratoire *in situ* et ne saurait être « authentiquement » colonisé (c'est-à-dire, selon les mots de l'époque, civilisé et mis en valeur) sans faire l'objet d'une « pastorisation » préalable, sans être débarrassé de ses fléaux à parasites et à vecteurs. Et si la maladie du sommeil devient le parangon des fléaux à combattre, c'est qu'en dépit de sa complexité (sur laquelle la recherche biomédicale, comme on l'a dit, piétine toujours), elle permet aux Pastoriens d'avancer les meilleurs arguments d'autorité. À l'état endémique, la trypanosomiase ne constitue certes pas un problème majeur de santé publique ; cependant, considérée sous ses aspects insidieux d'épidémies pouvant surgir n'importe où et n'importe quand, décimant les populations et cumulant parfois ses

⁸ Autre nom donné à cette époque à la maladie du sommeil. On désigne également les lieux de ségrégation destinés aux sommeilleux hypnoseries.

propres destructions avec celles des trypanosomiasés animales⁹, elle s'impose comme la plus gravissime des pathologies africaines, capable de compromettre, si l'on n'y prend garde, la bonne marche de l'entreprise coloniale.

Les Pastoriens deviennent donc en quelques années experts en maladie du sommeil, acquièrent par là même une position de force sur le terrain politique et en l'occurrence émettent des avis éclairés sur la meilleure façon de coloniser l'Afrique noire. La revue et la Société de Pathologie Exotique (fondées toutes deux en 1908) illustrent cette conjonction stratégique. D'un côté, la revue, qui vient doubler les prestigieuses *Annales de l'Institut Pasteur*, est le passage obligé¹⁰ où s'accumulent les articles sur la maladie du sommeil (sur les glossines, les parasites, ses aspects cliniques, sa thérapeutique, etc.), de l'autre, la Société s'institue en conseillère du politique, du ministère des Colonies, et organise des commissions pour focaliser l'attention sur le danger trypanique.

Jusqu'aux débuts des années 1920, les Pastoriens ne pourront guère améliorer leur position et resteront au rang de simples observateurs vigilants ; survient la Première Guerre mondiale qui détourne problèmes et enjeux coloniaux sur d'autres fronts, et mobilise notamment les Pastoriens sur de tout autres théâtres d'opérations. Toutefois, certains d'entre eux et non des moindres, comme Eugène Jamot qui s'illustra quelque temps plus tard dans la lutte « anti-sommeilleuse », affrontent les Allemands dans l'une de leurs colonies africaines, le Cameroun ; cet étrange et dramatique déplacement du conflit franco-allemand en terre africaine (des populations indigènes doivent épouser le nationalisme des belligérants et s'affronter à cette occasion) est intéressant pour notre propos, car il semble avoir été l'une des principales causes de l'expansion de la trypanosomiasé dans cette colonie.

Mais après la guerre, des données nouvelles vont converger et fournir aux Pastoriens les moyens de jouer enfin leur rôle, de déployer une stratégie d'envergure contre la maladie du sommeil, d'être omniprésents et dans une certaine mesure omnipotents au sein de la société coloniale. La guerre, comme on le sait, fut une véritable saignée et, au vide démographique qu'elle entraîne, commence à s'ajouter une chute de la natalité (provoquée aussi bien par les morts de 1914-1918 que par un changement de mentalité allant vers une réduction de la fécondité). Curieuse situation pour l'une des plus grandes puissances mondiales qui se trouve confrontée au déclin de sa population. Reste « heureusement », pour la République, l'empire colonial où elle peut compenser les pertes démographiques en métropole par une revendication et un étalage de ses forces vives sous les Tropiques. Mais dans cet empire, et particulièrement en Afrique noire, qu'on investit idéalement d'espoir et de désir de grandeur, la situation démographique n'est guère brillante. Les territoires sont dans l'ensemble très peu peuplés, et s'ils connaissent, à l'inverse de la métropole, un fort taux de natalité, celui-ci est nettement contrebalancé par une morbidité et une mortalité croissantes.

⁹ Bien que celles-ci ressortissent au même modèle étiologique, les types de glossine et les types de trypanosome en jeu sont différents de ceux qui interviennent dans la maladie du sommeil ; toutefois, l'hétérogénéité des trypanosomiasés humaines et animales n'est pas totale et des liens peuvent exister entre l'épidémiologie des unes et celle des autres.

¹⁰ Ainsi que les *Annales de médecine et de pharmacie coloniales*.

Les autorités françaises songent dès lors à modifier la politique sanitaire qui avait été menée jusqu'à présent (politique au reste pourvue de très faibles moyens), et à l'orienter vers une médecine préventive et sociale. Elles ne se satisfont plus désormais de cette médecine de consultations individuelles qui était censée mesurer l'évolution de la « mentalité indigène » et affirment hautement la nécessité de recourir à des stratégies offensives, notamment de développer la médecine mobile (c'est-à-dire des équipes sanitaires pénétrant les milieux indigènes). Une circulaire ministérielle de 1924 énonce la nouvelle doctrine en ces termes : « Il faut développer les races indigènes en qualité et en quantité. L'assistance médicale individuelle curative doit céder le pas à la médecine préventive et sociale, seule capable d'enrayer le développement des endémo-épidémies et d'assurer le développement des populations ». « Faire du Noir » (ou « faire du nègre », tels étaient les mots d'ordre de l'époque) implique donc de s'attaquer en priorité aux endémo-épidémies. Or, la fin des hostilités, qui marque le début de la mise en valeur effective des territoires africains, fait découvrir en même temps l'ampleur des fléaux épidémiques, et particulièrement l'extension de la maladie du sommeil. Les Pastoriens n'ont donc plus besoin de forcer les choses, car ce qu'ils avaient annoncé avant la guerre se réalise presque au-delà de leurs prédictions. Au plan des conceptions sanitaires comme à celui des urgences médicales sur le terrain, ils ont toute légitimité pour agir pleinement et être à l'avant-garde d'une « mission civilisatrice » qui passe d'abord par l'éradication des fléaux.

La mise en action des Pastoriens va cependant connaître plusieurs phases où tour à tour ils se hisseront au premier plan de la scène coloniale (ce qui leur vaudra la célébrité jusqu'en métropole), puis se heurteront vivement aux administrations locales, perdant ainsi quelque peu du terrain, pour retrouver une place de choix jusqu'aux alentours des années 1940.

Le premier tableau s'ouvre en A.E.F. et au Cameroun. Déjà, avant la guerre, l'Afrique Équatoriale Française (qui correspond aujourd'hui aux actuels Gabon, Congo-Brazzaville et République Centrafricaine) était réputée receler les plus dangereux foyers de trypanosomiase de toutes les possessions françaises en Afrique noire. Son dense réseau hydrographique, et particulièrement l'important « couloir du Congo », infesté de gîtes à glossines, servait de cadre explicatif au développement de tels complexes pathogènes. L'Institut Pasteur, fondé en 1909 à Brazzaville, à la suite des missions de Roubaud, Martin et Lebœuf, se spécialisa d'emblée dans l'étude de la maladie du sommeil, et bon nombre d'illustres Pastoriens y firent leurs classes de « trypanologues ». Si, à cette époque, ces derniers s'employaient à lutter contre la maladie du sommeil, notamment à tester les premiers trypanocides¹¹, aucune entreprise d'envergure ne put, faute de moyens, être tentée jusqu'à la fin de la guerre. C'est à partir des années vingt, consécutivement aux nouvelles consignes sanitaires (et donc à l'obtention de personnels et de crédits accrus), que l'A.E.F., suivant les directives des Pastoriens de Brazzaville, est organisée en secteurs de lutte contre la maladie du sommeil dont le nombre atteindra exactement vingt-huit en 1930. Ainsi une nouvelle administration

¹¹ Trypanocides mis au point, principalement, par le rival allemand de Pasteur, Robert Koch.

vient doubler les administrations locales existantes et les Pastoriens (qui sont pour la plupart des médecins militaires), faisant fi des particularismes et des pesanteurs de chaque colonie, flanqués d'une cohorte d'agents sanitaires et d'infirmiers indigènes, traquent en tout point des territoires de l'A.E.F. le fléau trypanique. Pour cette entreprise, qui se définit elle-même comme une véritable guerre à outrance, ils obtiennent du reste la création en 1927 d'un service spécial de lutte contre la maladie du sommeil, service qui leur permet de n'avoir aucun compte à rendre aux autorités locales et de recevoir directement leurs subsides du ministère des Colonies.

Une telle prise de pouvoir n'a bien évidemment été possible que par la révélation d'une situation épidémiologique tout à fait gravissime. Observée quelque vingt ans plus tôt par la mission de Roubaud, Martin et Lebœuf, la trypanosomiasse n'a cessé de multiplier ses foyers et de répandre sur ses parcours imprévisibles le « sommeil » et la mort ; s'il faut en croire¹² l'argument démographique développé par les Pastoriens, c'est par centaines de milliers, voire par millions que l'on doit compter en A.E.F. le nombre de décès dus à la maladie du sommeil. Mais surtout, au-delà de cet argument déjà suffisamment éloquent, ils en développent un second, qu'on pourrait qualifier de sociologique, qui est presque indicible pour l'époque et qui consiste brièvement en ceci : c'est la colonisation en tant qu'ensemble d'opérations militaires, d'ouvertures de voies de communication et d'échange, de brassages de populations qui est responsable du développement exceptionnel de la maladie du sommeil. Ainsi, les Pastoriens sont d'autant mieux fondés à déployer leur stratégie de lutte contre la plus redoutable des épidémies africaines qu'ils énoncent une grave « vérité » épidémiologique qui, pour déplaire sans doute aux autorités coloniales, n'en exige pas moins une prise de conscience pour tous ceux qui prennent au sérieux l'oeuvre civilisatrice de la France.

Si l'A.E.F. fut, pendant plus de dix ans (en gros de 1920 à 1932), un grand théâtre d'opérations « anti-sommeilleuses », c'est au Cameroun qu'un Pastorien s'illustra tout particulièrement et fit entrer magistralement la lutte contre la trypanosomiasse dans l'épopée coloniale. Aux débuts des années vingt, les autorités françaises, mandatées par la Société des Nations pour administrer le Cameroun et se livrant à une sorte d'état des lieux, s'inquiètent de l'expansion inconsidérée de la maladie du sommeil ; outre qu'elles veulent y appliquer la nouvelle politique sanitaire désormais en vigueur aussi bien en A.O.F. qu'en A.E.F., l'ex-colonie allemande semble faire l'objet d'enjeux politiques et symboliques importants puisque, selon les mots de l'époque, il y va de « l'honneur de la France » que de ne pas laisser ce territoire sous mandat sombrer sous les coups du fléau trypanique. C'est pourquoi elles chargent, en 1926, le médecin-capitaine Eugène Jamot (qui avait déjà acquis une sérieuse réputation en A.E.F. et dirigé l'Institut Pasteur de Brazzaville) d'organiser une vaste mission de prophylaxie. Jamais jusqu'alors, même en A.E.F., on n'avait vu une telle concentration de moyens en hommes et en matériels ; la mission dispose en effet de plus de trente médecins et auxiliaires européens, et de cent cinquante infirmiers indigènes (auxquels s'ajoutent tout un

¹² En croire effectivement, car les recensements sur lesquels ils s'appuient ne constituent pas des modèles d'exactitude.

cortège de porteurs et de boys et tout un assemblage de matériel de laboratoire). Pendant trois ans, cette colonne sanitaire, déployée en huit équipes de choc, sillonne une bonne partie du Cameroun (principalement les régions de Yaoundé, Bafia et Douala) et dépiste en masse les trypanosomés. Les méthodes utilisées sont draconiennes. Aidées par les administrations locales, les équipes de Jamot rassemblent les populations tantôt sur leurs lieux d'habitat, tantôt en des points-carrefours où les habitants des villages environnants doivent se rendre à une date fixée (lieux où ont été aménagés, par les villageois et sous le contrôle des autorités, hangars et cases pour instaurer un minimum d'organisation hospitalière) ; puis, après avoir vérifié qu'une majorité d' « indigènes » ont obéi aux consignes des autorités¹³ (en confrontant le nombre des présents aux données des recensements administratifs), elles les répartissent en plusieurs files indiennes (hommes, femmes, enfants), de manière à ce qu'ils se présentent un à un devant les médecins. La consultation est brève : il s'agit principalement de déceler par palpation la présence ou non des ganglions cervicaux (indice clinique connu depuis fort longtemps, notamment par les négriers qui refoulaient de leur trafic ceux parmi les futurs esclaves présentant de tels ganglions correspondant au premier stade de la maladie du sommeil appelé, en termes plus techniques, « phase lymphatico-sanguine »). Après quoi, les équipes se livrent à toute une série de prélèvements (des ganglions, mais aussi de sang et ponction lombaire chez les malades qui ont visiblement dépassé le premier stade) qu'ils examinent soigneusement au microscope afin d'identifier le trypanosome. Enfin, tous les cas positifs sont regroupés et font l'objet d'un premier traitement¹⁴ tandis que les scribes de l'équipe établissent, pour chacun d'eux, une fiche sanitaire et parfois peignent un grand « T » difficilement délébile sur leur poitrine. Par la suite, aux équipes de dépistage succèdent les équipes de traitement qui dispensent les soins correspondant à la plus ou moins grande gravité de chaque cas.

C'est par ce dispositif très serré, dont l'efficacité repose en grande partie sur l'obtention d'un maximum de présents au dépistage et aux suivis de soins, que Jamot et sa troupe sanitaire réussissent, en un laps de temps finalement assez court, sinon à éradiquer la maladie du sommeil, du moins à réduire notablement le développement de ses principaux foyers épidémiques. Sur ce combat spectaculaire se fait la réputation de Jamot comme « vainqueur de la maladie du sommeil » et la démonstration (peut-être insuffisante en A.E.F) du rôle prioritaire que les Pastoriens doivent continuer à jouer dans la mise en place d'une saine société coloniale. La démonstration semble au reste d'autant plus forte que Jamot réitère sans ambages les analyses épidémiologiques qui sont formulées à peu près dans le même temps en A.E.F., à savoir que la colonisation est globalement responsable de l'expansion de la maladie du sommeil. Voici ce qu'il écrit dans un texte de 1929 : « Il existe un parallélisme évident entre la pénétration et l'occupation européenne de l'Afrique noire et la marche de l'endémo-épidémie. En apportant dans ces pays la paix, en brisant les cloisons étanches qui séparaient autrefois les diverses tribus

¹³ Les équipes se satisfont d'un pourcentage de l'ordre de 60 à 70% par rapport aux recensements officiels.

¹⁴ Les trypanocides en vigueur à l'époque sont principalement l'atoxyl et la trypersamide.

et qui permettaient au mal d'évoluer en vase clos, en ouvrant des voies de communication et en créant des mouvements commerciaux entre la côte et l'intérieur, en circulant avec des gardes, des porteurs et des *boys* recrutés un peu partout, en déplaçant les populations, en mélangeant des travailleurs originaires des régions saines avec d'autres provenant de zones contaminées, l'Européen a été le véritable agent de la propagation du fléau. En le combattant partout avec acharnement, les métropoles européennes ne s'acquittent donc pas seulement d'un devoir de haute humanité, mais d'une obligation de stricte justice » [5]. À un autre endroit du texte, il précise que la guerre franco-allemande au Cameroun (à laquelle il a lui-même participé), « par le brassage intense des populations que nécessitent les opérations militaires », a joué un rôle décisif dans la diffusion du fléau. Le propos de Jamot est tout à fait intéressant ; non seulement il énonce, en tant que praticien expérimenté, des corrélations épidémiologiques suivant lesquelles la trypanosomiose ne surgit sous forme épidémique que dans un contexte de déséquilibre social, mais en outre il s'applique à nommer très précisément l'auteur du déséquilibre, l'Européen, celui par qui la colonisation devient une affaire d'irresponsables, aussi longtemps que les méthodes pastoriennes n'ont pas rétabli l'ordre et l'harmonie en milieu indigène, aussi longtemps qu'elles n'ont pas réparé les fautes commises dans l'aveuglement de la conquête.

En dépit des réussites de Jamot au Cameroun (réussites sur lesquelles il faudra revenir avec plus de circonspection), l'autonomie institutionnelle des Pastoriens, grâce à laquelle ils étaient totalement en mesure de légiférer et de soumettre les administrations locales à leurs injonctions de « justiciers » et d'instaurateurs d'un authentique ordre colonial, fait l'objet de controverses de plus en plus vives ; et en 1932, sous la pression des administrations auprès du ministère des Colonies, il est décidé la suspension du service autonome de lutte contre la maladie du sommeil et son intégration aux services de l'A.M.I. ou de l'A.M.A. Cette décision, qui oblige les Pastoriens à reconnaître les autorités locales, à ne mener le combat contre la trypanosomiose que dans la mesure où il s'inscrit dans la politique sanitaire propre à chaque colonie (où sévissent bien d'autres endémies), concerne aussi bien l'A.O.F. que l'A.E.F. ; car un an plus tôt, en 1931, l'A.O.F. avait bénéficié du même type d'institution, à savoir l'installation à Bobo-Dioulasso (Haute-Volta) d'un service spécial de lutte contre la maladie du sommeil, qui entérinait les thèses pastoriennes suivant lesquelles cette fédération était tout autant menacée par les ravages du fléau trypanique que l'A.E.F. (même si, dans les années vingt, l'A.O.F. n'en est pas encore au stade atteint par l'A.E.F.). Ainsi, à peine créé, le service autonome de l'A.O.F. est-il, sans coup férir, supprimé. Comment expliquer un tel renversement de situation ? Sans prétendre démêler l'intrigue, on peut avancer plusieurs explications qui, malgré la force des arguments et l'efficacité des méthodes employées par les Pastoriens, révèlent certaines faiblesses de leur position au sein de la société coloniale.

En premier lieu, les administrations locales ne supportent guère d'être débordées par un « clan » de médecins (pour beaucoup militaires) qui tout à la fois les tient pour de simples structures d'appui, leur donne des leçons de colonisation et, comble de suffisance, porte des quasi-jugements de valeur sur la conquête européenne en en faisant la principale responsable de la propagation de la maladie

du sommeil. Ensuite, ces administrations estiment ne pas devoir attendre la fin de la pastorisation de la société coloniale, et en particulier l'éradication totale de la trypanosomiase, pour mettre en valeur les territoires dont elles ont la charge. Or les méthodes prophylactiques utilisées sont telles qu'elles empêchent ou compromettent la poursuite de l'action dans le domaine économique, perturbent les transferts de main-d'œuvre et, plus globalement, viennent troubler le processus de planification et de spécialisation de chaque colonie (planification et spécialisation en matière essentiellement agricole : arachide, coton, café, cacao, etc.) qui est en cours depuis la fin de la crise économique mondiale¹⁵.

Enfin elles avancent des contre-arguments sur le terrain même où les Pastoriens se croient inattaquables, à savoir sur celui de la maladie du sommeil. D'une part, compte tenu des impératifs de médecine sociale et préventive, les autorités coloniales reprochent aux Pastoriens de ne pas faire véritablement leur travail, de négliger les autres endémies qui, à leurs yeux, sont tout autant responsables de la mauvaise santé des populations indigènes que la maladie du sommeil ; mieux, elles suspectent les Pastoriens d'en faire trop en matière de trypanosomiase, en l'occurrence de ne pas se contenter d'éradiquer les foyers épidémiques, mais de l'ériger en menace pouvant atteindre toutes les régions et tous les territoires français en Afrique pour éviter de devoir dépendre des A.M.I. locales et pour faire cavaliers seuls dans un combat où ils peuvent tout à la fois soumettre les possessions françaises à leurs méthodes prophylactiques et en retirer les meilleures des gratifications. D'autre part, les autorités émettent quelques critiques à l'égard précisément des méthodes utilisées : elles estiment qu'en exigeant la présence obligatoire des populations aux convocations des équipes sanitaires, notamment en des régions où la maladie du sommeil n'évolue qu'à l'état endémique, les Pastoriens suscitent des problèmes qui n'améliorent pas, contrairement au désir de justice qu'ils affichent, les relations entre l'administration et les colonisés ; et ce d'autant plus que la thérapeutique qu'ils emploient pour soigner les trypanosomés n'est pas totalement fiable et provoque assez souvent des accidents iatrogènes.

Bref, en ces temps où l'empire colonial devient un enjeu économique important, où, suivant l'expression d'Albert Sarraut, la métropole devait élaborer avec ses possessions d'outre-mer une « stratégie d'autarcie »¹⁶, le combat des Pastoriens contre la maladie du sommeil et les arguments qu'ils développent pour la légitimer paraissent de plus en plus gênants ; car si ces Pastoriens semblent d'une certaine manière incarner l'idéal colonial, la réalité épidémiologique qu'ils affrontent et la manière dont ils en rendent compte conduisent à suspendre toute action de mise en valeur ou à soumettre toute activité à leur contrôle préalable.

¹⁵ C'est en 1932 (date de suppression des services autonomes de lutte contre la maladie du sommeil qu'Albert Sarraut, pour la seconde fois ministre des Colonies (il l'avait déjà été entre 1920 et 1924), organise la planification des colonies.

¹⁶ Albert Sarraut définit le « système d'autarcie » ainsi : « Intensifier la production coloniale et les échanges avec la métropole, c'est-à-dire (...) établir un régime privilégié permettant à la métropole à la fois d'écouler aux colonies ses produits fabriqués et d'absorber la production coloniale ». Voir à ce sujet [9].

Apparemment mis en échec par les impératifs de la politique coloniale, les Pastoriens n'en continuent pas moins à surveiller le développement de la maladie du sommeil. Eugène Jamot, passé maître en épidémiologie trypanique, accomplit une nouvelle mission entre 1932 et 1935 et parcourt toute l'A.O.F., le Sénégal, le Soudan, la Côte d'Ivoire, la Haute-Volta, le Dahomey, le Niger ; fort de l'inventaire qu'il dresse des foyers ou des risques de foyer, il annonce tous les dangers que représente la trypanosomiasse pour la Fédération. C'est durant cette longue campagne de prospection, et nourri de ses expériences en A.E.F. et au Cameroun, que Jamot élabore sa doctrine définitive de lutte contre la maladie du sommeil ; doctrine, pour dire les choses brièvement, qui énonce des règles et des méthodes scrupuleuses pour réduire le parasite en circulation et qui porte presque exclusivement¹⁷ sur le seul élément maîtrisable de la chaîne de transmission ou sur ce que l'on appelait à l'époque « le réservoir à virus », c'est-à-dire l'homme qui est certes victime de la maladie du sommeil, mais aussi un agent involontaire de sa diffusion, un « porteur de germes » susceptible de contaminer à son tour les « tsés-tsés ». Cette doctrine implique donc un quadrillage systématique des milieux indigènes, l'appui inconditionnel des autorités administratives pour qu'ils ne puissent se dérober aux dépistages des équipes mobiles, une surveillance étroite des mouvements de populations afin d'éviter que les régions à forte densité épidémique ne viennent infester les zones indemnes ou simplement endémiques : Jamot conçoit ainsi l'établissement de passeports sanitaires et de barrages de contrôle ; autant de mesures qui font de l'action « anti-sommeilleuse » une entreprise d'hygiénisme généralisé où semble se jouer l'édification d'une société coloniale digne de ce nom. Car si la trypanosomiasse, par sa gravité, requiert de telles méthodes draconiennes, celles-ci, en permettant une présence maximum d'« indigènes », rendent du même coup possible le dépistage d'autres maladies transmissibles (la lèpre, le pian, la syphilis, la tuberculose, etc.) et l'instauration d'une véritable administration des populations indigènes. La lutte contre la trypanosomiasse et plus généralement les nécessités de la santé publique exigent que soient réalisées avec le plus grand soin des enquêtes de recensement et leur mise à jour régulière, et que la morbidité préside à l'élaboration des registres d'état civil. Jamais la démarche pastorienne n'avait atteint un tel degré de précision épidémiologique et d'exigences administratives, jamais elle n'avait autant affiché sa volonté de légiférer la société coloniale.

En fait, cette doctrine est une véritable leçon de colonisation. Jamot interpelle les pouvoirs en place pour qu'ils remplissent effectivement leurs fonctions d'autorité, pour que leurs administrations démontrent enfin leur efficience – les cantons, les subdivisions, les cercles, les chefferies indigènes comme les commandements français – en mobilisant et en fichant les populations dont elles ont la charge. Parasites et vecteurs s'en sont donné « à cœur joie » par suite des déséquilibres créés par le conquérant européen, mais ils ne sauraient perpétuer

¹⁷ La doctrine propose aussi une « prophylaxie agronomique », c'est-à-dire le débroussaillage des villages et de leurs alentours pour diminuer la quantité de gîtes à glossines, mais cette méthode est très secondaire au regard du dépistage des trypanosomés.

leurs méfaits dès lors que règne l'ordre social et fonctionne la machine administrative.

Cette leçon qu'il donne à un tournant de l'histoire coloniale où les intérêts économiques priment sur tout autre, Jamot en paiera le prix. « Le vainqueur de la maladie du sommeil » au Cameroun, épuisé par ses longues tournées en brousse et de plus en plus indésirable en terre africaine, rentre quelque peu amer au pays et meurt deux ans plus tard, exactement en 1937. Il connaît cependant une victoire posthume puisqu'en 1939 le ministère des Colonies revient sur sa décision antérieure en autorisant la création d'un service autonome de lutte contre la maladie du sommeil en A.O.F. (installé à Bobo-Dioulasso). On peut s'étonner d'un tel changement d'attitude, compte tenu des priorités qui avaient été définies au début des années trente où nul, pas même un grand Pastorien, ne pouvait contrarier la mise en valeur des colonies. En fait, les constats et les prédictions de Jamot se sont révélés justes ; durant ces années, les foyers de trypanosomiase se sont multipliés dans presque tous les territoires français (probablement aussi dans les colonies des autres puissances européennes), y compris dans des colonies comme la Côte d'Ivoire¹⁸ où, jusqu'alors, les services sanitaires semblaient satisfaits de n'observer que quelques cas de maladie du sommeil, mais dont la mise en valeur, notamment l'ouverture de nombreux chantiers (routes, chemins de fer, chantiers forestiers), l'émergence d'une économie de plantation (fondée sur le café et le cacao), avec son cortège de mouvements de populations, particulièrement de migrations en provenance de Haute-Volta (où sévissaient déjà des foyers importants), paraît favoriser le développement d'épidémies trypaniques.

Le retour aux préceptes de Jamot est donc à la mesure de ces nouvelles corrélations entre mise en valeur économique et extension de la maladie du sommeil. Encore faut-il ajouter que la période où ces préceptes vont pouvoir enfin être appliqués à la lettre correspond exactement à celle de la Seconde Guerre mondiale puisqu'en 1944, comme on va le voir, le service autonome de la maladie du sommeil est supprimé et remplacé par un nouvel organisme, le Service Général d'Hygiène Mobile et de Prophylaxie (S.G.H.M.P.) dont les objectifs et les méthodes s'inspirent de la doctrine de Jamot tout en s'appliquant plus systématiquement à d'autres endémo-épidémies que la maladie du sommeil (polyvalence contre la monovalence du précédent service). Doit-on penser que la lutte anti-sommeilleuse a bénéficié d'une situation où les grandes orientations économiques des années trente ne pouvaient plus être menées à bien, voire d'une attitude plus compréhensive de la part du régime de Vichy ? Bien qu'il y ait là une convergence frappante, le cours des événements apporte quelques nuances puisque celui qui prend la tête « du service autonome » en 1939, le médecin-colonel Gaston Muraz (autre figure célèbre de la lutte antitrypanique et qui s'illustra quelques années plus tôt dans la mise en place des secteurs prophylactiques en A.E.F.), est congédié trois ans plus tard, alors que le travail déjà accompli dans presque tous les territoires de l'A.O.F. paraissait digne d'éloge et, à l'instar de celui de Jamot au Cameroun, semblait constituer l'un des grands épisodes de l'épopée pastorienne en Afrique noire. Affaire de personne ou de choix politique, le départ de Muraz ne remet pas

¹⁸ Voir à ce sujet [2].

pour autant en question l'existence du Service dont les activités se poursuivent jusqu'en 1945. Cette date, qui marque la fin de la guerre, ouvre simultanément une nouvelle période pour les territoires coloniaux, et c'est à l'occasion de la conférence de Brazzaville (1944), où le général de Gaulle bannit la notion de colonie pour lui substituer celle de territoire doté d'une relative autonomie (avec une reconnaissance d'expressions syndicales et politiques africaines), que le médecin général inspecteur Vaucel propose, en remplacement du Service Autonome, un organisme polyvalent (le S.G.H.M.P.) qui, tout en gardant son caractère fédératif et ses pratiques de dépistage en équipes mobiles, ne devra plus par principe privilégier la maladie du sommeil, mais s'appliquer à lutter aussi contre la lèpre, les tréponématoses (pian, syphilis), l'onchocercose, le paludisme, etc. Remplacement en A.O.F. et création en A.E.F. puisque cette fédération a perdu son service autonome depuis 1932.

Ce nouvel épisode de l'histoire pastorienne en Afrique noire mérite un bref commentaire. L'instauration du S.G.H.M.P. entérine d'une certaine manière les critiques qui depuis fort longtemps ont été adressées aux « héros » de la lutte anti-sommeilleuse (Jamot, Muraz, etc.), dont l'action semble avoir ignoré les problèmes plus généraux de santé publique et fait de la trypanosomiase « une maladie de luxe ». Mais, par ailleurs, elle consacre les acquis des Pastoriens en matière institutionnelle et financière : le S.G.H.M.P. est autonome, intervient sans considération de frontière territoriale, et de surcroît applique aux autres endémies les grandes lignes de la lutte anti-sommeilleuse, faisant ainsi et toujours de la trypanosomiase le modèle ou l'épreuve obligée de toute action prophylactique. C'est pourquoi les polémiques et les conflits qui avaient cours avant la guerre entre l'administration coloniale, les services de santé (A.M.I.) d'une part, et les spécialistes de la lutte contre la maladie du sommeil d'autre part, vont se perpétuer dans les années 1940-1950 en dépit des tentatives répétées de conciliation de la part des autorités métropolitaines. Toutefois, ces conflits, quelque peu ritualisés, perdent de leur teneur au regard des problèmes que rencontrent les responsables sanitaires avec la libéralisation du régime colonial. En effet, la conception de Jamot et de ses émules, selon laquelle l'éradication des grands fléaux dépendait d'une méthode draconienne de contrôle des populations, n'est plus véritablement de mise. Du point de vue précisément de ces populations et parfois de ceux qui les représentent dans les syndicats et les partis, les contrôles sanitaires participent d'une situation coloniale désormais caduque ou en voie de profondes transformations ; notamment ceux destinés à la « trypano » (selon l'expression utilisée par les populations pour désigner davantage les équipes de soins qui viennent les visiter que la maladie elle-même) qui font l'objet d'un désintérêt, voire d'une résistance de la part des populations (résistance qui s'était parfois manifestée avant la guerre), étant assimilés par elles aux diverses contraintes que leur imposait le pouvoir colonial (travail forcé, impôt, etc.). Même les campagnes de vaccination (variole, fièvre jaune) ne parviennent plus à leurs fins, s'identifiant elles aussi à un passé révolu. En d'autres termes, ce qui était au centre de la doctrine Jamot, à savoir la « stérilisation du réservoir à virus » et, partant, l'exigence d'une présence maximale des populations aux dépistages, ne peut plus s'appliquer efficacement. Certes, nous ne sommes plus dans les sombres années 1920-1930 et les méthodes de lutte ont

sans conteste produit leurs effets en réduisant de nombreux foyers trypaniques ; mais la menace est toujours présente et dans certaines régions, particulièrement en A.E.F., on observe un retour en force de la maladie du sommeil. C'est ainsi que, faute de pouvoir atteindre les « porteurs de germes », les responsables de la santé publique décident d'orienter la recherche et les méthodes de lutte sur un élément quelque peu délaissé de la chaîne de transmission, sur l'insecte vecteur de la maladie du sommeil, à savoir la mouche tsé-tsé¹⁹. Ce tournant scientifique est tout à fait intéressant ; il révèle en effet rétroactivement certaines carences de la démarche antérieure. Voici ce que disait déjà le médecin-colonel Lefrou dans un rapport d'inspection en 1938 : « Il n'est pas inutile de spécifier que tout ce que nous savons des glossines en Afrique Française remonte aux travaux de la mission Bouët-Roubaud en 1909 pour l'A.O.F., et de la mission de Roubaud-Lebœuf-Martin en 1906 pour l'A.E.F. Depuis, il n'y a plus eu aucun travail colonial français et il faut se reporter à des travaux étrangers, notamment aux Anglais qui ont installé en Gold-Coast et au Nigéria des centres de la maladie du sommeil avec tous les spécialistes voulus. Vraiment, notre réputation scientifique est en jeu et nous devons aussi apporter notre contribution à la connaissance de ces insectes, fléaux de l'Afrique » (cf.[1]). Lefrou, bien que Pastorien lui aussi (il fut assez critique à l'égard de Jamot – auquel il succéda à la tête de l'Institut Pasteur de Brazzaville –, notamment sur la question du traitement thérapeutique préconisé par ce dernier qu'il jugeait dangereux pour les trypanosomés), dit très clairement que la recherche a fait défaut durant toutes ces années d'expansion galopante de la maladie du sommeil, comme si les méthodes de lutte conçues par Jamot n'étaient pas liées (les rendant de ce fait révisables) à des investigations inédites ou plus précises sur l'étiologie de la trypanosomiase et dépendaient uniquement du contexte politico-administratif. La relance, ou plutôt la création de l'entomologie médicale après la guerre (la seconde guerre mondiale a « permis » d'inventer et d'expérimenter des produits chimiques susceptibles de détruire des insectes) tout à la fois comble un manque en matière de connaissance trypanologique et répond à la nouvelle situation socio-politique. C'est l'Office de la recherche coloniale (créé dès 1943), devenu quelques années plus tard l'Office de la recherche scientifique (actuel O.R.S.T.O.M.) qui va développer les études en matière entomologique (sur les vecteurs de la trypanosomiase mais aussi sur ceux du paludisme, de l'onchocercose, etc.) et avoir en charge la formation des Pistoriens exerçant en Afrique noire dans cette discipline. Mais cette ouverture scientifique sanctionne en fait le déclin de leur interventionnisme et de leur capacité législatrice ; la leçon, qu'ils prétendaient donner aux autorités coloniales, n'a plus de raison d'être, l'autonomie des territoires impliquant progressivement le passage du pouvoir aux représentants et aux leaders politiques de chacun d'eux. Avec le vote de la loi-cadre en 1957, le S.G.H.M.P. devient le Service commun de lutte contre les endémies, changement de nom qui traduit en réalité une nette régression de sa légitimité à agir au niveau fédéral. Chaque territoire, puis chaque État indépendant (1960)

¹⁹ Cette décision fut prise à l'occasion d'une conférence qui s'est tenue à Brazzaville en février 1948 et qui institua un comité scientifique international chargé de patronner les recherches sur les tsés-tsés et la trypanosomiase.

organise comme il se doit ses propres services de santé – dont du reste un service national des grandes endémies (confié jusqu'à une date encore récente à des médecins militaires français). Se maintiendra toutefois un organisme de coordination entre les États des deux ex-fédérations (O.C.C.G.E. pour l'ex-A.O.F. et l'O.C.E.A.C. pour l'ex-A.E.F.), qui, sans avoir les prérogatives du S.G.H.M.P. et surtout du Service autonome de lutte contre la maladie du sommeil, pourra en cas de péril épidémique intervenir sans considération de frontières²⁰.

Ce récit, dont on se gardera de dire qu'il couvre l'histoire de la maladie du sommeil dans les colonies ou territoires français d'Afrique noire et relate tous les enjeux et toutes les intrigues qui ont sous-tendu certains de ses épisodes, mérite un bref épilogue. La « trypano » et les noms prestigieux qui lui sont associés, Jamot, Muraz, etc., participent désormais d'une tradition qui tout à la fois commémore les temps héroïques de la lutte anti-sommeilleuse, loue le dévouement des « grands anciens »²¹ (dévouement qui paraît contraster avec les insuffisances ou les carences des systèmes de santé actuels), et continue à faire de la trypanosomiose une sorte de passage obligé pour toute investigation épidémiologique en Afrique noire. Tandis que surgissent toujours, ici et là, des flambées trypaniques, la maladie du sommeil conserve, malgré de notables progrès dans le domaine entomologique et thérapeutique, son caractère énigmatique : jamais complètement éradiquée, elle peut rester à l'état hypo-endémique, mais tout aussi bien évoluer « à bas bruit » et générer soudainement des formes épidémiques. C'est pourquoi elle force le commentaire et entraîne médecins et chercheurs à découvrir ses foyers et à en comprendre les conditions de formation²². Mais c'est pourquoi également les méthodes que les Pastoriens ont conçues et appliquées durant la période coloniale représentent un modèle inimitable et d'autant plus fascinant qu'il reposait sur un savoir biomédical relativement élémentaire, comme si quelque chose avait été perdu depuis, sans doute cette capacité à faire entendre la gravité du péril trypanique et à pouvoir pénétrer et contrôler les milieux indigènes.

Il reste à mieux comprendre ce qu'a signifié, au-delà de ses traductions biomédicales et de ses réalités épidémiologiques, la place ou le rôle particulier de la « trypano » (cette abréviation nommant tout à la fois la maladie du sommeil et la lutte qui fut entreprise contre elle) dans le contexte colonial français.

Il convient tout d'abord de préciser que ce que d'aucuns ont appelé « l'œuvre des Pastoriens en Afrique noire » ne se limite bien évidemment pas à la maladie du sommeil. Ces derniers ont travaillé et sont intervenus sur bien d'autres endémies ou épidémies, en particulier sur la peste au Sénégal (qui y fut, semble-t-il, importée à la fin du siècle dernier), la lèpre (il fut créé en 1931 à Bamako un Institut central de la lèpre, organisme à la fois scientifique et hospitalier plus connu sous le nom

²⁰ Organisme où la France figure au titre d'État membre permanent.

²¹ Ainsi nomme-t-on chez les médecins tropicalistes, en particulier chez les médecins militaires, Jamot, Muraz, etc. Voir à ce sujet l'ouvrage exemplaire de Lapeyssonnie [6].

²² Se développe aujourd'hui une épidémiologie tropicale qui a recours aux sciences humaines, principalement à la géographie, et qui s'efforce de saisir la manière dont les hommes et les sociétés secrètent leurs propres endémo-épidémies. Les travaux, à l'O.R.S.T.O.M., de J.-P. Hervouet et F. Paris sur l'onchocercose et la trypanosomiose en fournissent une illustration exemplaire.

d'Institut Marchoux, illustre Pastorien qui étudia notamment la fièvre jaune et les amibiases), la fièvre jaune (la mise au point, aux débuts des années trente, du vaccin anti-amaril constitua sans doute la plus belle réussite des Pastoriens)²³. Pourtant, aucune de ces pathologies tropicales n'occupa la place de la trypanosomiase et ne suscita autant de commentaires et autant de polémiques. De prime abord, des raisons objectives expliquent la position singulière de la trypanosomiase ; affection à évolution, dans la plupart des cas, mortelle, elle a le redoutable privilège de briser, dans des conditions particulières, ses cadres endémiques et de se métamorphoser en épidémies dévastatrices. Si l'Afrique noire n'a certainement pas attendu d'être soumise à l'Occident pour connaître de semblables épidémies, la colonisation paraît les avoir exceptionnellement favorisées puisque du Sénégal au Congo, en zone sahélienne comme en région forestière (il en est, de même pour les colonies anglaises et belges), les foyers trypaniques s'embrasent et se diffusent dans le sillage des conquêtes ou dans le même temps des mises en valeur économiques. Mais en utilisant cet argument épidémiologique (avancé, comme on l'a vu, par les Pastoriens eux-mêmes), sans doute approche-t-on ce qui a fait toute la particularité de la maladie du sommeil en Afrique noire, mais suivant des raisons dont l'objectivité mêle étroitement le réel et la métaphore. Car, faute de séries causales précises (qui permettraient de comprendre dans le détail et dans le réel les mécanismes amplifiés de la transmission), les corrélations établies²⁴ entre les transformations de tous ordres (écologiques, socio-économiques, etc.) provoquées par la colonisation et le développement de la trypanosomiase font de celui-ci une manière de réponse à la situation instaurée par le conquérant européen ; ce développement devient le signe patent d'une crise au sein des sociétés colonisées et ramasse les sens de leurs divers déséquilibres. Mais il semble pouvoir signifier davantage en faisant retour sur ceux qui l'ont provoqué et venir menacer l'ordre colonial à peine institué ; tandis que les autorités prétendent mettre au travail les populations indigènes, voici qu'un étrange fléau vient compromettre leurs velléités en installant un peu partout la somnolence et la mort. Tel est le carrefour de sens où s'imbriquent le réel et la métaphore, où la maladie du sommeil veut tout à la fois dire maladie parasitaire et maladie de la colonisation ; et la force ou le ressort des Pastoriens consiste précisément à se tenir à cette croisée des chemins, mieux, à en formuler les directions. Comme on l'a vu, ce sont eux qui osent dire que l'Européen est responsable de l'extension de la maladie du sommeil et qu'il serait véritablement coupable si les autorités ne leur permettaient pas d'intervenir efficacement pour l'éradiquer ; et à cette posture de redresseurs de torts ils ajoutent celle du réalisme : à quoi bon vouloir mettre en valeur les colonies si les indigènes tombent en masse sous les coups du trypanosome ? En jouant sur le registre de l'éthique et de la politique, ils s'imposent comme les meilleurs des colonisateurs et forcent les administrations locales à leur laisser la place, à produire avant toute autre considération une saine

²³ Le vaccin contre la fièvre jaune est, parmi les vaccins tropicaux, le plus sûr et le plus durable (dix ans au moins d'immunité).

²⁴ Depuis les Pastoriens, l'épidémiologie historique anglaise a établi pour les colonies britanniques en Afrique noire de semblables corrélations. Cf. [3].

société coloniale. Mais à trop vouloir s'imposer, à trop vouloir faire de la trypanosomiase l'unique enjeu de toute politique sanitaire, voire de toute politique coloniale en général, ils ont éprouvé les limites de leurs arguments et subissent eux-mêmes l'épreuve de l'interrogation sur la validité et le sens de leur action prophylactique. Car, au-delà des intrigues, des rivalités de personnes ou de services, des aléas de la vie politique en métropole et des changements de conception dans la manière de gérer les colonies (qui peuvent expliquer les attermolements et les décisions contradictoires vis-à-vis de la lutte anti-sommeilleuse prônée par les Pastoriens), le doute et le scepticisme ont surgi à l'égard d'un discours épidémiologique qui, pour s'appuyer sur des réalités tangibles (le dépistage des trypanosomes), n'en fonctionne pas moins comme un système de croyances. Croyances, en effet, les figures de style ou les images avec lesquelles les Pastoriens rendent compte des modalités de diffusion de la maladie du sommeil et dont la force de persuasion consiste à montrer le caractère insidieux du fléau ; les apparences, disent-ils, sont trompeuses : alors qu'elle semble inexistante ou à l'état simplement endémique, la trypanosomiase prépare, « tel un feu sous la cendre », ses flambées meurtrières. Elle est capable, ajoutent-ils, de toutes les ruses, de déjouer l'attention des populations et surtout celle des services sanitaires qui se croient à l'abri de ses attaques brutales parce qu'ils ne rencontrent ou dénombrent que quelques sommeilleux ; erreur sans doute de services inexpérimentés ou qui ne savent pas que, compte tenu des troubles provoqués par la colonisation, toutes les régions ou presque doivent être tenues pour suspectes et qu'il est nécessaire de traquer le fléau dans l'œuf. Bien que cette rhétorique soit parfaitement légitime (témoignant d'une expérience et d'une conviction quant à la gravité du péril trypanique), elle produit des excès de sens qui enferment le propos épidémiologique dans le cercle de la métaphore. Tout se passe comme si la maladie du sommeil, dont l'origine pourtant ressortit au même modèle étiologique que beaucoup d'autres maladies parasitaires (vecteurs, parasite, hôte), était dotée d'une capacité supplémentaire à masquer son évolution, à se fondre discrètement et opportunément dans les milieux indigènes dès lors que ceux-ci présentent des signes d'affaiblissement et de déséquilibres. Tel est tout à la fois son secret, sa singularité et sa force ; et pour circonvenir le fléau, nul besoin de recherches savantes, bien plutôt l'établissement d'une stratégie qui joue la force contre la force et qui s'approprie à son tour les milieux indigènes pour le débusquer là où il accomplit ses basses besognes, dans ses réservoirs humains, victimes et complices à la fois de son expansion. La stratégie de lutte boucle le cercle de la métaphore ; les dispositifs paramilitaires, les mesures administratives préconisés par les Pastoriens prennent en quelque sorte le même chemin que la maladie du sommeil. Ils s'attaquent aux désordres et aux faiblesses de la société coloniale, c'est-à-dire à toutes ces « causes » qui font de la « trypano » autre chose qu'une simple maladie parasitaire à vecteur, autre chose qu'un problème médical, et ils dissipent le fléau en établissant l'ordre et les règles qui manquent à cette société.

Tandis qu'ils prétendent parler et agir au nom du réalisme et de l'efficacité, les Pastoriens font l'objet de critiques d'où ressort, sur le ton de l'incrédulité, un rappel à l'ordre des réalités. Comment peut-on faire croire au caractère unique de la trypanosomiase, l'investir d'autant de représentations et de significations alors

que les populations indigènes sont victimes de bien d'autres endémo-épidémies ? Dira-t-on que, parce qu'elles sont moins spectaculaires que le paludisme, les tréponématoses (plan, syphilis), l'onchocercose et autres tuberculose, malnutrition, etc., ne prennent pas une part importante dans la morbidité et la mortalité générales ? Et, quitte à utiliser l'argument suivant lequel la colonisation est responsable de la diffusion de la trypanosomiase, ne faut-il pas l'élargir à des maladies comme la lèpre, la syphilis, etc. ? Certes, les Pastoriens prétendent, à partir de la lutte anti-sommeilleuse, déceler et soigner autant qu'ils le peuvent ces autres affections ; mais peut-on véritablement mener une action polyvalente dans le cadre d'une entreprise consacrée par définition à l'éradication de la trypanosomiase et qui veut démontrer qu'elle est bien l'« ennemi public numéro un » ? À cet égard, si l'on ne peut contester les chiffres fournis par les auteurs de l'entreprise, en l'occurrence le nombre de trypanosomés dépistés, il est malgré tout possible d'avancer avec les sceptiques de l'époque, que les résultats obtenus, aussi démonstratifs soient-ils, sont proportionnels aux moyens mis en œuvre ; autrement dit, que d'autres endémo-épidémies, bénéficiant d'autant d'attention et de moyens que la maladie du sommeil, auraient très bien pu livrer des résultats similaires.

Les critiques à l'égard des Pastoriens portent aussi sur un aspect quelque peu obscur de la lutte anti-sommeilleuse. Avant tout soucieux d'en découdre avec le fléau, « les chevaliers errants de la maladie du sommeil » (ainsi certains de leurs détracteurs appelaient-ils Jamot, Muraz, etc.) disposent d'un arsenal thérapeutique qui, pour rendre leur action prophylactique efficace à l'échelle collective, n'en présente pas moins des risques assez importants à l'échelle individuelle ; les trypanocides utilisés à l'époque (principalement l'atoxyl, le tryparsamide et le moranyl²⁵) et les traitements standards provoquent parfois la mort des malades et assez souvent de graves troubles oculaires. Bien que les rapports des campagnes « anti-sommeilleuses » ne permettent pas d'établir le nombre d'accidents iatrogènes, la vigueur des polémiques laisse à penser qu'il était sous-estimé, sans doute à dessin, par les Pastoriens (polémiques qui ont sévi y compris dans le camp des Pastoriens, plaçant Jamot dans une position difficile). Si l'on peut assez aisément admettre que dans des situations gravissimes, comme celle qu'a connue le Cameroun dans les années vingt, le « sacrifice » d'un certain nombre de sommeilleux est nécessaire à la stérilisation « du virus en circulation » (morts ou aveugles, ils cessent d'être des « porteurs de germe »), il paraît plus contestable d'en banaliser l'usage lors de prospections dans des régions endémiques, voire hyper-endémiques ; moins du reste par souci moral que par réalisme politique. Comment peut-on, même sous l'impérieux prétexte de vaincre la maladie du sommeil, instaurer un peu partout un état d'exception, un état de guerre, sans exacerber les rapports de domination coloniale ? La doctrine de lutte imaginée par Jamot requiert une telle soumission de la part des populations indigènes que les autorités coloniales elles-mêmes, pourtant assez promptes à manipuler la contrainte, rechignent à l'assumer. Situation paradoxale où ceux-là mêmes qui affirment s'acquitter « d'un devoir de justice » vis-à-vis des peuples colonisés ne

²⁵ Aujourd'hui encore, les trypanocides, notamment l'arsobal, ne présentent pas une garantie totale et provoquent, à raison de 2,3%, des accidents mortels.

peuvent concevoir et mener à bien leur action prophylactique qu'en faisant jouer tous les ressorts de la domination coloniale (notamment ceux d'une administration directe propre au système français), qu'en conditionnant entièrement l'éradication de la trypanosomiase à l'obéissance sans faille des indigènes. Or, ce qui figure rarement dans les rapports des Pastoriens et qui apparaît en revanche dans ceux de l'administration, c'est que les populations indigènes sont loin d'avoir toujours accepté de bonne grâce les consignes des équipes de dépistage et de traitement, et que bien avant la libéralisation du régime colonial (à partir de 1945, on assiste à un refus de plus en plus systématique des méthodes de lutte contre les grandes endémies), la lutte anti-sommeilleuse a donné lieu ici et là à des formes de résistance passive (absentéisme, soustraction individuelle ou collective aux contrôles) ou active (plaintes auprès de l'administration, révoltes). De sorte que les autorités, ne pouvant faire partout respecter les règles prescrites par la doctrine de lutte anti-sommeilleuse, sont en mesure de contester l'ensemble de la démarche et de suggérer qu'elle pose plus de problèmes qu'elle n'en résout.

Sans reprendre à notre compte les critiques qui ont été adressées aux Pastoriens (il existe très probablement autant de « preuves » de leurs réussites que de leurs échecs), on se bornera pour conclure à faire deux remarques qui révèlent rétrospectivement l'issue de leur entreprise. Comme on l'a maintes fois souligné, l'essentiel de l'action prophylactique menée contre la maladie du sommeil a reposé sur le contrôle et la maîtrise des « réservoirs à virus ». Cette manière de désigner les victimes (réelles ou potentielles) de la trypanosomiase, tout en référant à un fait épidémiologique incontestable, n'a cessé d'outrepasser sa fonction d'image pour devenir une réalité en actes, celle d'un État colonial qui prétend gagner en puissance en pratiquant l'assainissement de ses administrés. Telle est la leçon que les Pastoriens ont donnée aux autorités et qu'ils ont mis vaille que vaille en pratique malgré les hostilités. Mais à trop vouloir jouer sur la puissance, sceller la démonstration de leur efficacité autour de l'unique stérilisation des « réservoirs », les Pastoriens ont révélé leurs propres faiblesses. D'un côté, ils n'ont pas fait progresser les connaissances biomédicales en matière de trypanosomiase : à partir des années vingt, les études entomologiques se raréfient, la thérapeutique piétine, mais surtout l'épidémiologie elle-même qui, satisfaite de pouvoir maîtriser l'hôte indigène, oublie²⁶ que d'autres « réservoirs à virus » sont en jeu (animaux domestiques, animaux de brousse) et qu'il existe chez l'homme une « trypano-tolérance » (problème des « porteurs sains ») sur laquelle on ne peut que se pencher si l'on veut émanciper l'analyse épidémiologique du propos métaphorique. De l'autre, ils ont installé en maintes régions le malentendu, faisant de la lutte contre la maladie du sommeil non point l'exécution de ce devoir de justice auquel aspirait Jamot, mais l'une des dures expressions de la domination coloniale ; le mot « trypano » résume à lui seul l'ampleur du malentendu puisque, prononcé par les « indigènes », il désigne bien souvent moins l'endémo-épidémie dont ils sont menacés ou affectés que les dépistages et les contrôles sanitaires auxquels ils sont astreints, renvoyant ainsi, en une sorte de morale de l'histoire, le

²⁶ Laveran et Mesnil avaient pourtant consigné tous ces aspects dans leur ouvrage en 1982 (Cf. [8]).

problème de la maladie du sommeil à « une affaire de Blancs ». Aujourd'hui, alors que certains d'entre eux sont confrontés au réveil de la maladie du sommeil (suivant les diagnostics de l'O.M.S.), la « trypano » fait partie de ces mots (de ces maux) que les États africains préfèrent inscrire dans les livres d'histoire plutôt que d'avoir à l'utiliser à leur tour, comme si l'Indépendance devait impliquer l'effacement de tout ce qu'elle a pu signifier.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

[1] Archives nationales de la République Sénégalaise, *Le problème de la maladie du sommeil en haute Côte d'Ivoire*, dossier 1 H 14.

[2] DOMERGUE (D.), « La lutte contre la trypanosomiase en Côte d'Ivoire, 1900-1945 », *Journal of African history*, 22, 1981.

[3] FORD (J.), *The role of the trypanosomiasis in African ecology : a study of the tse-tse fly problem*, Oxford, 1971.

[4] GOLBERG (M.), « Cet obscur objet de l'épidémiologie », *Sciences Sociales et Santé*, vol. I, n° 1, décembre 1982.

[5] JAMOT (E.), *La maladie du sommeil au Cameroun. Comment nous la combattons*, Archives du Centre Muraz de Bobo-Dioulasso, 1929.

[6] LAPEYSSONNIE (L.), *Toubib des Tropiques*, Laffont, 1982.

[7] LATOUR (B.), *Les microbes : Guerre et Paix, suivi de : Irréductions*. A.-M. Métailié, 1984.

[8] LAVÉLAN, Mesnil, *Trypanosomes et trypanosomiasis*, Masson, 1982.

[9] MARSEILLE (J.), *Empire colonial et capitalisme français. Histoire d'un divorce*, Albin Michel, 1984.

[10] MARTIN (G.), LEBŒUF, ROUBAUD (E.), *Rapport de la mission d'étude de la maladie du sommeil au Congo français, 1906-1908*, Masson, 1909.

[11] MATHIS (C.), *L'œuvre des Pastoriens en Afrique noire*, P.U.F., 1946.

[12] WONDJI (C.), « La fièvre jaune à Grand-Bassam (1899-1903) », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, LIX, n° 215, 1972.

CE QUE VALORISER LA MÉDECINE TRADITIONNELLE VEUT DIRE

Depuis peu, une décennie environ, nombre d'États africains préconisent, généralement dans le cadre d'une redéfinition de leur politique sanitaire, la valorisation de la médecine traditionnelle et son association avec la médecine moderne. Notons immédiatement qu'il s'agit là d'une nouveauté, puisqu'aussi bien sous la période coloniale que durant les premières années des indépendances, les autorités politiques et médicales entendaient prévenir et guérir les maladies sans égard particulier pour la médecine traditionnelle (sauf éventuellement pour en retirer l'exploitation de certaines substances naturelles ou tolérer quelques expériences dans le domaine des maladies mentales, comme celles de Henri Collomb à l'hôpital Fann de Dakar). Nouveauté et rupture donc, du moins de prime abord, qui semble dénoter de la part des États africains une volonté plus nette d'indépendance où la santé des populations relève d'un processus endogène de développement et, partant, requiert la mobilisation des compétences et des savoirs disponibles. Cependant, si telle est schématiquement la façon dont ces États légitiment leur intérêt novateur pour leur médecine traditionnelle, elle ne saurait suffire à lever les ambiguïtés qui pèsent tant sur la notion de valorisation de la médecine traditionnelle que sur les expériences pratiques qui se recommandent d'un tel label.

DES SSP AUX TRADIPRATICIENS

On sait, tout d'abord, que depuis la conférence d'Alma-Ata (1978), l'OMS préconise globalement une autre solution aux problèmes sanitaires des pays du tiers monde, notamment d'Afrique noire ; l'échec des politiques antérieures, particulièrement en matière de prévention et de médecine de masse (qui se traduit par une prévalence toujours élevée des grandes endémies et par une forte mortalité infantile) et la faible efficacité d'une médecine hospitalière trop coûteuse et dysfonctionnelle ont été autant d'arguments pour promouvoir une nouvelle stratégie celle des soins de santé primaires (SSP). J'en rappellerai pour mémoire quelques éléments de doctrine. Davantage qu'une conception strictement curative, voire médicale, les SSP impliquent un point de vue global de santé publique, où les notions de prévention, d'hygiène, d'éducation sanitaire sont au moins toute aussi importantes que le fait de prodiguer des soins. Stratégie au long cours, les SSP prétendent atteindre le plus grand nombre par un travail en profondeur auprès des

communautés locales et par l'établissement d'un vaste réseau d'unités et d'agents sanitaires de base capables de fournir des prestations élémentaires de soins et surtout de promouvoir la santé par l'éducation et l'hygiène. Si l'aide internationale et les États africains ont à charge d'organiser ces réseaux et de les intégrer dans des systèmes nationaux de santé rénovés, il est amplement souligné que la réussite des SSP dépend au premier chef de la participation des populations.

C'est précisément dans la perspective du rôle majeur que doivent jouer les populations dans la résolution de leurs problèmes de santé que l'OMS a recommandé la prise en compte de la médecine traditionnelle et l'implication éventuelle des « tradipraticiens » dans la mise en œuvre des SSP. En effet, dès lors qu'elle conçoit les populations moins comme des usagers de l'action sanitaire que comme des partenaires obligés travaillant à l'amélioration de leur propre bien-être, la stratégie proposée paraît naturellement apte à reconnaître ceux qui, au sein des populations, y prennent déjà une part active – les tradipraticiens –, et plus encore à en tirer parti pour établir ce climat de concertation nécessaire à la mise en place des SSP. Si cette attitude positive paraît cohérente avec l'ensemble de la doctrine, d'autres facteurs ont sans aucun doute contribué à sa légitimation.

La stratégie des SSP s'inscrit assez bien, en tant précisément qu'alternative, dans de nouvelles conceptions du développement suivant lesquelles l'amélioration des conditions de vie et de production doit dépendre non point de transferts unilatéraux de technologies, de modèles imposés sans égard pour les réalités locales, mais d'une capacité à mobiliser les ressources de tous ordres propres à telle société ou à telle communauté, et à rechercher les solutions appropriées, afin de promouvoir un développement véritablement endogène. C'est pourquoi, au-delà des recommandations de l'OMS et des politiques des États, ceux-là mêmes qui tentent de mettre concrètement en œuvre les SSP revendiquent cette conception alternative du développement (en particulier les ONG) et, sur la base d'expériences limitées (petits projets), s'essayent parfois à intéresser certains tradipraticiens.

Par ailleurs, l'intérêt porté à la médecine traditionnelle ne saurait ressortir à une conception du développement qui s'applique exclusivement aux pays du tiers monde. Il rejoint tout un courant d'opinion propre aux pays industrialisés qui, sceptique ou critique à l'égard des pratiques et des progrès médicaux (rappelons pour mémoire l'ouvrage célèbre d'Ivan Illich, *Némésis médicale*), valorise d'autres formes thérapeutiques appelées, suivant les cas, douces, parallèles, populaires, naturelles, etc. Bien qu'elles soient d'origines, de compétences et d'idéologies très variées, ces thérapeutiques ont pour dénominateur commun de proposer des alternatives à la biomédecine et de considérer qu'elle répond insuffisamment à la demande des patients ou qu'elle y répond mal, se complaisant dans l'hyperconsommation de médicaments ou dans l'hyperspécialisation. Une telle appréciation par laquelle ces thérapeutiques tentent de justifier et d'améliorer leur place dans l'espace sanitaire occidental ne saurait bien évidemment s'appliquer à l'Afrique, puisqu'aussi bien la biomédecine cherche encore les voies et les moyens pour y déployer toutes ses compétences (réaliser notamment un programme de vaccination). Mais les tours de l'opinion et de l'idéologie n'ont nul besoin de ce genre de considération et la médecine traditionnelle, sans qu'on sache très bien de quoi elle est faite, semble pouvoir tout naturellement s'intégrer aux thérapeutiques

alternatives, y gagner dans leur mouvance reconnaissance et valorisation ; et bénéficier en quelque sorte à son insu des critiques que ces thérapeutiques adressent à la biomédecine.

Un troisième facteur, cette fois-ci interne aux États africains, a sans aucun doute contribué à ce mouvement de valorisation de la médecine traditionnelle. En effet, parmi les États qui l'ont fait figurer au titre des nouvelles orientations de leur politique sanitaire, bon nombre revendiquent un régime socialiste ou un style de gouvernement qui prétend revivifier les valeurs africaines traditionnelles pour les mettre au service du développement et de la construction nationale. Reprenant les thèmes du développement autocentré initié par les critiques de l'impérialisme et du néocolonialisme, ou des mots d'ordre empruntés au langage maoïste, comme au Bénin : « comptons d'abord sur nos propres forces », ces États trouvent dans les recommandations de l'OMS, en particulier dans la participation des populations et la valorisation de la médecine traditionnelle, des éléments qui concordent opportunément avec leur orientation politique et idéologique.

Convergence d'intérêts et de mouvements d'idées donc qui semblent devoir faire de la médecine traditionnelle le partenaire d'une politique sanitaire rénovée ; mais convergence surtout pour ne lui assigner cette éventuelle aptitude à coopérer que dans l'exacte mesure où elle est l'objet, à peine nommé, d'une opération de réduction. Les expressions de « valorisation de la médecine traditionnelle » ou de « prise en compte des tradipraticiens » constituent sur le plan strict des énoncés de bien étranges performatifs. En l'absence de toute référence à ce que désigne effectivement médecine traditionnelle ou tradipraticiens, elles signalent simplement une différence (le traditionnel par opposition au moderne) mais pour classer immédiatement ces notions sous le label médical et les supposer ressortir du seul domaine des pratiques et de l'empirique. Autrement dit, alors même qu'elles prétendent signifier une ouverture vers cet univers thérapeutique solidement implanté en milieu africain, les propositions émanant de l'OMS ou de toute autre instance l'enferment dans une image stéréotypée, normalisée où n'apparaît rien d'autre qui ne soit conforme aux préconceptions et aux attentes des décideurs ou des autorités. Sans doute cette opération de réduction est-elle légitime, puisqu'aussi bien la biomédecine, quel que soit le dispositif mis en œuvre, entend rester maîtresse de l'action sanitaire et juge de l'aptitude des tradipraticiens à y participer.

Là où, en revanche, les présupposés et le tour nettement réflexif de la démarche font véritablement problème, c'est lorsque des expériences ou des opérations sont tentées et révèlent tout l'abîme qui sépare l'intention de valoriser la médecine traditionnelle de sa réalisation effective. Comme souvent en pareil cas (de plus en plus nombreux dès lors que les projets de développement découvrent le facteur humain ou culturel), les sciences humaines, et tout particulièrement l'anthropologie, sont supposées pouvoir réduire les obstacles et les difficultés, permettant ainsi la participation des tradipraticiens dans le cadre des soins de santé primaires. Or ce que l'anthropologie a précisément à dire sur ce sujet dans la mesure où elle l'a quelque peu étudié¹, c'est d'abord que la notion de médecine

¹ L'anthropologie de la maladie et de la médecine constitue un domaine assez bien développé. Outre de nombreuses références anglo-saxonnes, on mentionnera de bonnes mises

traditionnelle est assez peu adaptée à la chose qu'elle prétend désigner. Sans doute est-elle partiellement légitime, renvoyant effectivement à un univers de savoirs et de pratiques thérapeutiques dont le qualificatif « traditionnels » vient simplement souligner le fait qu'ils ne sont pas modernes, c'est-à-dire ne ressortissant pas au paradigme biomédical qui s'est élaboré en Occident surtout depuis le XIX^e siècle. Mais là s'arrête la justesse de l'expression. Utilisée généralement au singulier, elle ne désigne rien de spécifiquement africain, puisqu'elle s'applique aussi bien aux médecines indienne, chinoise, amérindienne et, du fait de cette extension, ne permet même pas de faire la séparation entre les médecines à tradition écrite (comme la chinoise) et les médecines à tradition orale (comme l'africaine). Mais quand bien même on l'accepterait sous la formule médecine traditionnelle africaine », le gain de précision ne paraît guère perceptible ; une telle formule est en effet toute aussi peu pertinente que son homologue « société traditionnelle » par laquelle trop souvent on désigne uniformément les sociétés africaines d'avant la colonisation (et dont on souligne la permanence jusqu'à aujourd'hui). Diverses quant à leur organisation sociale et leurs structures politiques, différenciellement traversées par les mouvements de l'histoire, les sociétés africaines précoloniales offrent tout aussi naturellement une gamme étendue de compétences et d'institutions thérapeutiques². Par ailleurs, la présence séculaire de l'islam (dont on sait qu'il revendique des compétences thérapeutiques) et surtout la colonisation ont singulièrement compliqué le tableau.

Pour ne considérer que cette dernière, on retiendra deux choses : d'une part que la biomédecine introduite par les Européens s'est davantage ajoutée aux divers recours thérapeutiques traditionnels qu'elle ne leur a fait véritablement concurrence ; d'autre part que les religions chrétiennes importées ont généré en maintes régions d'Afrique des mouvements syncrétiques et néo-traditionnels ayant notamment pour spécificité d'assortir leur travail religieux de fonctions thérapeutiques, ce qui eut et a de plus en plus pour effet d'augmenter la gamme des recours possibles. Au regard de cette diversité, des vicissitudes de l'histoire, de l'impact des religions, la notion de médecine traditionnelle paraît bien peu opératoire. Que valoriser dans ce dédale de recours thérapeutiques ? On nous répondra sans aucun doute ce qu'il y a de plus traditionnel, correspondant à des savoirs transmis de génération en génération. C'est précisément sur ce point qu'il convient cette fois-ci de souligner moins les imprécisions que les ambiguïtés de la notion de médecine traditionnelle.

En dépit de sa diversité, quelque chose comme une « médecine traditionnelle » est bien à l'œuvre en Afrique noire ; cependant, contrairement à ce que croient viser les tenants de sa valorisation, le paradigme en question ne repose pas uniquement sur un ensemble de connaissances empiriques (plantes médicinales, pharmacopées) et de savoir-faire (techniques corporelles, épidémiologiques) ; sans

au point françaises récentes : « Médecines et santé », *Cahiers ORSTOM*, série Sciences humaines, vol. XVIII, n° 8, 1981-1982 ; M. Augé et C. Herzlich (eds), *Le sens du mal*, Paris, Éd. des Archives contemporaines, 1985 ; « Anthropologie, sociétés et santé », *Sciences sociales et santé*, nov. 1985.

² Cf. sur ce point l'article de E. M'Bokolo, « Histoire des maladies ; histoire et maladie : l'Afrique », in *Le Sens du mal*, op. cit.

leur dénier quoi que ce soit en ce domaine, le dénominateur commun des médecines traditionnelles africaines réside bien davantage, et paradoxalement, dans le fait qu'elles ne forment pas à proprement parler un univers médical, c'est-à-dire un domaine autonome formant un corps de règles, de savoirs, de pratiques et de spécialistes.

En l'occurrence cette médecine évolue dans une étroite imbrication avec les autres secteurs de la vie sociale ; par leur truchement, elle mobilise une conception de la maladie qui, ressortissant à la catégorie du malheur, n'implique un trouble individuel que pour autant qu'il fait signe en direction de l'ordre cognitif, symbolique, institutionnel propre à telle société. Si, comme partout, la maladie demande à être expliquée, les schèmes de causalité, les étiologies sont l'expression directe des normes et représentations qui sous-tendent les édifices socio-culturels (transgression d'interdits, manifestations des esprits, génies ou ancêtres, agression en sorcellerie, etc.). C'est pourquoi les institutions qui prennent en charge la maladie sont tout à la fois religieuses, politiques et thérapeutiques ; elles recouvrent un champ de compétences et de fonctions (devin, clairvoyant, antisorcier, féticheur, prêtre de culte) qui subordonnent l'efficacité thérapeutique à une efficacité plus large, mettant en jeu des puissances tutélaires, des structures normatives et symboliques, des rapports de force et de pouvoir. Efficacité nécessairement ambivalente, puisque ceux-là mêmes qui en détiennent les arcanes – et participent, suivant leurs compétences, aux processus thérapeutiques – ont quelque rapport ou connivence avec ces instances qui régissent les relations sociales. De sorte qu'interpréter et guérir la maladie peut vouloir dire son contraire, en l'occurrence être susceptible de dispenser des troubles, et implique suffisamment de force pour ne pas être soi-même victime des instances surnaturelles ou des agents maléfiques. Certes, il existe des personnages qui revendiquent uniquement des compétences de guérisseurs, c'est-à-dire un savoir relatif aux plantes, à la pharmacopée ; mais, outre qu'ils ne représentent généralement qu'un moment des processus thérapeutiques, ces guérisseurs ne sont pas coupés des puissances tutélaires, des rapports de force évoqués plus haut. S'ils détiennent un savoir acquis par héritage ou par apprentissage, celui-ci dépend, pour être efficace, d'un pouvoir ou de marques symboliques liées à ces puissances et au langage de la force.

Ces quelques indications n'auraient, somme toute, qu'un intérêt académique si elles ne mettaient en relief les paradoxes que soulève l'idée de valoriser la médecine traditionnelle. Car ce qui est fondamentalement conçu à travers cette idée, c'est bien de ne retenir de cette médecine qu'un certain apparemment avec la biomédecine, des savoirs, des pratiques dont on suppose qu'améliorés et contrôlés, ils pourraient jouer un rôle dans des systèmes de santé plus proches des besoins et des attentes des populations africaines. Valorisation donc qui implique une mise entre parenthèses, voire un rejet des configurations « magico-religieuses », des systèmes symboliques auxquels ces savoirs et ces pratiques sont étroitement liés, comme s'il fallait pour les besoins de la cause, séparer le bon grain de l'ivraie, le noyau positif de sa gangue « irrationnelle ». Il s'agit là très littéralement d'une opération de réduction, voire même de dévalorisation puisque des valeurs, des statuts, des pouvoirs sont sinon ignorés, du moins pas pris en compte. Le terme de

tradipraticien est à cet égard tout à fait significatif : il représente à lui seul une véritable épure qui ne réfère à aucune compétence particulière, mais suggère une figure positive dépouillée de tout élément « magico-religieux ».

REVALORISATION AU BÉNIN

Pour illustrer ce propos, j'évoquerai rapidement l'exemple du Bénin, et particulièrement de la province du Borgou (située au nord du pays). Cet État, d'obédience marxiste-léniniste mène une expérience de soins de santé primaires et tente de valoriser sa médecine traditionnelle. Dans le cadre stricto sensu des SSP où, en cette région du Borgou, divers opérateurs étrangers interviennent (hollandais, allemands, suisses, etc.), la valorisation de la médecine traditionnelle n'est guère de mise. Le choix et l'installation des agents villageois de santé occupent suffisamment les intervenants pour ne pas s'embarrasser de tradipraticiens qui visiblement ne se précipitent pas pour apporter leur concours à cette stratégie de première ligne. Seules, en certains endroits, des matrones semblent intégrées aux unités villageoises de santé. À leur propos, il convient de faire une brève remarque : compte tenu de l'expérience acquise en matière de SSP, on s'accorde pour dire que l'insertion des matrones constitue pour l'heure l'un des rares exemples d'association possible de la médecine traditionnelle avec la médecine moderne. Mais l'on conviendra aisément qu'il s'agit davantage de contrôler un état de fait (on ne voit pas, à moins de multiplier les maternités en milieu rural, qui d'autres que les matrones pourraient faire accoucher) pour améliorer les conditions d'hygiène des pratiques d'accouchement (et diminuer ainsi la mortalité), que de valoriser en tant que telle la médecine traditionnelle.

En fait, cette valorisation se situe plus directement pour l'État béninois à travers son réseau de médecins et de formations hospitalières. Ainsi, en 1984, une expérience fut tentée à l'hôpital central de la province du Borgou où une dizaine de guérisseurs (volontaires, mais choisis par les médecins béninois) étaient censés faire valoir leurs compétences dans un local réservé à leur usage ; durant quelques mois, ils y reçurent leurs patients et leur dispensèrent soins et remèdes sous le contrôle de médecins de l'hôpital. L'expérience s'est assez vite soldée par un échec, puisqu'un seul guérisseur sur les dix poursuivait en 1986 ses consultations à l'hôpital, dans l'espoir sans doute d'être l'heureux élu des autorités médicales. Ailleurs, dans d'autres provinces, des expériences similaires eurent le même résultat. Les raisons de l'échec sont facilement identifiables ; la relation guérisseur-médecin est d'entrée de jeu unilatérale : tout se passe à l'hôpital où les guérisseurs sont tenus de se rendre quotidiennement. Ils soignent, mais ne reçoivent en échange ni rémunération, ni statut ; et constatent bien plutôt que la médecine est juge de leurs activités et compromet à terme leur identité, puisqu'aux yeux de leur clientèle ils ne sont plus maîtres du jeu.

On nous objectera peut-être que l'exemple est trop bien choisi et que gloser sur un échec n'invalide pas une option qui, pour réussir, a besoin d'expérimentations soutenues, de constance dans la mise en œuvre et dans la réflexion. Il nous paraît, cependant, révélateur de cette réduction par laquelle la

médecine traditionnelle n'est valorisée que sur fond de méconnaissance ou d'*a priori* qui en rejette l'essentiel. L'unilatéralité du rapport médecin-guérisseur illustre bien la façon dont les tradipraticiens sont perçus, à savoir exclusivement comme des thérapeutes disposant de techniques et de remèdes susceptibles de recevoir un label d'efficacité. Certes, on peut supposer que la dizaine de guérisseurs devaient s'accommoder d'une telle perception, puisqu'ils étaient au départ volontaires ; mais sous la très probable condition que ce qu'ils perdaient sur le terrain de leur identité, ils le gagnaient sur celui d'une reconnaissance effective, d'une gratification au moins symbolique qui introduirait un peu de réciprocité dans la relation initiale. Leur rapide désintérêt pour l'expérience provient d'une réduction qui ne cesse en quelque sorte de s'amplifier au contact de la pratique. Car c'est sous-estimer les guérisseurs que de croire qu'ils n'ont, dans ce genre d'expérience, aucune carte à jouer, aucune stratégie, obéissant simplement aux mots d'ordre des pouvoirs publics. Pour nombre d'entre eux, acquérir sinon un statut, du moins des marques de reconnaissance, ce n'est pas vouloir devenir tradipraticien au sens étroit et épuré des concepteurs des politiques sanitaires, c'est au contraire les faire jouer dans cet univers plus complexe de la médecine traditionnelle pour tenter d'y gagner une meilleure place ou une plus grande audience.

En ce domaine tout à fait intéressant de la stratégie des guérisseurs, le thème de la valorisation de la médecine traditionnelle n'est effectivement pas un vain mot. Mais nous sommes loin des perspectives d'association de cette médecine avec la médecine moderne. Ainsi, dans des pays comme le Congo ou le Zaïre, l'État légalise des associations de guérisseurs, mais un tel volontarisme dépasse largement le cadre d'une stratégie sanitaire. Outre les motivations idéologiques évoquées précédemment (revitalisation des valeurs africaines), des raisons plus directement politiques en donnent la véritable mesure. Car, compte tenu de ce que sont les institutions thérapeutiques traditionnelles et surtout néo-traditionnelles (en l'occurrence les mouvements synchrétiques qui opèrent à des échelles régionales, voire nationales), à savoir des pôles de pouvoir et des lieux de traitement tout autant individuels que sociaux, l'on saisit l'intérêt de certains États à les organiser et à leur conférer une existence légale ; ils peuvent ainsi les contrôler, voire les utiliser comme autant de filières ou d'appareils idéologiques pour y délivrer leur message, faire entendre auprès du peuple et de la nation le bien-fondé de leur politique. Jeu subtil où les guérisseurs sont tout autant stratèges et recherchent cette existence légale pour se distinguer en faisant valoir leurs aspects modernistes (emprunts divers à la biomédecine), ou leur capacité à répondre aux attentes des populations urbaines (les vocations thérapeutiques sont particulièrement nombreuses dans les grandes villes africaines).

VITALITÉ DES MÉDECINES TRADITIONNELLES

Ces dernières remarques m'amènent à aborder un ultime paradoxe de la valorisation de la médecine traditionnelle. Curieusement, un tel thème prétend se diffuser dans des pays où les médecines traditionnelles et surtout néo-traditionnelles n'ont d'une certaine manière nul besoin d'être valorisées. En

effet, ce qui constitue l'un des phénomènes sociologiques majeurs, observables dans la plupart des pays africains (qu'ils valorisent ou non leurs médecines traditionnelles), c'est bien plutôt la vitalité de ces médecines. Loin des perspectives d'association, voire de synthèse avec la biomédecine, leur valorisation ne serait-elle au fond qu'une reconnaissance de fait, qu'une manière d'entériner leur indubitable nécessité ? Questions cruciales qui nous obligent à quelques commentaires sur la place effective des médecines traditionnelles dans l'histoire africaine contemporaine. La vitalité en question n'implique tout d'abord aucune exclusive à l'égard de la biomédecine. Les itinéraires thérapeutiques des patients témoignent au contraire de l'usage pragmatique des diverses alternatives « médicales », indiquant s'il était besoin, qu'elles ont toutes pour dénominateur commun de proposer des remèdes et d'offrir des perspectives de guérison (ou de prévention). Quelque chose donc comme un pluralisme médical s'est développé en Afrique noire depuis l'époque coloniale ; mais pluralisme qui dénote tout à la fois une assez bonne acceptation du modèle médical occidental et son relatif échec à occuper tout le terrain sanitaire. Il y aurait beaucoup à dire sur cette apparente contradiction, puisqu'à travers elle, c'est bien tout le problème des politiques de santé qui est posé et leur faible capacité à modifier notablement la morbidité et la mortalité générale. Problème qui en soulève bien d'autres, renvoyant de proche en proche à celui plus général du sous-développement et que rencontre précisément toute action sanitaire de masse (un programme de vaccination, par exemple), dès lors qu'elle prétend lutter contre l'incidence des grandes endémies (mauvais état des routes, absence ou non-fiabilité des registres d'état civil, etc.). Vu sous cet angle, la vitalité des médecines traditionnelles renverrait comme à son envers aux difficultés d'une biomédecine qui ne parvient pas à atteindre ses objectifs. D'où sans doute l'idée de faire nécessité vertu, d'associer ces médecines aux projets d'une politique sanitaire rénovée, leur implantation et leur crédit étant peut-être le gage d'un meilleur accès aux populations. Une telle explication nous paraît valide aussi longtemps qu'on se satisfait de cette intersection commune où les médecines, quel que soit leur degré supposé d'efficacité, offrent aux patients des possibilités ou des promesses de guérison. Elle l'est déjà beaucoup moins dès lors qu'on situe cette vitalité des médecines traditionnelles dans le prolongement du paradigme évoqué plus haut. En effet, les traits généraux qui caractérisent l'univers thérapeutique traditionnel et permettent de montrer en quoi l'entreprise de valorisation recouvre largement une opération de réduction, sont tout aussi utiles pour comprendre l'évolution et la dynamique actuelles des médecines traditionnelles.

Ainsi, le fait que cet univers soit coextensif au champ social, que les institutions thérapeutiques traitent la maladie, et le malheur en général, dans la mesure même où elles traitent de la société – de ce qui est son ordre (normes, représentations), comme de ce qui vient régulièrement le troubler (tensions, conflits, malheurs collectifs) –, constitue la référence majeure pour appréhender, au-delà des vicissitudes de la biomédecine, ce qu'on pourrait appeler les processus d'autovalorisation des médecines traditionnelles africaines.

On présente en général, et à juste titre, l'Afrique noire, depuis l'époque coloniale, comme le théâtre d'importantes transformations, lesquelles ont affecté les milieux ruraux traditionnels, mais ont surtout généré de nouveaux modes de

différenciation et de structuration sociale par le développement, en maintes régions, d'économies marchandes fortement individualisées, par l'école, les migrations, l'urbanisation, le salariat, etc. Autant de figures de la modernité qui ne sont imposées qu'en passant des compromis avec les ordres anciens ; mais aussi qu'en étant elles-mêmes traversées par des tensions, des contradictions, des échecs, des malheurs (les inégalités, le chômage, le manque de démocratie) dont la signification sociale précisément ne fait pas rupture, mais cristallise davantage la nécessité des compromis avec les cadres de référence et d'appartenance traditionnels. Cette dialectique subtile entre tradition et modernité que Georges Balandier a exprimé sous la formule d'« Afrique ambiguë » est, en l'occurrence, ce qui anime les médecines traditionnelles et préside à leur évolution. Loin d'incarner l'immobilisme des traditions, elles se nourrissent plutôt de cette modernité éminemment problématique et, mieux, s'en approprient les multiples maux et avatars pour leur donner valeur de signes : signes dont l'axe principal d'interprétation consiste à faire entendre que la modernité n'est pas tout à fait advenue, qu'elle ne cesse en fait de charrier, voire d'amplifier les registres traditionnels. Si le traitement des maladies passe globalement par cet axe, soumettant l'efficacité thérapeutique à des procédures de symbolisation et d'interprétation (où la confrontation du traditionnel et du moderne s'explique en enjeux sociaux et surtout familiaux), d'autres formes d'intervention ou d'activité leur donnent une plus grande amplitude. Outre le traitement des diverses manifestations de l'infortune (échecs scolaires, déboires professionnels, conjugaux, etc.), les médecines traditionnelles opèrent aussi, assez souvent, sur le terrain de la prévention et de la protection, fournissant à leur clientèle les moyens de se prémunir contre les diverses sources du malheur (agression et rancune d'autrui) ; et, dans cette perspective, elles travaillent tout aussi bien à la réussite et au bonheur, s'installant au cœur de cette modernité qui par ses aspirations et ses stratégies individuelles tente de rompre avec les logiques anciennes. C'est pourquoi les médecines traditionnelles n'attirent pas seulement des patients issus de milieux ruraux réputés archaïques ou peu touchés par les processus de transformation, mais vivent largement des troubles et des attentes des couches sociales diversifiées des milieux urbains, à la recherche de traitement, de protection ou de réussite et, globalement, d'un sens qui rend le réel praticable et pensable. C'est pourquoi également la vitalité des médecines traditionnelles est particulièrement manifeste en milieu urbain où se multiplient les vocations thérapeutiques, assorties parfois de ces stratégies de reconnaissance évoquées précédemment.

Cependant, ces médecines traditionnelles n'ont pas été à l'abri des changements qui sont survenus par ailleurs ; elles se sont plus largement diversifiées et différenciées, comme si cette appropriation de la modernité évoquée précédemment requérait des métamorphoses adaptées à leurs nouvelles tâches. Outre divers emprunts à la biomédecine (hôpitaux de brousse par exemple), le développement, voire la prolifération, en de nombreux pays africains, des prophétismes et autres mouvements ou sectes religieuses constitue le vecteur central de ces métamorphoses. Bien qu'ils prétendent se démarquer des recours thérapeutiques traditionnels (dénonçant au nom de Dieu les aspects sinon maléfiques du moins ambivalents des remèdes traditionnels, nombre d'entre eux

soignent par la prière, l'eau bénite ou la confession publique), ces « syncrétismes » en reconnaissent nombre d'aspects ; et souvent même en amplifient certains éléments comme les croyances en la sorcellerie qui deviennent, par leur truchement, la seule manière de rendre compte des malheurs individuels comme des maux plus généraux de la société. De sorte qu'entre les médecines traditionnelles et ces syncrétismes (eux-mêmes très diversifiés), il n'y a pas de véritable solution de continuité ; au moins vivent-ils tout aussi bien de leurs antagonismes que de leur nécessaire coexistence, contribuant ensemble à diversifier les recours thérapeutiques et à faire valoir leur efficacité au cœur des modernités africaines.

Il est donc assez légitime de parler de processus d'autovalorisation des médecines traditionnelles (et néo-traditionnelles), à condition de désigner par cette expression davantage un processus sociologique qu'un phénomène strictement médical. C'est pourquoi, autant il nous paraît compréhensible que des États (compte tenu de leurs orientations politiques et idéologiques) valorisent leurs médecines traditionnelles dans la mesure où elles représentent des dynamismes et des pôles de pouvoir utilisables par eux, autant l'idée d'une association, voire d'une synthèse avec la biomédecine nous semble globalement peu soutenable. Médecines traditionnelles et biomédecine n'évoluent pas sur les mêmes registres. Tandis que les premières soumettent l'efficacité thérapeutique à un résultat plus large, d'ordre symbolique et social, tendant dans les contextes africains contemporains à emprunter et à amalgamer des éléments issus de la biomédecine ou des religions importées, la seconde obéit à un modèle d'objectivation scientifique où les symptômes, les étiologies, les traitements s'organisent en un univers autonome, séparé, n'évoluant que sur la base de ses propres avancées et découvertes. Si des confrontations ou des expériences peuvent être envisagées dans le domaine des maladies mentales (pour cette raison au moins la psychiatrie et surtout la psychanalyse tentent déjà elles-mêmes de rapprocher efficacité symbolique et objectivation scientifique), elles ne sauraient suffire à définir une politique sanitaire fondée sur l'espérance d'une association effective entre des univers thérapeutiques aussi différenciés.

D'UN TOMBEAU L'AUTRE

« LE TOMBEAU DE L'HOMME BLANC » ET LES MIASMES

La métaphore d'une Afrique « tombeau de l'homme blanc » fut à peine exagérée. Elle se construisit au fur et à mesure que les Européens (suivant les évolutions et les exigences de la traite atlantique) quittaient plus souvent ou plus longtemps leurs vaisseaux, qu'ils établissaient sur les côtes africaines forts et comptoirs, ici et là des missions religieuses, puis négociaient des concessions et protectorats, pénétraient l'intérieur des terres pour finalement conquérir et fonder leurs empires coloniaux. Les débarquements, l'allongement des séjours ou des parcours furent ainsi fatals à nombre d'entre eux, et bien que l'Afrique noire ne laissât pas pour autant de livrer ses richesses et ses productions locales (esclaves, or, ivoire, épices, oléagineux, latex, bois, etc.), de faire prospérer le capitalisme marchand (en même temps que de nombreux intérêts locaux) et d'être promise à de grandioses mises en valeur, les miasmes, fièvres et autres épidémies en assombrèrent continûment la représentation. Si l'on veut bien en écarter toute intention d'affliction rétrospective, cette brève évocation du « tribut » payé par les Européens souligne un mouvement d'attraction/répulsion qui nous semble constitutif de bien des regards sur l'Afrique noire. convoité, approprié, exploité, « développé », le continent africain suscita parallèlement peur, aversion, rejet, se constituant d'autant mieux en un ailleurs inquiétant qu'il devenait, semble-t-il, proche, familier, objet de pratiques et discours qui paraissaient assez souvent en régler l'évolution sur le modèle axiologique et progressiste de l'Occident.

Cette sorte de « double bind » (double contrainte) mériterait assurément bien d'autres considérations que celles relatives au « climat délétère » et aux multiples « agressions » mortifères de l'Afrique noire. Dès lors que l'entreprise coloniale relayait les anciennes pratiques commerciales, les mœurs de ses habitants représentèrent en effet un univers tout aussi contraignant entraînant les conquérants dans de difficiles dilemmes et d'obsédants débats ; et si un certain pragmatisme, des évaluations plus nuancées ou plus circonstanciées du monde « indigène » (évaluations ethnographiques qui permirent d'établir des distinctions et des hiérarchies entre peuples) eurent peu ou prou raison des grandes oppositions entre « assimilation » et « association », modes de gouvernement direct et indirect, quantité d'aspects des mœurs « indigènes », comme la « polygamie », le « fétichisme » avec ses cortèges de rites et de sacrifices, les rapports familiaux et

sociaux de subordination, parurent encore davantage atténuer les ambitions « civilisatrices » de l'Occident.

La colonisation eut ainsi pour effet de mettre en scène l'altérité africaine, de « s'arranger » (selon les situations et l'appréciation diversement mesurée de ses moyens et de ses intérêts) plus ou moins avec elle, et d'en construire la figure hautement ambiguë exerçant aussi bien attrait intellectuel et fascination esthétique pour ses « trésors culturels » (auxquels l'ethnologie et l'art moderne contribuèrent largement) que rejet d'us et coutumes difficilement compatibles avec ce que l'Occident estimait être ses normes universelles de vie et de droit.

La vision de l'Afrique comme « ailleurs inquiétant » ne se limita donc pas à la seule sphère de ses agressions et de ses périls naturels ; bien plutôt nature et culture y voisinèrent au plus près échangeant des termes ou des significations qui pouvaient indifféremment fonctionner dans les deux domaines, et constituer par là des schèmes explicatifs (théorie des climats, évolutionnisme, etc.) de l'altérité durable du continent et de ses habitants. Toutefois, l'ambivalence du regard occidental oscillant entre attraction et répulsion nous paraît mériter quelque arrêt sur cette « nature malsaine », sur ce « climat insalubre » qui, pendant longtemps, fit de l'Afrique noire, « le tombeau des Blancs ». On remarquera immédiatement le tour contradictoire et proprement ethnocentrique des énoncés mis en jeu. Qu'allaient donc faire les Européens dans un monde où les risques de maladie et de mort étaient pour eux réputés majeurs ? On pourrait certainement répondre que ces risques étaient inégalement répartis et diversement perçus (l'étaient-ils de la même façon du côté français, anglais, portugais, etc.), que leur appréciation, au-delà des mesures ou des événements (épidémies par exemple) qui en établissaient la « réalité », ressortissaient à des représentations cristallisées de longue date ; et qu'en tout état de cause les intérêts économiques, comme les volontés et les rivalités de puissance des nations européennes l'emportèrent sur toute considération d'ordre sanitaire. Mais cela ne suffit pas ; car quelle qu'en fût la part de subjectivité et de strict ethnocentrisme, l'évaluation des risques encourus comme les dénombrements des morts et des rapatriés eurent de notables effets sur le cours effectif des colonisations européennes ; ils y introduirent non seulement un élément de fragilité, mais surtout une forte contingence historique qui, mêlée à d'autres, fit de ces entreprises coloniales (aussi inéluctables fussent-elles par ailleurs) des aventures incertaines dont la progression et les résultats ne furent pas exactement conformes aux attentes initiales. On songe immédiatement au fait que nombre de régions d'Afrique ne devinrent pas des colonies de peuplement européen (l'exemple des colonies françaises est, à cet égard, particulièrement éloquent) et, qu'ailleurs, l'installation assez massive de « Blancs » fut, à l'inverse, souvent liée à l'existence de milieux (les plateaux du Kenya, l'Afrique du Sud) qu'ils pouvaient exploiter sans risques majeurs (la faible incidence des « fièvres », et de ce qui sera nommé paludisme, jouant, semble-t-il ici, un rôle essentiel). Bien d'autres facteurs ou circonstances ont à l'évidence pesé dans l'histoire des colonisations européennes, et il paraîtrait certainement excessif d'étayer la distinction entre « colonie de peuplement » et « colonie d'exploitation » par une sorte de déterminisme sanitaire ; mais on ne saurait, pour éviter d'avoir à établir des

relations de causalité trop strictes, ne pas mentionner des situations où les « périls naturels » ont infléchi singulièrement l'entreprise coloniale.

La Côte d'Ivoire fut, à cet égard, exemplaire. Durant la deuxième moitié du XIX^e siècle, et depuis que les Français jetèrent leur dévolu sur ses côtes et développaient, dans une sourde rivalité avec l'Angleterre, des stratégies de commerce, de protectorat et d'annexion, l'image du pays (du moins de ses régions méridionales) semblait particulièrement positive et attractive. Si le négoce ancien ou plus récent de ses richesses naturelles (or, ivoire, huile de palme) justifiaient assurément une telle image, ses potentialités d'exploitation plus directe (caoutchouc, bois aux essences variées et rares) ou de mise en valeur (on songeait déjà à introduire le café et la cacao) faisaient de la Côte d'Ivoire une véritable terre promise où des colons français pourraient s'installer et s'enrichir ; et tandis que les fièvres frappaient durement les premiers conquérants, la « nature féconde » du pays semblait malgré tout irradier l'avenir et faire taire les mauvais augures. Au moment de la création officielle de la colonie (1893), un résident de l'époque, P. d'Espagnat¹ n'hésitait pas à le comparer à une terre de Chanaan, mais quelques années plus tard il succombait à une épidémie de fièvre jaune, épidémie qui, par plusieurs vagues et assortie de peste (Wondji 1972, M'Bokolo 1983), anéantissait la quasi-totalité de la population européenne de Grand-Bassam (première capitale de la colonie ivoirienne)². Au début du siècle, les colonisateurs (personnels administratifs, militaires et colons) avaient ainsi l'allure d'une piètre tribu dépassant à peine les trois cents âmes et manifestement en crise de projet³. Un administrateur, particulièrement attentif à cet état de choses, R. Villamur (1903 : 141), rapporta que près de la moitié des « Blancs » étaient atteints de « cancrelat colonial », c'est-à-dire d'une sorte de « syndrome commotionnel » (dû, sans doute, autant aux fièvres qu'à la forte consommation d'alcool) qui se manifestait par des délires de persécution, des crises d'agressivité et de mégalomanie⁴. Si les autorités coloniales purent surmonter la situation, notamment en s'engageant dans une lutte à outrance contre les résistances et les rébellions « indigènes » (et dans cette affaire, les troupes coloniales africaines jouèrent un rôle décisif), les affres de la communauté « blanche » modifièrent profondément le projet qu'elles s'efforçaient vainement de maintenir, celui d'attirer davantage de colons pour mettre en valeur « rationnellement » la Côte d'Ivoire ; on sait ce qu'il en advint : la réputation du pays était faite, et si quelques dizaines de Français s'installèrent comme planteurs et forestiers, l'essentiel de la mise en valeur reposa sur le « développement » d'une économie de plantation « indigène ».

¹ D'Espagnat, in VILLAMUR & RICHAUD 1903. Villamur y fait longuement référence à l'article de d'Espagnat « La Côte d'Ivoire », paru dans *Revue des deux Mondes*, livre du 1^{er} septembre 1896.

² On ne sut rien des victimes de la fièvre jaune parmi la population « indigène », le bilan étant exclusivement européen.

³ D'autres facteurs que les épidémies pesèrent lourdement dans cette crise : les résistances armées de nombreuses populations locales, ainsi qu'un ralentissement de l'activité économique.

⁴ VILLAMUR & RICHAUD (1903 : 142-143) donnèrent comme exemples que tel individu « ne pouvait se coucher dans un lit sans un parapluie grand ouvert », ou que tel autre « versifiait en se comparant à Victor Hugo ».

Au-delà du théâtre ivoirien, les fléaux épidémiques jetèrent un profond trouble chez les colonisateurs français, car, à peu près au même moment où il décimait la population bassamoise, le péril amaril s'abattit aussi, et en plusieurs phases, sur la population autrement plus nombreuse de Dakar. La capitale de l'AOF, site fondateur du dispositif colonial français en Afrique, fut ainsi confrontée au tragique dénombrement des morts et aux indispensables quarantaines, mais bien davantage à une crise de la volonté de conquête, amenant certains à proposer d'abandonner la partie (au Sénégal, en Côte d'Ivoire, mais aussi là où les menaces épidémiques étaient tout aussi présentes)⁵. Bien sûr, les partisans de la colonisation l'emportèrent, et bien sûr l'empire africain se constitua malgré les épidémies et les morts, mais ces événements donnent toute la mesure de la contingence historique. Tandis que la colonisation prenait irrésistiblement forme, que la puissance et la domination se traduisaient en découpages de frontières, dispositifs étatiques, aménagements publics, etc., les dangers depuis longtemps repérés surgirent soudain plus mortels que jamais, réduisant l'entreprise à une aventure incertaine et contestable. La tension entre attraction et répulsion, le « double bind », atteignit donc son maximum au moment où le conquérant français ne paraissait plus véritablement en mesure de reculer : ce qui eut pour effet non seulement d'empêcher toute réelle colonisation de peuplement, mais aussi de renforcer l'image de l'altérité africaine, comme si la France en s'appropriant de vastes pans du continent en instruisait toujours davantage la figure d'un « ailleurs inquiétant » : « Là-bas, sur les rives empestées de l'Atlantique » (Mathis 1946 : 7).

Ces premières observations ne constituent, en vérité, qu'une vue très partielle du problème posé à l'Europe conquérante par les périls naturels de l'Afrique ; les hécatombes, la peur, les doutes que l'aventure coloniale a pu susciter furent, bien évidemment, à la mesure de l'impuissance de la médecine occidentale à protéger et à soigner les « expatriés » (à l'occasion les « indigènes ») d'épidémies ou d'affections dont elle ne connut, jusqu'à la fin du XIX^e siècle, ni les « causes », ni les remèdes. Sans doute, avait-elle, et parfois de longue date, désigné (par exemple le « vomito negro » qui deviendra la fièvre jaune) et dressé le tableau clinique de certaines d'entre elles ; sans doute également, nombre d'épidémies (comme la variole, le choléra ou la peste) faisaient-elles aussi bien partie du « patrimoine occidental » (les Européens contribuant, peut-être, à en disséminer certaines sur le continent africain), autorisant des mesures préventives (la « variolisation » était pratiquée depuis la fin du XIX^e siècle) ou prophylactiques déjà rodées en métropole. Sans doute enfin, usait-elle, depuis le début du XIX^e siècle, de la quinine contre les fièvres tropicales, mais son emploi était largement empirique et provoquait au moins autant d'accidents (par abus, ou par méconnaissance de ses effets sur une entité nosologique autrement plus précise que celle de « fièvres ») que de protection ou de guérisons.

En fait, jusqu'au tournant du siècle, le savoir médical relatif aux affections tropicales était encore largement dominé par ce que l'on pourrait appeler grossièrement la « théorie » des miasmes. Celle-ci se situait dans le prolongement d'un fort courant « néo-hippocratique » qui s'était développé en Europe depuis la

⁵ Je dois ces informations à R. Collignon que je tiens ici à remercier.

moitié du XVIII^e siècle parallèlement à la « naissance de la clinique » (Foucault 1963), plaçant la médecine sous l'égide d'observations minutieuses du milieu environnant (naturel et humain), et qui débouchera plus tard sur les doctrines hygiénistes (doctrines qui se partagèrent au début du XIX^e siècle en « infectionniste » et « contagioniste », cette dernière anticipant peu ou prou la « révolution microbienne » par quelque idée d'agents pathogènes transmissibles de personne à personne (Léonard 1981, Lecuyer 1986). Avec un intérêt très marqué pour les caractéristiques de l'air, cette médecine proposait aussi bien d'observer les composantes les plus générales de la nature (climat, eau, sol, vents, etc.) que les spécificités des habitudes et des comportements humains (nourritures, excréments, etc.), et pour lesquelles les critères d'observation olfactive jouèrent un rôle majeur (Corbin 1982). La fréquentation des lointaines terres d'Afrique (mais aussi des Antilles qui jouèrent dans cette affaire un rôle essentiel (Taffin 1990) favorisa assurément les thèses de ce renouveau médical et les amplifia au XIX^e siècle dans ses prolongements hygiénistes (et tout particulièrement dans sa version « infectionniste », l'altérité des « pays chauds » grossissant en quelque sorte l'environnement aux dépens d'hypothétiques agents pathogènes)⁶.

Tout des « Tropiques » faisait signe et sens pour en étayer le bien fondé ; des maladies inconnues et mortelles, des éléments naturels spécifiques (climat, air, eau, flore, faune), des émanations humaines ou sociales réputées tout aussi particulières (nourriture, odeurs corporelles, sexualité, etc.) participaient d'une sorte de sémiologie générale dont le médecin, le naturaliste, ou l'hygiéniste devait être le minutieux décripteur et l'observateur des subtils réseaux de correspondances. Dans cette affaire (qui ressortissait, à certains égards, à un vaste projet anthropologique, [Copans & Jamin 1978]), la notion de « miasme » (déjà abondamment utilisée en Europe) servit tout à la fois de « signifiant flottant » permettant de passer d'un élément ou d'un registre à l'autre (naturel, social) et de schème explicatif global des affections tropicales ; et, s'appliquant à l'Afrique, cette notion eut l'efficacité d'une « idée régulatrice » capable de soutenir la vision d'un monde où ses diverses composantes pouvaient s'ordonner dans le même champ sémantique⁷ (climat délétère, aliments putrides, odeurs fétides, promiscuité sexuelle, etc.). Cependant, la « théorie » des miasmes n'exclut pas l'observation clinique, bien au contraire ; dans le cours du XIX^e siècle et surtout au début des colonisations, les médecins s'efforcèrent de décrire et de classer le plus finement possible les maladies et leurs symptômes ; un médecin français comme Armand Corre (1883) fut, à cet égard, une figure exemplaire ; son acuité clinique le conduisit à dresser un vaste inventaire des fièvres tropicales et à étudier très minutieusement des maladies qui affectaient peu les Européens, comme la maladie du sommeil. À lui seul, il incarna l'unité de la clinique et du « néo-hippocratism » animé d'une volonté d'observer quasi-exhaustivement les diverses manifestations de la « réalité » africaine (celle des corps malades, comme celle de l'environnement) qui par des liens et des combinaisons

⁶ Le port du casque colonial est à cet égard exemplaire ; devenu certainement une marque de distinction pour les Européens, il était systématiquement recommandé dans les manuels d'hygiène à l'adresse des expatriés pour se prémunir contre le climat malfaisant des Tropiques.

⁷ Champ sémantique que HEGEL (1965) systématisa dans ses propos sur l'Afrique.

infiniment complexes (que seule la rhétorique était au fond à même de suggérer ou que les miasmes condensaient d'un mot) généraient des états infectieux ou des spectres morbides comme la Malaria ou la Dysenterie. Mais le fait remarquable ici, c'est que l'œuvre de Corre (devenue la référence obligée de la médecine exotique) était contemporaine des découvertes de la microbiologie constitutive, comme on le sait, d'un nouveau paradigme médical (et dont le nom de Pasteur fut en quelque sorte l'emblème) ; et qu'elle visait tout particulièrement à refuser l'idée qu'un animalcule puisse être à l'origine des endémies tropicales (l'hématozoaire du paludisme avait été mis en évidence par Lavéran en 1881, et le vibron du choléra par Koch deux ans plus tard), comme si les solutions proposées par les bactériologistes étaient beaucoup trop simples pour rendre compte de la pathogénie africaine et de la diversité de ses manifestations cliniques. Cependant, elle résista assez bien aux assauts de la « révolution microbienne » et à la montée en puissance du pastorisme, car malgré la découverte en série d'agents pathogènes spécifiques, des éléments manquaient à la compréhension de l'étiologie des maladies tropicales, de ce qui en faisait tout particulièrement des endémies ou des épidémies, et la thérapeutique comme la prévention demeuraient éminemment problématiques. Jusqu'au tournant du siècle, la biomédecine n'était encore qu'un faible auxiliaire de la colonisation, et les miasmes enveloppaient toujours d'un voile lourd et étrange « le tombeau de l'homme blanc ».

UN « LABORATOIRE *IN SITU* » PROMIS AU PROGRÈS UNIVERSEL

Mais, rapidement, la rupture se fit sur le plan de la découverte scientifique. Échappant du reste largement aux Français, et notoirement aux pastoriens quelque peu obnubilés par la recherche des « microbes », la solution du problème de la transmission des endémies et épidémies tropicales fut révélée, durant la première décennie du XX^e siècle, par la mise en évidence du rôle vecteur, en tant qu'hôtes intermédiaires, de divers arthropodes⁸ ; des variétés de moustiques, mouches et puces élucidaient ainsi les chaînes de transmission des agents de la fièvre jaune, du paludisme, de la maladie du sommeil (qui devint la trypanosomiasse humaine), de la peste, etc., et la recherche médicale renouvelée par la microbiologie devait désormais doubler l'activité de laboratoire d'investigations entomologiques (notamment d'études sur la répartition et la bio-écologie des vecteurs).

S'il restait à accomplir bien d'autres progrès, surtout en ce qui concerne la mise au point de remèdes et de vaccins, cette rupture dans l'ordre du savoir entraîna, par ailleurs, un important réaménagement des visions « traditionnelles » de l'Afrique et de la place de la médecine dans l'entreprise coloniale. En effet, les découvertes successives relatives aux étiologies des pathologies tropicales firent des empires d'outre-mer, et particulièrement de l'Afrique, des partenaires obligés, voire décisifs, du progrès médical ; par leur entremise, la médecine put de plus en plus s'émanciper de « la clinique » ou des observations effrénées de l'environnement, et

⁸ Le rôle des vecteurs dans la transmission des principales endémies tropicales fut en effet découvert par des chercheurs cubain, italiens, britanniques, etc.

se promouvoir « scientifiquement » en une biomédecine capable d'ordonner des entités nosologiques (caractérisées par un ensemble évolutif de symptômes) par des causes spécifiques et linéaires (un agent pathogène, un vecteur). À cet égard, il est tout à fait significatif que la célèbre revue des *Annales de l'Institut Pasteur* ait été relayée, dès la fin du siècle dernier, par la *Revue de Pathologie exotique* (Latour 1984), comme si le terrain de la découverte s'était opportunément déplacé de la métropole vers les colonies. Ce faisant, l'image de l'Afrique s'en trouva singulièrement modifiée. Elle ne figurait plus un « ailleurs inquiétant » mais un monde dont les mystères et les dangers étaient désormais accessibles aux éclaircissements et aux parades de la science ; et la colonisation put d'autant mieux rebondir et se justifier qu'elle était elle-même l'entreprise concrète par quoi l'Occident entendait « arraisonner » le continent africain, c'est-à-dire mobiliser la science tout à la fois comme paragon de sa puissance et comme instrument de « domestication » et de progrès universels.

Cependant, la biomédecine ne se contenta pas d'atténuer les peurs et les rejets qui collaient au continent africain ou d'être l'auxiliaire indispensable d'entreprises coloniales désormais plus confiantes dans l'accomplissement de leurs projets et missions ; tout en poursuivant le travail de découverte, notamment par la recherche de remèdes et si possible de vaccins (la plus spectaculaire fut sans doute la mise au point dans les années 1930 d'un vaccin anti-amaril), elle fit de l'Afrique une sorte de « laboratoire *in situ* » où elle put définir ses tâches autrement qu'en les destinant essentiellement à protéger les colonisateurs ou à rejeter comme un mauvais souvenir « le tombeau de l'homme blanc » ; il s'est agi pour elle de porter haut la « mission civilisatrice » de l'Occident, de faire de « l'œuvre sanitaire » l'une des pièces maîtresses du dispositif colonial, c'est-à-dire de soumettre les « milieux indigènes » aux bienfaits de ses conquêtes scientifiques et de ses capacités à les préserver des multiples agents ou « virus » dont ils étaient victimes à leur insu.

Le théâtre des colonies françaises fut particulièrement illustratif de cette montée en première ligne de la biomédecine, car s'y jouèrent non seulement sa propension, sous l'emblème du pastorisme, à revendiquer le meilleur de l'« action civilisatrice », mais également sa volonté d'incarner peu ou prou le « génie national » dans un contexte où les rivalités et les affrontements européens se nichaient aussi bien sous les lentilles d'un microscope ou dans l'éradication spectaculaire d'une endémie. En effet, au moment où Corre régnait encore sur la médecine exotique, le milieu des « pastoriens » étendait et fortifiait ses positions : si la création en 1887 de l'« Illustre maison » (l'Institut Pasteur) lui donna assurément sa force organisationnelle et sa légitimité tout à la fois scientifique et symbolique, l'alliance avec la médecine militaire (Latour 1984) fut une composante essentielle de son expansion, et tout particulièrement avec le Corps de santé colonial (créé en 1890), héritier de la médecine navale (Léonard 1967). L'alliance fut quasiment fusionnelle puisque des médecins militaires devinrent de grands pastoriens (Laveran, Calmette, etc.) ou créèrent les filiales de l'Institut Pasteur qui, au début du siècle (Lapeyssonnie 1988), consolidèrent les bases du dispositif colonial français (notamment à Dakar et Brazzaville). Emblème d'une nouvelle discipline, la microbiologie, le nom de Pasteur devint ainsi celui d'une médecine militaire qui

n'entendait faire œuvre de découverte dans ses laboratoires d'outremer que dans l'exacte mesure où elle pouvait être un acteur de premier plan de la colonisation française, en l'occurrence être politiquement engagée dans l'accomplissement de ses projets, et tout particulièrement dans la transformation des sociétés indigènes. J'ai raconté ailleurs (Dozon 1985) comment ce ressort politique des pastoriens s'est déployé après la Première Guerre mondiale, soit dans un contexte où la puissance coloniale, constatant tout à la fois son propre déficit démographique (saignée de la guerre, baisse de la natalité), le faible peuplement de ses colonies africaines et surtout la mauvaise situation sanitaire de ses populations indigènes, entreprit d'organiser une médecine et une prophylaxie de masse. De cette histoire, à bien des égards remarquables, on retiendra ici les réaménagements ou les translations qu'elle fit subir aux représentations qui avaient longtemps prévalu de la pathogénie africaine.

En effet, dans les premiers temps de la colonisation française, le monde indigène, face aux risques qu'encouraient les « Blancs », ne fut guère sollicitée par la médecine du conquérant. Sans doute escomptait-on faire de « l'hygiène » et de la thérapeutique occidentale l'axe d'une « pénétration pacifique » suffisamment efficace et attractive pour transformer à terme les mœurs et les « mentalités » africaines⁹ ; mais, outre la faiblesse des moyens accordés à l'action sanitaire et une biomédecine encore insuffisamment prête à s'affronter aux grandes endémies, la santé des indigènes paraissait somme toute assez bonne, et l'on se plaisait souvent à souligner, comme au temps des négriers, leur robustesse. L'« ailleurs inquiétant » pour les Blancs n'était à l'évidence qu'un « proche familial » pour les Noirs où nature et culture semblaient évoluer en symbiose et constituer cette altérité que la colonisation entendait peu ou prou domestiquer.

Mais, après la fin de la guerre, l'évaluation de l'état de santé des indigènes devint tout autre ; on le jugea un peu partout médiocre, on prit la mesure des disettes et des épidémies qui manifestement n'affectaient pas que les Européens et semblaient entraîner la régression démographique de colonies déjà faiblement peuplées. L'entrée en scène des pastoriens militaires se fit dans ce nouveau cadre (que résumait à souhait le mot d'ordre du ministre des Colonies, A. Sarreau, « faire du noir »), et les pandémies de trypanosomiase qui survinrent en Afrique centrale leur fournirent tout de suite un rôle de tout premier plan ; et, loin de jouer ce rôle en se contentant de répondre aux attentes d'administrations coloniales, d'éteindre des flambées trypaniques qui répandaient partout (plus tard ce sera le tour de l'Afrique occidentale) la somnolence et la mort, ils se posèrent rapidement en analystes politiques de la situation coloniale et, plus encore, en dépositaires d'une conscience droite et juste de la mission civilisatrice de la France. Ainsi, Eugène Jamot, qui fut certainement le personnage phare de ce débordement, énonça sans ambages que les premières années de la colonisation avaient provoqué de multiples déséquilibres au sein des milieux indigènes, écologiques (introduction de nouvelles cultures), alimentaires (disettes), sociaux (déplacement de villages, migrations, recrutement de main-d'œuvre), etc., et que les pandémies « sommeilleuses » en

⁹ Dans les colonies françaises fut institué, à partir de 1905, l'Assistance médicale indigène qui reposait essentiellement sur de modestes structures de soins.

étaient exemplairement la tragique conséquence (Jamot 1929). Ce qui voulut dire que l'Afrique, après avoir été le « tombeau de l' « homme blanc », était devenue « le tombeau de l'homme noir » et que la colonisation (qui avait douté d'elle-même au plus fort des hécatombes d'Européens) devait désormais s'estimer responsable des périls qu'encouraient les indigènes et changer promptement de politique (c'est « un devoir de justice » disait Jamot). Double déplacement donc qui fit passer la représentation des périls des Blancs aux Noirs et du continent africain aux puissances conquérantes ; et qui permit aux pastoriens de conquérir une position où ils purent tout à la fois « pénétrer » à leur tour (après les commerçants, les missionnaires, les militaires) les milieux indigènes (le mélange de pastorisme et de « militarisme » se traduit en quadrillages et dépistages systématiques des populations qui firent effectivement des colonies des laboratoires *in situ*¹⁰), et donner une leçon de colonisation aux autorités civiles en exigeant d'elles qu'elles subordonnent leurs intérêts économiques immédiats à l'éradication urgente des fléaux.

Cette manière de vouloir s'imposer comme les meilleurs des colonisateurs (y compris par rapport aux autres puissances coloniales puisque les fléaux, et notamment la maladie du sommeil, sévissaient aussi bien dans les territoires britanniques, belges, etc.) entraîna les pastoriens, à tout le moins leur « branche coloniale et militaire », dans de rudes conflits avec des autorités administratives qui n'entendaient pas aussi facilement suspendre les processus de mise en valeur pour cause d'éradication impérative des fléaux (Jamot, le « vainqueur de la maladie du sommeil » au Cameroun, dut précipitamment rentrer en métropole en 1935 alors qu'il entreprenait le combat contre le même fléau en AOF).

Toutefois, l'épopée pastorienne en Afrique marqua durablement l'épisode colonial, et les conflits ou les intrigues s'effacèrent vite au profit d'un apologue de ce que l'on considéra comme le parangon de l'« œuvre médicale et sanitaire » de la France (Mathis 1946) ; et surtout, elle fut créatrice d'une tradition, celle des « grandes endémies », qui survécut bien au-delà de la décolonisation sous forme de services qui, ici et là, en perpétuent toujours la volonté combattante, et surtout d'un modèle d'efficacité dont certains, aujourd'hui, disent avec nostalgie qu'il fut l'« âge d'or » de la médecine exotique et de l'action sanitaire en Afrique (Lapeyssonnie 1988).

Toute veine nostalgique et grandiloquente mise à part, il n'est certainement pas faux, dans la perspective tracée ici, de considérer l'épopée pastorienne ou, plus généralement, la médecine coloniale, comme porteuse en effet d'un profond réaménagement du regard occidental sur l'Afrique. Par sa volonté de conquête scientifique et d'éradication des fléaux, elle estompa peu à peu l'image du « tombeau de l'homme blanc » (le « magique » casque colonial fut assorti de techniques préventives – moustiquaires, vaccins – et de remèdes qui améliorèrent son acclimatement), et bien qu'elle se fit volontiers « prophète de malheurs » à l'égard des populations africaines, la médecine coloniale se déclarait résolument apte à en découdre et à produire une société indigène saine, dès lors, bien sûr,

¹⁰ À cet égard, l'image la plus éloquente fut celle des équipes mobiles vouées à la lutte anti-sommeilleuse usant de microscopes dans tous les villages où elles passaient.

qu'on lui en donnait le pouvoir et les moyens. À y regarder de plus près, cette volonté de puissance et de domestication fut corrélative d'importantes faiblesses, car dans le même temps où, sous la bannière pastorienne, elle devenait un acteur politique de la colonisation en s'affrontant aux grands fléaux, la découverte vaccinale piétinait pour nombre d'entre eux, particulièrement pour la maladie du sommeil (et l'on pourrait ajouter le paludisme, la lèpre, les filarioses, etc.) qui fut, comme on l'a vu, son cheval de bataille. Aujourd'hui encore nombre de maladies parasitaires attendent toujours leur vaccin¹¹, ce qui souligne assez bien les limites du paradigme pastorien : d'une « révolution » qui, après avoir réduit les miasmes et les pestilences à quelques agents pathogènes et réussi à mettre au point de très nombreux vaccins, s'est finalement heurtée à un univers plus complexe difficilement traduisible en termes de causalité linéaire (les parasites ne sont pas des microbes, et les « causes » des maladies contagieuses semblent avoir de secrètes correspondances¹² qui appellent, notamment du côté de l'immunologie, un nouveau paradigme). Cependant, le tour de force de la médecine exotique, et particulièrement du pastorisme, consista à compenser ses faiblesses par une volonté d'action qui semblait faire croire que nulle endémie et surtout nulle épidémie tropicale ne pouvait résister à ses stratégies de lutte ; en cela elle fut une assez belle incarnation d'une « science coloniale » qui conquiert l'Afrique en en faisant un laboratoire tout à la fois de recherche et d'application et, par là, parut singulièrement contribuer à en réduire l'altérité.

Mieux encore, le continent africain, grâce, pourrait-on dire, à ses parasites, ses vecteurs, son panel d'endémies, et sous l'égide d'une science conquérante, accéda ainsi à une certaine universalité ; et il y accéda, en étant, tendanciellement, de moins en moins synonyme de peur, de rejet et de tombeau (« tombeau des Blancs » ou « tombeau des Noirs » surgit, semblait-il, des premiers temps de la colonisation). De sorte qu'au tournant de la décolonisation, si l'Afrique se présentait comme un continent où la morbidité et les risques de mort étaient toujours élevés (avec notamment une importante mortalité infantile qui en fit une figure exemplaire du Tiers-Monde), tout semblait laisser à penser qu'elle appartenait désormais à une communauté universelle de progrès, et que les voies du développement permettraient à la science, notamment à la biomédecine, d'en finir bientôt avec des endémies archaïques ou des espérances de vie trop courtes. Assurément, les indépendances africaines ne furent pas exactement à la hauteur de leurs promesses, et les médiocres résultats du « développement » ou du « décollage économique » eurent leurs pendants dans les nombreuses carences des structures de soins et des politiques sanitaires nationales. Toutefois, malgré les problèmes, malgré les troubles et les instabilités politiques de nombreux États, et les quelques contempteurs qui, non sans raisons, vilipendaient la dépendance et le sous-développement de plus en plus marqués d'un continent soumis au néo-colonialisme, ainsi que les dépenses inconsidérées de ses couches dirigeantes,

¹¹ Faute de vaccins, les maladies parasitaires à vecteur ont donné, depuis la décolonisation, la part belle à l'entomologie médicale, et très précisément à la lutte contre les insectes ; aujourd'hui, insecticides, moustiquaires, pièges à mouches tsé-tsé semblent constituer les seules parades à nombre d'endémies tropicales.

¹² Ce qui ferait sans doute assez plaisir à un vaincu du pastorisme comme Armand Corre.

l'Afrique participait et « bénéficiait » de l'optimisme et de la croissance des années 1960-1970. Dans de nombreux pays l'argent s'investissait et circulait, les opérations de développement et la coopération s'intensifiaient, et jamais il n'y eut autant d'Européens (ils furent, par exemple, 60 000 en Côte d'Ivoire au début des années 1970) qu'en ces années postcoloniales qui rendaient définitivement caduques les terreurs du début du siècle ; et bien que ces derniers ne fussent pas à l'abri de quelque accès palustre ou de crise amibienne, les risques encourus paraissaient bien peu de choses au regard des multiples attraits de l'expatriation. Quant aux populations africaines, elles « bénéficièrent » en effet très globalement (mais très inégalement) de la croissance ambiante ; et sur le plan épidémiologique moins à cause des performances de l'action sanitaire (l'éradication totale de la variole dans les années 1970 eut pour contrepoint la persistance, voire la recrudescence de nombreuses autres endémies, telle que la maladie du sommeil¹³) qu'au travers de changements notables de conditions de vie et de travail qu'illustraient exemplairement l'urbanisation massive et le développement du salariat et des couches moyennes. La ville postcoloniale, malgré de fortes disparités socio-économiques (Rainaut 1987), favorisa une baisse sensible des taux de mortalité, notamment infantile ; et s'il y eut là matière à envisager pour l'Afrique une possible « transition démographique » (la diminution de la mortalité pouvant entraîner, compte tenu de l'évolution parallèle des structures matrimoniales et familiales, une baisse de la natalité) qui la placerait résolument sur la voie de la modernité, on se prit ici et là (notamment du côté de l'OMS) à craindre que sa population n'augmentât trop vite et qu'il fallait vivement encourager les États africains à mettre en œuvre planning familial et contraception.

Au total, dans ce contexte de relative croissance, l'Afrique était réputée « en développement » ; et si bien des traits lui conféraient toujours une part d'altérité (que les théories dualistes tentaient de rendre intelligible), celle-ci paraissait devoir s'adapter, quitte à lui donner des tonalités particulières, à la montée grandissante d'une modernité africaine. D'un côté, les gouvernements africains justifiaient leur régime de parti unique et leur autoritarisme par la nécessité de construire l'unité et le développement national (avec l'idée pour certains de bâtir un « socialisme africain » sur la base des valeurs traditionnelles de solidarité) ; de l'autre, les organisations internationales, les ex-métropoles, les opérateurs publics ou privés du développement, les coopérants et experts de tous bords orchestraient, par leurs capitaux, leurs outils et compétences techniques, par leur présence, l'édification de cette modernité. Et si les choses n'allaient pas aussi bien ou aussi vite que leurs programmes ou projets ne l'avaient escompté, les avantages ou les sentiments d'utilité divers que les uns et les autres retiraient de leurs investissements, de leurs relations bilatérales, de leur « aide » ou de leur travail, rendaient l'Afrique attractive, voire attrayante et, dans un mouvement d'auto-référence (qui n'excluait bien sûr pas l'autocritique), semblaient mobiliser toujours plus de volonté, de sciences et de stratégies de développement (y compris des stratégies alternatives, plus appropriées aux situations locales).

¹³ À la fin des années 1940, grâce aux stratégies draconiennes de lutte, les foyers de maladie du sommeil avaient presque tous été éradiqués.

Ainsi, pour ne considérer que le domaine qui nous occupe ici, l'OMS, à la fin des années 1970, lança le mot d'ordre « la santé pour tous en l'an 2000 » ; et particulièrement à destination de l'Afrique où la lutte contre les grandes endémies (principalement contre le paludisme, l'oncancerchrose, la maladie du sommeil), la malnutrition infantile, et la mise en œuvre de programmes élargis de vaccination (relayés par l'UNICEF), de soins de santé primaires, de planning familial devaient concourir à éradiquer l'une des « causes » réputées majeures du sous-développement (taux de mortalité et de natalité toujours trop élevés) et à réaliser enfin cette « transition démographique » si propice à l'avènement d'une « vraie » modernité ; et, si personne ne pouvait raisonnablement croire à son expression littérale, le mot d'ordre avait en quelque sorte cette vertu de faire admettre que, compte tenu des moyens scientifiques, techniques et financiers dont disposait la communauté internationale, l'Afrique pouvait plus résolument accéder au progrès.

LE RETOUR EN FORCE DU TOMBEAU

Puis vint le sida ; le sida et aussi les politiques d'ajustement structurel elles-mêmes accompagnées de multiples crises économiques et politiques dont la presse se fit abondamment l'écho en dénonçant la « faillite » et la « tragédie » du continent africain. Par l'association de ces deux ordres de phénomènes, j'amorce ici le dernier et très actuel épisode où le continent africain paraît à nouveau sombrer dans le rejet, et se reconstituer en un « ailleurs inquiétant » digne de cette « couleur noire de la nuit », cette terrible métaphore dont avait usé Hegel dans ses brefs et incisifs écrits sur l'Afrique (1965). Rien ou presque ne semble plus épargner le continent, ni le « tribalisme », ni la corruption, ni la tyrannie et la gabegie de ses couches dirigeantes, ni la non-compétitivité de ses activités économiques, ni l'augmentation, dit-on, exponentielle de sa population, et son antithèse, « la catastrophe démographique » dont serait porteuse la pandémie sidéenne. Assurément, certains de ces maux avaient été, depuis longtemps, stigmatisés (il suffit d'évoquer le nom de René. Dumont), mais les années de croissance, comme on l'a vu, étaient telles qu'ils appartenaient presque banalement au paysage africain et que le développement, avec ses multiples acteurs et attraits, en faisaient peu ou prou son affaire ou les rangeaient sous la rubrique d'obstacles socio-culturels possiblement surmontables. En fait, c'est le déclin de la croissance (amorcé avec le premier choc pétrolier), puis le fameux « ajustement structurel » imposé par la Banque Mondiale aux États africains (auquel s'ajoutèrent l'effondrement des cours de plusieurs produits tropicaux) qui recomposèrent rapidement l'image de l'Afrique en la désignant à la vindicte publique comme coupable de ses propres malheurs et dépositaire d'une altérité pouvant lui être désormais fatale ; et si le problème du sida aurait pu simplement passer pour un malheur de plus, sans lien particulier avec l'ajustement structurel, le discours épidémiologique s'est vite construit dans le sens de cette funeste altérité, en l'espèce dans celui d'un nouveau « tombeau » dont, cette fois-ci, le continent africain serait foncièrement responsable.

Ainsi, dès 1983, ceux-là mêmes qui venaient d'établir l'entité et l'étiologie biomédicale du sida (et tout particulièrement le célèbre Pr Robert Gallo) énoncèrent un récit de l'épidémie dont les diverses versions proposaient toutes

l'Afrique comme sa terre d'origine ou d'élection (Grmek 1989). Tandis qu'on arguait de preuves scientifiques utilisant les rapides et performantes mises au point qui se firent en matière de dépistage sanguin du VIH (des sérums africains prélevés dans les années 1960 et 1970 se révélèrent positifs attestant, semblait-il, de l'antériorité du sida en Afrique), le discours épidémiologique fit feu de tout bois pour fonder l'origine africaine de l'épidémie. On eut recours globalement à ce que j'oserais appeler une représentation positive de l'Afrique, celle qui, grâce aux découvertes récentes de la paléontologie, en fait (du moins en l'état des connaissances) le berceau de l'humanité ; mais, pour avoir présidé, semble-t-il, aux premières étapes de l'hominisation, le continent africain pourrait être tout aussi bien le terreau des grandes maladies contagieuses, des anciennes comme des nouvelles ; de sorte que l'évolution de l'Afrique serait plutôt de l'ordre de la répétition, d'un temps qui perpétue les commencements, en l'espèce des réserves naturelles et humaines d'où pourraient toujours surgir des virus ou des maladies inédites. Ainsi, on conçut que le VIH existait depuis belle lurette chez des peuplades africaines isolées, et, jusqu'à ce que des conditions particulières le fassent sortir de sa niche, qu'il n'avait pas (ou bien faiblement) d'effet pathogène pour l'homme. Mais, c'est avec l'espèce simienne que le discours épidémiologique des années 1980 entendit rendre manifeste l'origine africaine du sida ; supposé issu d'un germe souche évoluant à l'état endémique chez les singes africains, on imagina que le VIH serait l'effet d'une mutation virale en passant de ceux-ci (en particulier des grivets ou singes verts) à l'homme. Autrement dit, antérieurement aux modes connus de transmission humaine (sexuelle, sanguine, mère-enfant), il y aurait eu une transmission originaire de l'animal à l'homme que seule l'Afrique pouvait mettre en scène par une étroite proximité, voire par une intrication de la nature et de la culture ; on tira argument de rituels qui requéraient l'inoculation de sang de singe aux patients ou aux initiés, on prit à témoin la chasse aux singes et leur consommation (et plus particulièrement celle du cerveau simien cru dont seraient friandes certaines peuplades [Grmek 1989]), et enfin on fit allusion à de supposés rapports zoophiliques.

Le titre de l'ouvrage de J. Leibowitch *Un virus étrange venu d'ailleurs* (1984) résuma à souhait la pensée épidémiologique de l'époque. Cette vieille terre d'Afrique, ce berceau de l'humanité recélait tout l'ailleurs et l'étrange nécessaires à la compréhension d'une épidémie inédite ; et malgré les aspects passablement déroutants du sida, il y eut dans cette assomption d'un VIH originellement africain quelque chose de rassurant, comme si l'épidémiologie et, oserais-je dire, la science avaient fait là un grand pas, ou plutôt un pas s'avançant sur des sentiers balisés de longue date. L'intéressant dans toute cette affaire, c'est qu'à aucun moment (malgré des publications parues dans les meilleures revues scientifiques comme *The Lancet* ou *Nature*, biologistes et épidémiologistes (relayés souvent par la presse) n'administrèrent véritablement les preuves de cette origine africaine du sida (ainsi certains d'entre eux se livrèrent à des contrepreuves indiquant, par exemple, que des sérums américains prélevés dans les années 1950 se révélaient positifs aux tests).

Il ne s'agissait donc au mieux que d'hypothèses qui, en tout état de cause, auraient dû être présentées rigoureusement comme telles, mais, au lieu de cela, on eut droit à des discours de vérité ou de vraisemblance qui mélangeaient les derniers acquis de la biologie, de la génétique (qui se sont particulièrement illustrées par la découverte rapide des rétrovirus du sida et la mise au point de tests de dépistage), voire de la paléontologie (avec en arrière-plan les théories de l'évolution) avec une vision de l'Afrique rappelant singulièrement celle qui était de mise avant que la bio-médecine n'éclaire au début du siècle l'étiologie des endémies tropicales. Assurément, ces discours se sont abstenus de toute référence à une théorie des « miasmes » désormais caduque, mais ils en ont reconduit certains attendus reconnaissant dans la nature (les singes) comme dans les mœurs africaines (pratiques cynégétiques, culinaires, rituelles, sexuelles) la clef vraisemblable de l'origine du sida.

En fait, cet apparent retour à une vision d'avant la « révolution microbienne » procède d'une raison scientifique (au risque, en la circonstance, de commettre des propos déraisonnables) qui, à travers le sida, s'interrogea sur ce qu'on pourrait nommer théâtralement la Cause ; car si l'étiologie de la maladie fut en effet rapidement mise en forme et popularisée (suivant un schéma somme toute assez classique et assez pastorien où un agent pathogène, des modes de transmission permettaient d'expliquer la survenue du sida), son caractère inédit et sa complexité manifeste (notamment au niveau de la grande variabilité génétique du virus, ou encore à celui du temps de passage de la séropositivité à des symptômes et des affections variés) devait ouvrir et déplacer largement le terrain de la Cause. De quel(s) phénomène(s) ou de quelle(s) « cause(s) » plus originelle(s), le VIH et sa diffusion sont-ils eux-mêmes l'effet ? Le VIH à travers ses modes de transmission peut-il à lui seul susciter l'apparition du sida (en tant que processus de déficit immunitaire conduisant à la mort) ? N'y a-t-il pas autre chose, d'autres virus, d'autres facteurs pathogènes qui pourraient expliquer la virulence du VIH et la survenue de la maladie ? Si ces questions sont bien évidemment légitimes et constituent certainement la pointe la plus avancée de la recherche biomédicale et épidémiologique sur le sida (Pialoux & Montagnier 1991), il est patent qu'elles mettent à rude épreuve la notion de cause, à tout le moins celle qui prévalait à l'intérieur du paradigme pastorien et qui faisait de telle maladie contagieuse ou transmissible une affection explicable (et possiblement maîtrisable par un vaccin et/ou un traitement préventif ou curatif approprié) par l'action spécifique d'un agent pathogène. On reconnaîtra, dans cette affaire, la manifestation aiguë de ce qu'on appelle désormais communément, depuis Thomas Kuhn, un changement de paradigme, et bien que celui-ci fût déjà bien entamé au travers des progrès rapides de la biologie moléculaire, de l'immunologie ou de l'épidémiologie génétique (qui font de certaines maladies, comme le cancer, des maladies multifactorielles), le fait qu'il implique une nouvelle maladie, transmissible et mortelle, à caractère pandémique, a en quelque sorte redonné force à cette vision prépastorienne qui recherchait les causes des pathologies tropicales dans les multiples liens et combinaisons des éléments de la nature et de la culture, de l'environnement et des mœurs.

Tout s'est donc passé comme si la survenue du sida avait précipité ce changement dans une sorte de crise, et comme si cette crise avait semblé devoir se résoudre en renouant les fils d'un certain regard sur l'Afrique ; celui, en l'occurrence, qui, assimilant le continent à la figure même de l'altérité (incluant l'idée du « berceau de l'humanité » comme une sorte d'état permanent), lui faisait du même coup jouer le personnage de la « Cause » : soit un rôle qui, outrepassant l'étiologie et l'identité biomédicalement établie du sida, consistait à lui imputer toute l'étrangeté et tous les mystères dont le VIH et la maladie restaient enveloppés.

À partir du milieu des années 1980, le discours épidémiologique dut quelque peu baisser le ton ; non seulement il n'apporta pas les preuves de l'origine africaine du sida, mais surtout il subit le contre-coup de ses imputations en redécouvrant que l'Afrique n'était pas exactement réductible à sa gent simienne et à ses rites « étranges », mais qu'elle était aussi faite d'États, voire d'opinions publiques tout à fait capables de contester la « Cause » et de la renvoyer à ceux qui entreprirent de la mettre en scène. Le sida fut ainsi dénoncé comme « maladie de l'impérialisme » et le plus souvent comme résultant d'un « virus transmis par les Blancs » (certaines « opinions » y voyant une action volontaire pour stopper la croissance démographique du continent), et jusqu'à 1987 (Dozon & Fassin 1989), de nombreux États africains refusèrent de déclarer leurs cas à L'OMS (ou se contentèrent de mentionner des chiffres extrêmement faibles) faisant à leur manière la « preuve » que le théâtre de l'épidémie était bien plutôt du côté de l'Europe et des États-Unis. On se prit donc dans les milieux autorisés à considérer que l'heure n'était plus véritablement à disserter sur l'Afrique « berceau du sida », et qu'il fallait, comme ailleurs dans le monde, mener la lutte contre le fléau par des politiques d'information et de prévention adaptées (tandis, bien sûr, que la recherche s'attelait à la mise au point d'un vaccin).

Cependant, malgré ces prudentes résolutions, le sida et l'Afrique n'en continuent pas moins, aujourd'hui, à entretenir des rapports singulièrement électifs. Outre que le « berceau africain » demeure toujours, davantage qu'une hypothèse, une référence dont certains discours épidémiologiques et journalistiques ne se départissent pas, c'est désormais l'expansion de l'épidémie sur le continent qui, évaluée par de nombreux experts en termes catastrophiques, désigne celui-ci comme sa proie privilégiée, et pour tout dire, comme son tombeau. Nul doute, en effet, que l'Afrique est en train de subir une expansion rapide et dramatique du sida ; les faits sont là, et notoirement le nombre plus que croissant de séropositifs, de malades et de morts. Mais comme souvent, et particulièrement dans le cas présent, ils sont produits dans un cadre interprétatif (assorti d'une volonté prévisionnelle très prégnante) qui, me semble-t-il, n'affiche pas exactement la même évidence. Ainsi, dans l'ordre factuel, il est unanimement admis que le sida, en Afrique, se développe principalement par transmission hétérosexuelle (les femmes étant autant contaminées que les hommes), mais ce qui résulte ici d'une « épidémiologie descriptive » tend à tomber, une nouvelle fois, sous le magistère de la Cause. Que l'Afrique en soit ou n'en soit pas le berceau, le sida n'y trouverait que des tremplins à son expansion par le caractère excessivement libre et débridé

des mœurs sexuelles¹⁴, et plus précisément des mœurs hétérosexuelles (ce qui, malgré tout, oserai-je ajouter, en limite le caractère « débridé »). En la matière, tout est bon pour étayer une telle assertion ; tantôt on invoque les traditions en leur imputant cette anachronique mais performative expression de « promiscuité sexuelle » (qui paraît se confondre avec l'idée d'une polygamie proprement « pulsionnelle »), tantôt on scrute la modernité africaine pour n'y voir que laxisme et frivolité : dans les villes surtout, parmi les riches, mais aussi bien parmi les pauvres pour lesquels « la sexualité est le moteur essentiel de la survie »¹⁵, sorte de culture refuge où la prostitution fait son gîte. En ce point, le discours épidémiologique est singulièrement conforté et amplifié par tous ces autres discours qui stigmatisent la « faillite » de l'Afrique en en imputant l'entière responsabilité aux Africains eux-mêmes ; dans tous les cas la cause ciblée est en quelque sorte la même : ce seraient les mœurs qui non seulement feraient obstacle au développement mais consumeraient de l'intérieur les États africains (la corruption prenant ici une valeur emblématique) et, dans cette construction globale, la pandémie du sida semble jouer le rôle d'une accablante ordalie comme si, à travers elle, l'Afrique paraissait « avouer » tout ce contre quoi l'exportation du « progrès » n'avait jamais cessé de se heurter. Construction au reste, qui ne manque pas d'affecter l'ajustement structurel lui-même qui, pour prétendre requérir des États africains des assainissements économiques draconiens, peut prendre un sens plus extensif en s'appliquant aux mœurs et aux comportements, comme si, en définitive, leurs populations n'avaient pour toute alternative que de « s'ajuster » ou de sombrer.

Cette dernière hypothèse est en fait tout particulièrement prise par certains discours épidémiologiques qui n'hésitent pas à proposer pour la décennie à venir un scénario-catastrophe, et, bouclant ainsi leurs attendus d'un continent résolument spécifique (voué, quitte à en succomber, à pérenniser ses mœurs) pronostiquent un vaste dépeuplement (plus de cent millions de morts) et des « espaces vides d'hommes ».

Dans ce florilège de discours et de prévisions épidémiologiques, l'ordre factuel est devenu singulièrement problématique. À tout mettre sur le compte de la transmission sexuelle, ou plutôt sur celui de mœurs qui disséminent à qui mieux mieux le virus, on fait comme si la contamination sanguine était une voie tout à fait secondaire de l'expansion de l'épidémie. Or, lorsqu'on sait, d'une part, que dans nos pays développés, tout particulièrement en France, des unités entières de transfusion ont été très vite contaminées (entraînant, notamment, la séropositivité de la moitié des hémophiles et de nombreux transfusés), d'autre part, qu'en Afrique, les transfusions sanguines y sont des actes médicaux extrêmement fréquents (beaucoup plus fréquents que dans nos pays développés, s'appliquant couramment aux personnes anémiées, aux femmes enceintes, aux enfants souffrant de malnutrition, etc.) ne bénéficiant pas toujours, loin s'en faut, des contrôles qui ont maintenant cours dans nos structures sanitaires et dans nos banques de sang,

¹⁴ N. CLUMECK, « L'épidémie sera à l'origine d'une mutation majeure de la société africaines », *Le Monde*, 28 nov. 1987.

¹⁵ N. CLUMECK, cf. *supra* n. 15.

on peut s'étonner que ce mode de transmission ne soit pas davantage pris en considération (d'autant qu'il rejaillit très directement sur le troisième mode de transmission, lui aussi assez mal évalué, à savoir la transmission mère-enfant). Sans prétendre un instant vouloir inverser l'ordre d'importance des modes de transmission, il est patent qu'en étant assez peu disert sur la contamination sanguine¹⁶, le discours épidémiologique hésite à mettre très littéralement « en cause » un univers auquel il est étroitement associé, à savoir la biomédecine et son exercice en Afrique ; et bien qu'il soit au fait de certains effets iatrogènes des pratiques biomédicales et probablement conscient de l'ampleur qu'ils prennent dans des contextes sanitaires assez peu propices à leurs corrections, tout se passe comme si le discours épidémiologique craignait (dès lors qu'il en ferait officiellement état) d'aggraver la situation d'une médecine affaiblie par sa durable impuissance à l'égard du sida, et comme si, du même coup, il n'avait d'autre objectif que de faire corps avec elle pour en appeler essentiellement à une réforme des comportements et des mœurs.

D'autre part, la thèse d'une catastrophe démographique prochaine du continent africain est éminemment contestable. Outre qu'elle semble préjuger par avance de l'échec total des politiques de prévention et des aides internationales et ne pas croire aux possibles adaptations ou « ajustements » des « comportements » que le discours épidémiologique préconise par ailleurs, les analyses et les prévisions proposées avec beaucoup plus de discernement et de prudence par les démographes (Brouard & Dackam 1988) l'invalident en grande partie. Ceux-ci, tout en prenant la mesure de la gravité et des conséquences de tous ordres de la pandémie sidéenne en Afrique (notamment au plan de l'évolution des structures familiales et de la prise en charge de très nombreux orphelins), estiment que la menace réelle d'un dépeuplement ne surviendrait que d'ici une trentaine d'années, et qu'en attendant la population africaine, globalement, continuerait de croître. Autrement dit, les mœurs ou les « mentalités » africaines tant mises en cause par la prose épidémiologique auraient cette « vertu » (maintenance de taux de natalité élevés) non seulement de différer la catastrophe démographique, mais de laisser durablement à l'Afrique l'image d'un continent de plus en plus peuplé. En ce point, très précisément, l'on perçoit assez bien tout ce que charrie la thèse catastrophiste. Apparemment contradictoire avec la perspective d'une explosion démographique du continent africain (qui avait cours avant la survenue du sida, mais qui se maintient, malgré tout, avec l'expansion de l'épidémie), elle en est bien plutôt l'extrême conjuration, comme si à la menace que représenterait pour l'Occident, voire pour la planète, cette explosion, il fallait opposer une menace d'une teneur identique mais radicale, qui procéderait en quelque sorte par implosion.

La thèse de la catastrophe imminente est ainsi grosse des peurs qu'a engendrées depuis peu l'idée d'un continent africain surpeuplé : elle ne la contredit pas, elle l'inverse dans l'imaginaire en faisant de l'Afrique son propre tombeau. Mais, par cette inversion, elle boucle, d'une manière bien intéressante, l'histoire générale des rapports de l'Occident avec l'Afrique. Car, si dans le contexte de

¹⁶ Outre la transfusion sanguine, il convient d'ajouter les risques de transmission qu'occasionnent les injections par seringues.

crises, d'ajustements et de sida le mouvement de l'attraction/répulsion semble s'être à nouveau fixé sur le deuxième terme, des stratégies de tous bords se complaisent très sérieusement à envisager le dépeuplement prochain du continent africain, à l'instar de cet auteur de la *Revue internationale de Défense* (Venter 1988) qui, sur la base de l'hécatombe annoncée, affirme que le continent fait désormais l'objet de mille convoitises ; le sida, en effet, provoquant « un appel du vide », permettrait la « libre » exploitation par les grandes puissances de ses nombreuses et riches matières premières, mais qui plus est, autoriserait ce que les nations européennes, à la fin du siècle dernier, n'ont pu qu'exceptionnellement faire, à savoir de vastes colonisations de peuplement : colonisations qui concerneraient moins l'Europe que des pays comme l'Inde qui déverseraient leur trop plein d'habitants et organiseraient enfin le développement du continent. Ils courent, ils courent le cynisme et le fantasme, bien plus rapides que le virus lui-même, et bien plus prompts qu'aucun ajustement structurel à prétendre « normaliser » définitivement une Afrique exsangue.

Un siècle sépare la figure d'une Afrique « tombeau des Blancs » de celle d'un continent qui serait devenu son propre fossoyeur, et, bien que ce siècle soit en principe celui des métamorphoses et des accélérations rapides de l'histoire (qu'illustrent à souhait la constitution des empires coloniaux, l'avènement de jeunes nations en voie de développement, le progrès des sciences, notamment des sciences biomédicales), on y devine quelques rapprochements intéressants entre ces deux figures ; en l'occurrence, dans chaque cas, la constitution d'une « altérité inquiétante » autour d'un ensemble nature/culture ou mœurs/maladies qui fonctionne comme un repoussoir vis-à-vis de tout processus de colonisation ou de développement, et induit par la même ce « double bind » oscillant entre le rejet et la convoitise, l'abandon de l'Afrique à elle-même et la maîtrise intégrale de son évolution. L'histoire a une première fois déjà d'une certaine façon tranché ; ce ne fut assurément pas le rejet ou l'abandon, mais ce ne fut pas exactement non plus la maîtrise intégrale, car les colonisations durent négocier avec l'altérité en question, voire en tirer partie, au point de la réduire, et de penser l'Afrique en des termes tout à la fois dualistes (l'archaïsme des mœurs face à la modernité grandissante) et progressistes. À cet égard, la biomédecine joua un rôle essentiel puisque tout en participant à la dissipation du « tombeau de l'homme blanc », elle éclaircit non seulement les mystères des maladies tropicales, mais se fit fort d'éradiquer les plus terribles endémies, quand bien même elle piétinait (sauf pour la fièvre jaune) sur ce qui aurait été le comble de sa réussite, à savoir la mise au point de vaccins contre le paludisme, la trypanosomiase, etc.

Le sida dans le contexte de l'ajustement structurel fait surgir des scénarii et des fantasmes qui rappellent singulièrement les termes du « double bind », et il les suscite d'autant mieux en ces termes que la biomédecine et l'épidémiologie, à son propos, en savent, pour l'heure, à la fois beaucoup et pas assez, et que son expansion en Afrique comble en quelque sorte ce hiatus du savoir par un retour massif de l'altérité, de l'ailleurs d'où peuvent être mises en scènes aussi bien l'origine ou la Cause du sida (l'« étrange virus » qui s'accorde si bien avec l'étrangeté des mœurs) que ses conséquences les plus destructrices (dépeuplement du continent qui semble autoriser à nouveau toutes les convoitises). Mais l'histoire

semble s'arranger déjà d'un troisième terme ou d'une troisième voie : celle des opportunités et des urgences immédiates de la biomédecine qui, un peu comme durant la période coloniale, ont fait de l'Afrique un laboratoire *in situ*, et permettent d'y mener, sans trop d'égards pour le droit des personnes, des dépistages, des enquêtes de séroprévalence, des expériences vaccinales, etc. À ce prix, on oserait presque espérer que l'Afrique devienne beaucoup moins la terre d'élection du sida que celle qui permettrait d'en découvrir le remède.

BIBLIOGRAPHIE

BROUARD, N. & DACKAM, R. - 1988 « Le Sida en Afrique, conséquences pour l'évolution future de la mortalité », communication au Congrès africain de démographie, organisé par l'Union internationale pour l'étude scientifique des populations, l'Union for African Population Studies et la Direction de la statistique du Sénégal, Dakar, 7-12 nov., mimeo.

COPANS, J. & JAMIN, J. - 1978 *Aux origines de l'anthropologie française*, Paris, Le Sycomore.

CORBIN, A. - 1982 *Le miasme et la jonquille*, Paris, Aubier-Montaigne.

CORRE, A. - 1883 *Traité des fièvres bilieuses et typiques des pays chauds*, Paris, Dom.

DOZON, J.-P. - 1985 « Quand les Pastoriens traquaient la maladie du sommeil », *Sciences sociales et Santé*, III (3-4) : 27-56.

DOZON, J.-P. & FASSIN, D. - 1989 « Raisons épidémiologiques et raisons d'État : les enjeux socio-politiques du Sida en Afrique », *Sciences sociales et Santé*, VII (1) : 21-36.

FOUCAULT, M. - 1963 *Naissance de la clinique*, Paris, Presses universitaires de France.

GRMEK, M.D. - 1989 *Histoire du Sida*, Paris, Payot.

HEGEL, G.W.F. - 1965 *La raison dans l'histoire*, Paris, Pion.

JAMOT, E. - 1929 *La maladie du sommeil au Cameroun*. Comment nous la combattons, Bobo Dioulasso, Archives du Centre Muraz.

LAPEYSSONNIE, L. - 1988 *La médecine coloniale*, Paris, Seghers.

LATOUR, B. - 1984 *Les microbes. guerre et paix, suivi de Irréductions*, Paris, A.-M. Métailié.

LÉCUYER, B. P. - 1986 « L'hygiène en France avant Pasteur, 1750-1850 », in C. SALOMON-BAYET, ed., *Pasteur et la révolution pastoriennne*, Paris, Payot : 65-139.

LEIBOWITCH, J. - 1984 *Un virus étrange venu d'ailleurs*, Paris, Grasset.

LEONARD, J. - 1967 *Les officiers de la Marine française de 1814 à 1835*, Paris, Klincksieck.

- 1981 *La médecine entre les pouvoirs et les savoirs*, Paris, Aubier-Montaigne.

MATHIS, C. - 1946 *L'œuvre des Pastoriens en Afrique noire*, Paris, PUF.

M'BOKOLO, E. - 1983 « Histoire des maladies, histoire et maladie », in M. AUGÉ & C. HERZLICH, eds., *Le sens du mal*, Paris, Editions des Archives contemporaines : 155-186.

PIALOUX, G. & MONTAGNIER, L. - 1991 « Sida et infections à VIH : l'hypothèse de co-facteurs transmissibles », *Cahiers Santé*, 1(1) : 47-51.

RAINAUT, C. - 1987 « Le privilège urbain : conditions de vie et santé au Niger », *Politique africaine*, 28 : 42-52.

TAFFIN, D. - 1990 « Des miasmes et des races : les officiers de santé de la marine et le monde colonial antillais », *Ultra-Marine. Bulletin des Amis des Archives d'Outre-mer*, 1 : 11-15.

VENTER, A. J. - 1988 « Le Sida et ses implications stratégiques en Afrique noire », *Revue internationale de Défense*, VIII (4) : 357-359.

VILLAMUR, R. & RICHAUD, L. - 1903 *Notre colonie de la Côte d'Ivoire*, Paris Challamel.

WONDJI, C. - 1972 « La fièvre jaune à Grand-Bassam (1899-1903) », *Revue française d'Histoire d'Outre-Mer*, 215 : 205-239.

QUATRE MODÈLES DE PRÉVENTION

Aborder le thème de la prévention, c'est toucher indubitablement au noyau dur de la santé publique contemporaine. Sur fond de sens commun ou de bon sens universellement partagé qu'exprime assez bien l'adage populaire « mieux vaut prévenir que guérir », il constitue aujourd'hui l'essentiel de ses objectifs et de ses justifications, de son ordre discursif comme de ses activités pratiques. Sous sa forme désormais la plus répandue, la prévention est censée s'adresser aussi bien à chacun d'entre nous (en l'occurrence à cette part réputée raisonnable de notre conscience d'autant plus à même d'intégrer ses « messages » qu'elle s'adosse à nos pulsions de vie et de survie), qu'à des groupes spécifiques ou à la population générale, l'enjeu de son efficacité étant de diminuer, voire de supprimer, les facteurs de risque statistiquement ou épidémiologiquement établis, c'est-à-dire de réduire la prévalence de telle pathologie ou de tel problème socio-sanitaire. Ainsi peut-on lire sur les paquets de cigarettes vendus en France divers messages comme « Nuit gravement à la santé » et « Pour être en bonne santé, ne fumez pas », qui valent simultanément pour l'ensemble des fumeurs et pour chacun d'eux, n'emportant la conviction générale que dans la mesure où ils sont susceptibles d'être subjectivement entendus et d'entraîner de la sorte des changements dans les comportements individuels.

Mais cette forme, qui en appelle à l'adhésion éclairée des membres d'une population dans un contexte de socialisation des risques et des responsabilités individuels¹, n'est pas le tout de la prévention. Interdire de fumer dans des endroits publics, obliger les voyageurs en partance pour les pays tropicaux d'être vaccinés contre la fièvre jaune, l'employé à passer des visites médicales régulières, les futurs mariés à fournir un certificat de non-contamination syphilitique, ou tel bâtiment parsemé d'amiante à fermer provisoirement ses portes, autant de mesures de santé publique, anciennes ou plus récentes, qui balisent un autre mode de prévention où la contrainte tend à se substituer au consentement. Contrainte qui peut devenir plus exceptionnellement coercition ou exclusion lorsque certains États, pourtant démocratiques, interdisent l'entrée sur leur sol aux étrangers contaminés par le VIH ou veillent insuffisamment au respect des droits de personnes séropositives rejetées par leur entourage familial ou professionnel au nom de leur soi-disante contagiosité ; contrainte, par ailleurs, qui frise le geste sacrificiel, quand, pour protéger les humains d'une possible transmission du prion de l'encéphalopathie

¹ Comme le montre fort bien François EWALD dans son ouvrage *L'État providence*, Grasset, 1985.

spongiforme bovine, la Grande-Bretagne et quelques autres pays européens décident d'abattre des milliers de bovins. Et, dans un registre très différent, le fait que l'Église catholique romaine se mêle de la lutte contre le sida en contestant le recours au préservatif pour lui préférer l'application de ses règles de virginité avant le mariage et de fidélité conjugale, constitue à n'en point douter une manière de faire aussi de la prévention, même s'il s'agit pour elle d'y défendre ses propres conceptions éthiques. Qu'il y ait là manifestement matière à critique et, surtout, à conflits entre les messages d'une santé publique explicitement laïque et ces rappels à l'ordre de la bienséance chrétienne, n'empêche pas de considérer que la papauté a effectivement trouvé dans la lutte contre le sida l'opportunité de s'immiscer en toute légitimité dans un problème sanitaire de première importance, d'y faire valoir ses droits à proposer une prévention qu'elle semble estimer autrement plus efficace que celle centrée sur le préservatif. À cet égard, en Afrique, là où l'épidémie de sida a une tout autre dimension que dans les pays du Nord, on observe une sorte de syncrétisme ou de compromis préventif (et, de fait, largement politique, la séparation de l'État d'avec les institutions religieuses y étant beaucoup moindre qu'en Europe) consistant à associer messages laïques et messages confessionnels (ceux-ci pouvant provenir aussi bien des Églises chrétiennes que de l'islam) : en l'occurrence, le recours au préservatif, à la fidélité ou à l'abstinence, comme si ces messages étaient équivalents et pouvaient viser indifféremment des objectifs de prévention ou de moralisation.

FORMES MODERNES ET TRADITIONNELLES

De sorte que si la prévention est bien devenue le thème dominant de la santé publique, se laissant définir comme son substrat culturel, c'est-à-dire propre à faire adhérer un maximum d'acteurs sociaux depuis les citoyens ou usagers jusqu'aux pouvoirs publics en passant par les corps et institutions intermédiaires – à ses prescriptions de réduction des risques individuels et collectifs, il faut à l'évidence admettre qu'elle s'y décline sous différentes formes et que ledit substrat (permettant notamment à ceux qui parlent couramment de culture de prévention, ou s'en font volontiers les promoteurs, d'opposer des pays, comme la France, manquant de fortes traditions de santé publique aux pays anglo-saxons qui en seraient plus nettement pourvus) n'y est pas homogène. Tels que nous venons d'en esquisser rapidement les traits, la prévention d'aujourd'hui offre bien plutôt l'aspect d'un monde culturellement hétéroclite où interviennent divers modèles d'anticipation et de maîtrise des dangers ou des malheurs, susceptibles, par ailleurs et selon les cas, d'interférer ou de s'opposer entre eux.

Essai de typologie

Sans prétendre à l'exhaustivité, sans vouloir épuiser l'ensemble des modèles réalisés ou possibles de prévention, quatre grands types paraissent pouvoir se dégager. Il s'agit du modèle magico-religieux, du modèle de la contrainte profane, du modèle pastorien et du modèle contractuel, dont on se propose d'examiner ici, sur un mode nécessairement schématique, aussi bien les attendus cognitifs que les

implications pratiques. Mais, au préalable, on conviendra d'en justifier la sélection par quelques considérations d'ordre général

De prime abord, on pourrait dire que chacun d'eux participe de systèmes sociaux, de visions du monde ou de contextes historiques particuliers et qu'à cet égard le modèle magico-religieux et celui de la contrainte profane ressortissent tout spécialement à des univers anciens ou traditionnels dont les historiens des épidémies ou les anthropologues médicaux ont apporté largement témoignage. Mais, outre le fait, sur lequel nous reviendrons, que ces derniers n'ont pas disparu du champ de la santé publique contemporaine, s'additionnant bien plutôt aux deux autres, même pour y occuper une place plus secondaire ou plus souterraine, les caractéristiques propres à chacun n'en font toutefois pas des constructions culturelles radicalement irréductibles l'une à l'autre. Ce point est essentiel, car, quels que soient les modes de pensée et d'action qui les différencient ou qui les opposent, les modèles proposés sont d'abord et avant tout des formes particulières et historiquement attestées d'un schème universel permettant d'affirmer que l'ensemble des sociétés humaines, sans exception, ont élaboré des conceptions et des pratiques de prévention. C'est, par exemple, ce que Robin Horton, dans le sillage résolument comparatiste d'un Durkheim et d'un Lévi-Strauss² pointe très justement en nommant « noyau rationnel » tout ce qui, au sein de la grande diversité des cultures, renvoie à leur unité commune : soit à l'ensemble des savoirs et des savoir-faire, des ressorts cognitifs et des registres d'action qui ont pour motifs et pour buts « d'expliquer, de prévoir et de contrôler les événements³ ». À sa suite, on pourrait suggérer que, puisque les cultures ont toutes au moins ce dénominateur commun de façonner à l'usage individuel et collectif des modalités intellectuelles et pratiques d'anticipation du malheur, lier, comme on le fait si souvent aujourd'hui, culture et prévention n'est finalement qu'une façon, sans doute involontaire, de redécouvrir tout ce qui, depuis toujours, les a intimement associées.

Reste que, tout en étant foncièrement adossés à ce schème ou à ce « noyau rationnel » universel, les quatre modèles en question n'en procèdent pas de la même manière. Ainsi, bien que tous conjoignent connaissances et actions, le poids de ces deux registres n'est pas tout à fait équivalent chez les uns et les autres. Car, quoique étant très différents par ailleurs, le modèle magico-religieux et le modèle pastorien se présentent d'abord comme des systèmes intellectuels où des dispositifs de prévention résultent de la mise en ordre préalable des causes ou des étiologies. En revanche, le modèle de la contrainte profane et le modèle contractuel, bien qu'eux aussi largement mais différemment informés par des explications causales, mettent davantage en avant des logiques d'action et de prévention touchant à l'organisation pratique et politique de la vie commune.

Mais c'est certainement le regroupement des deux premiers sous l'appellation d'anciens ou de traditionnels, c'est-à-dire en référence à des contextes historiques

² On se réfère particulièrement ici aux *Formes élémentaires de la vie religieuse* (Émile DURKHEIM, Paris, Alcan, 1925) et à *La Pensée sauvage* (Claude LÉVI-STRAUSS, Paris, Plon, 1962).

³ Cf. Robin HORTON, « Tradition and modernity revisited », in Martin Hollis et Steven Lukes (éds), *Rationality and Relativism*, Oxford Blackwell, 1982, p. 201-260.

ou à des contextes non occidentaux, qui constitue l'élément de différenciation majeur puisqu'il implique du même coup que les deux autres, le modèle pastorien et le modèle contractuel, participent d'une époque récente et moderne. Plus précisément, il signifie qu'associés aux transformations rapides de l'Occident depuis le XIX^e siècle, ces modèles, ont été très étroitement connectés au développement d'une certaine rationalité scientifique, notamment celle de disciplines biomédicales comme la bactériologie et l'épidémiologie.

Dire cela ne consiste pas exactement à reconduire le « grand partage⁴ » qui fut souvent invoqué pour rendre compte du caractère unique et incomparable du développement scientifique et technique du monde occidental et qui, de ce fait, opposerait de manière radicale prévention traditionnelle et prévention moderne. D'abord, parce que ce serait contraire à cette idée d'un schème universel auquel l'une et l'autre ressortissent par-delà tout ce qui peut contribuer à les distinguer. Ensuite, et peut-être surtout, parce que l'avènement d'une prévention moderne, à savoir de conceptions et de pratiques préventives étroitement associées aux avancées des sciences biomédicales, n'a pas fait disparaître les types traditionnels de prévention ; et qu'en aucune façon on ne saurait confondre les rationalités propres à l'activité scientifique avec l'environnement humain au sein duquel elles se sont déployées, comme si, au motif qu'il les a inventées et affirmées, le monde occidental devait totalement s'y conformer ou en être une stricte application⁵. Comme on le sait, de grands savants, de grandes figures du progrès scientifique ont été en même temps de grands croyants, à l'instar d'un Pasteur, catholique fervent, auquel la France républicaine, par ailleurs, n'a cessé de vouer un culte outrepassant de beaucoup le cadre de ses découvertes biomédicales. *A fortiori* doit-on rappeler que nombre de nos contemporains peuvent suivre avec méthode des consignes de prévention sanitaire et, par là, manifester leur adhésion aux progrès de la science, mais tout aussi bien consulter régulièrement leur horoscope, comme s'il n'y avait dans ces deux attitudes aucune incompatibilité mais, bien plutôt, une manière toute pragmatique de se préoccuper de son avenir personnel.

De subtiles négociations

Tout « grand partage » mis à part, on commettrait cependant quelque bévue à rendre équivalentes les diverses formes de prévention ou à épouser un point de vue franchement relativiste, comme celui de Bruno Latour, qui considère qu'en fin de compte rien de véritablement moderne ne fut à l'œuvre au sein du monde occidental⁶. Répandre chez soi de l'eau bénite provenant de Lourdes pour se protéger contre l'adversité et aller se faire vacciner contre la grippe ne représentent pas deux gestes préventifs similaires, bien qu'ils soient accomplis, de nos jours, par des gens qui participent au même monde ou, mieux encore, bien qu'ils puissent

⁴ Suivant la célèbre formule d'Ernst Gellner, largement reprise depuis, qu'il employa dans son texte « *The Savage and the Modern Mind* », in Robin HORTON et Robert FANNIGAN, *Modes of Thought*, Londres, 1973.

⁵ L'ouvrage de Geoffrey LLOYD, *Pour en finir avec les mentalités*, Paris, La Découverte, 1993, constitue une remarquable démystification de ce préjugé.

⁶ Cf. Bruno LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1991.

être le fait d'un même individu. Plus précisément, et quelle que soit la façon dont un sujet quelconque peut effectivement, pour son propre compte, les rendre quasi identiques, il y a notamment entre eux toute l'objectivation scientifique qui fait de la vaccinologie un modèle de prévention spécifique, non réductible à un simple rite de protection. Sans doute, la différence ne tient-elle pas à la seule science, résultant bien davantage de tout un processus d'entremêlement de savoirs et de pouvoirs qui a rendu possible, depuis l'époque de la « variolisation », l'acceptation de la prévention vaccinale avec son cortège de résistances et de controverses. Mais, pour évoquer rapidement ici la thèse de Michel Foucault d'un biopouvoir qui se serait progressivement mis en place, depuis le XVIII^e siècle, en Europe, présidant tout à la fois à une objectivation et à une normalisation des populations et des corps⁷, il est patent que les types modernes de prévention marquent une rupture avec les types antérieurs. À suivre du reste Foucault, la différence serait si marquée qu'il voit dans le succès, à la fin du siècle dernier, du pèlerinage à Lourdes, non seulement un phénomène contemporain à l'expansion de la biomédecine, mais également une forme de résistance populaire à la normalisation que celle-ci était en train d'opérer⁸. Dans son optique, on pourrait ainsi faire l'hypothèse que l'actuelle coexistence de formes de prévention moderne et traditionnelle exprimerait de subtiles négociations entre soumissions et résistances au biopouvoir, lesquelles seraient possiblement constitutives d'un mode de subjectivation en forme de « double bind », à l'image de cet individu recourant tout à la fois à la prévention par le vaccin et à la prévention par l'eau bénite, c'est-à-dire préférant cumuler les deux plutôt que d'avoir à choisir entre l'une ou l'autre.

À l'appui de ces premières remarques, l'examen plus précis des quatre modèles proposés va tenter de montrer en quoi chacun diffère assez nettement des autres, mais également en quoi tous procèdent de logiques qui les rendent au bout de compte non exclusifs, autorisant plutôt, entre eux, passerelles et interférences.

LE MODÈLE MAGICO-RELIGIEUX

Qualifié de la sorte, ce premier modèle fait immédiatement sens du côté du traditionnel et, plus exactement, du côté de ce que l'on appelle communément les sociétés traditionnelles qu'incarneraient uniquement, aujourd'hui, les peuples plus ou moins lointains et exotiques de l'Afrique et de quelques autres régions de la planète évoluant encore sous l'empire de coutumes ancestrales. Mais pour être ce dont a abondamment traité l'ethnologie depuis plus d'un siècle, instruisant l'altérité de sociétés dominées, semble-t-il, par le sacré et l'enchantement du monde, ce modèle ne saurait entièrement s'y confondre. Il est bien plutôt au fondement de ce schème universel par quoi on peut effectivement dire que toute société ne s'est construite culturellement qu'en mettant tout particulièrement en forme des

⁷ Parmi les nombreux textes de Michel FOUCAULT qui traitent de cette question, on peut se référer à *Il faut défendre la société* (cours du 17 mars 1976), Paris, Hautes Études-Gallimard-Seuil, 1997, et à *La politique de la santé au XVIII^e siècle*, in *Dits et écrits*, 1954-1988, t. III, Paris, Gallimard, 1994, p. 725-742.

⁸ Voir à ce sujet cet autre texte de Michel FOUCAULT « Naissance de la médecine sociale », in *Dits et écrits*, t. III, op. cit.

procédures de prévention. En ce sens, il est moins le premier des quatre modèles proposés que le modèle de référence qui met d'emblée en scène le tout de l'esprit humain, quelles qu'en soient les réalisations concrètes, dans son aptitude à anticiper l'avenir.

Un dispositif de référence

Sous ce rapport, nous n'avancions rien d'autre que ce qui fut formulé fort bien par Durkheim dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, où son analyse comparée des croyances et des rites primitifs lui servit d'abord et avant tout à fonder anthropologiquement cette capacité de toute collectivité humaine à penser le monde et à agir sur lui ; ce qui sera en bonne partie repris par Lévi-Strauss dans *La Pensée sauvage* où celle-ci, toute en étant distincte de cette « pensée domestiquée » au sein de laquelle nous évoluons (et dont l'avènement fut étroitement lié au développement de l'écriture, puis à celui de la science), se présente avant tout comme une pensée essentiellement classificatoire, soit comme quelque chose d'assez similaire à la notion de « noyau rationnel » proposée par Robin Horton. Simplement, dans la perspective ainsi tracée par ces divers auteurs, on dira d'un tel modèle de référence qu'il est plus particulièrement orienté vers une mise en forme du monde de façon à rendre pensable l'événement, la contingence ou l'accident et, mieux encore, à intégrer intellectuellement la possibilité ou l'inéluctabilité du malheur⁹. C'est dire aussi bien que par-delà son appellation de magico-religieux qui semble de prime abord le renvoyer uniquement à un univers de croyances plus ou moins singulières et closes sur elles-mêmes, ce modèle est avant tout générateur d'explications et de mises en relations, en l'espèce de ressorts cognitifs universels tels que la causalité, l'analogie, la déduction ou l'induction¹⁰, permettant d'interpréter et d'ordonner les malheurs individuels et collectifs : maladies, morts, épidémies, infécondité, mauvaises récoltes, conflits et violences répétés, etc. Cependant, s'il est ainsi un modèle profondément intellectuel, il est conséquemment aussi producteur d'actions, ne se contentant pas de penser la survenue du malheur mais soumettant également celui-ci à des modalités d'anticipation pratiques de manière à en maîtriser ou à en empêcher les multiples occurrences.

Sous ce rapport, le modèle magico-religieux correspond assez bien à l'ensemble des interdictions et obligations, des prescriptions et proscriptions individuelles ou collectives, des pratiques divinatoires et rites propitiatoires assortis souvent de gestes sacrificiels et de confectionnements d'objets de protection que nombre de sociétés anciennes ou traditionnelles actuelles n'ont cessé d'inventer et de mettre en œuvre à l'intérieur de visions du monde où la scène des institutions et des relations sociales interfère constamment avec celle, invisible, de puissances extrahumaines dieux, génies, esprits, ancêtres, héros, etc. Mais, pour y

⁹ Sur cette question centrale de l'événement, voir le texte de Marc AUGÉ, « Ordre biologique, ordre social : la maladie, forme élémentaire de l'événement », in *Le Sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Marc Augé et Claudine Herzlich (dir.), Paris, Éditions des archives contemporaines, 1983, p. 35-91.

¹⁰ R. HORTON, *op. cit.*

correspondre assez bien, il ne s'y épuise pas, loin s'en faut. D'abord parce que les sociétés traditionnelles, contrairement à un stéréotype courant, ne baignent pas dans le magico-religieux ou le sacré comme si tout en elles, y compris les actes et les événements les plus quotidiens, basculait constamment du côté des ancêtres ou des dieux. Des conceptions plus profanes ou plus prosaïques y sont tout aussi bien à l'œuvre, notamment sur le terrain du malheur et de sa prévention¹¹. Ensuite, parce qu'il ne concerne pas, comme on l'a suggéré plus haut, uniquement ce type de sociétés. Sans doute a-t-on pris l'habitude de considérer qu'avec le développement des monothéismes ou des religions révélées l'humanité, et particulièrement l'Occident, était entrée dans un processus intense de rationalisation, ouvrant ainsi la voie à un désenchantement et une objectivation du monde par la science. Mais c'était un peu trop vite négliger le fait que ce processus fut régulièrement accompagné de ce qu'il prétendait refouler, à savoir de ce qui était qualifié, ici de paganisme, là d'animisme. Comme on le sait, le christianisme (mais on pourrait le dire aussi bien d'autres religions tel que l'islam) ne s'est historiquement répandu à l'époque de l'Antiquité tardive qu'en substituant aux lieux et aux objets de culte païens la tombe et les reliques toutes bienfaitrices des saints martyrs et en maintenant une vive tension entre transcendance et immanence, entre les promesses de l'immortalité et les garanties *hic et nunc* de protection ou de guérison¹². C'est pourquoi il n'y a guère lieu de s'étonner qu'aujourd'hui, après deux siècles de sécularisation et de développement rapide des sciences, de nouvelles productions religieuses¹³, issues du christianisme (Renouveau charismatique catholique, pentecôtismes) ou de syncrétismes divers, établissent pour l'essentiel leur créneau sur l'anticipation et la prise en charge du malheur ou sur la réussite individuelle ; elles ne font à leur manière que confirmer la rémanence de ce double mouvement de désenchantement et de réenchantement du monde.

Ambivalences

Cependant, parler, tel qu'on l'a fait, du modèle magico-religieux comme d'un modèle de référence, comme de ce qui est au fondement d'un schème universel de la prévention, implique d'en caractériser un peu mieux les ressorts cognitifs. Car, par-delà les catégories logiques mentionnées plus haut, quelque chose d'autre en définit plus nettement la nature particulière, à savoir une attitude mentale spécifique qui est rigoureusement le contraire de la négligence. C'est ce que nous

¹¹ Il s'agit de conceptions qui, sans en référer à aucun arrière-monde, mettent en avant certaines formes d'hygiènes privées ou publiques ou certains rapports de l'homme et de son environnement comme le chaud et le froid, le sec ou l'humide. Voir, à ce sujet, *La Construction sociale des maladies. Les entités nosologiques populaires en Afrique de l'Ouest*, Yannick Jaffré et Jean-Pierre Olivier de Sardan (dir), Paris, PUF, 1999.

¹² Sur tous ces sujets, on peut consulter l'ouvrage de Peter BROWN, *Le Culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, Éditions du Cerf, 1984, et celui d'Aline ROUELLE, *Croire et guérir. La foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*, Paris, Fayard, 1990.

¹³ Voir notamment l'ouvrage édité par Françoise LAUTMAN et Jacques MAÎTRE, *Gestions religieuses de la santé*, Paris, L'Harmattan, 1995.

enseigne, ainsi que l'indique très précisément Émile Benveniste¹⁴, l'étymologie latine du mot religion (*relegere*), qui dénote le fait d'être porté excessivement au scrupule et à la piété, de revenir constamment sur une conduite ou un geste antérieur, comme si on n'était jamais complètement sûr de sa bonne exécution. C'est très certainement ce qui résulte des interdits, obligations et rites traditionnels, lesquels enjoignent d'autant mieux de croire en leur efficacité préventive ou thérapeutique que ceux qui s'y conforment sont toujours susceptibles de penser ou de se faire dire qu'ils les ont insuffisamment respectés ou mal exécutés. Qu'un individu, par exemple, venu consulter un devin-guérisseur pour obtenir quelque assurance sur son avenir, doive faire un sacrifice de poulet, mais sous conditions qu'il soit de telle couleur et égorgé à tel endroit et dans telles circonstances, et qu'après avoir suivi ces instructions, sa santé au contraire se dégrade, peut mettre en cause non point l'efficacité du rite proposé, mais le consultant lui-même qui n'a pas été assez méticuleux et qui est ainsi conduit à tout recommencer.

Par où l'on retrouve l'une des grandes idées-forces de Freud établissant un fort parallélisme entre les actes obsédants et les exercices religieux, lequel lui fit dire en un intéressant chassé-croisé que les premiers relevaient d'une « religiosité individuelle » et que les seconds témoignaient d'une « névrose obsessionnelle universelle de l'humanité »¹⁵. Le contraire de la négligence, cet excès de scrupule, est ainsi nommé obsession par le fondateur de la psychanalyse, mais il n'est tel à ses yeux que parce qu'il participe, comme le « noyau rationnel » d'Horton, d'un invariant constitutif de toute culture, quelles qu'en soient les réalisations effectives. Mais, pour se situer de la sorte sur le terrain de l'universel, Freud n'en thématise pas moins la nature particulière du magico-religieux en la rapportant à ce processus inéluctable d'une formation névrotique par quoi les communautés humaines paient le prix de l'ordre socio-culturel qu'elles imposent à leurs membres. Car, tout en soumettant ceux-ci à de nombreuses prescriptions et proscriptions, à de multiples croyances et rites, tout en inventant ainsi des systèmes symboliques au travers desquels chacun est censé renoncer à ses désirs immédiats dans l'intérêt supérieur de tous, elles ne peuvent aucunement empêcher la possibilité du malheur. Ce qu'illustre cet autre exemple d'une sécheresse meurtrière survenant dans une région d'Afrique sahélienne alors que les sacrifices aux divinités de la pluie avaient été en principe normalement exécutés, et qui peut relancer, sur un mode compulsif, l'activité religieuse par de nouveaux et plus amples rites sacrificiels.

La prévention conçue à l'intérieur du modèle magico-religieux est donc *in fine* d'une nature ambivalente. Tout en étant adossée à du rationnel, elle participe aussi d'un autre universel, celui des désirs et des affects, des illusions et des angoisses ainsi que de leurs possibles excès en forme de phobies, compulsions de répétition et autres minutieux cérémoniaux dont l'analyse en termes de mesures de protection individuelles trouve son pendant dans l'affairement plus collectif qui préside aux activités religieuses. Freud, en homme des Lumières, considéra que la religion devait progressivement reculer au profit d'un exercice de plus en plus élargi de la

¹⁴ Émile BENVENISTE, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes 2. Pouvoir droit, religions*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 265-273.

¹⁵ Sigmund FREUD, *L'Avenir d'une illusion*, Paris, PUF, 1971.

raison scientifique¹⁶ et, dans cette mesure, il est vraisemblable qu'il eût préféré une prévention ajustée sur celle-ci plutôt que sur celle-là. Mais si, du même coup et à l'inverse de Foucault, il n'aurait sans doute pas perçu dans le pèlerinage à Lourdes une forme de résistance à la normalisation médicale, on peut cependant parier qu'il n'aurait guère été étonné de constater que la croyance aux miracles ou à diverses formes de protection religieuses continuait toujours à prospérer dans le sillage des avancées de plus en plus rapides des sciences biomédicales.

LE MODÈLE DE LA CONTRAINTE PROFANE

Ressortissant également à un mode ancien ou traditionnel de prévention, on ne saurait, par son seul énoncé, faire de ce second modèle une simple antithèse du premier. En effet, parmi les critiques qui furent faites à Durkheim au sujet de sa distinction très tranchée entre l'ordre profane et l'ordre sacré, celle de Mary Douglas nous est particulièrement précieuse. Elle indique fort bien dans *Purity and Danger*¹⁷ qu'au sein des « mondes primitifs » (mais aussi, pour une part, au sein des sociétés modernes) les formes de protection contre la pollution ou la contagion présupposent des symbolisations variables du pur et de l'impur et, par conséquent, que les cultures qui les constituent n'opèrent pas de coupure franche entre profane et sacré. Ainsi, qu'un Lele du Kasaï ne doive pas avoir de relations sexuelles avec son épouse la veille d'une partie de chasse constitue un interdit qui n'est en lui-même ni profane ni sacré mais qui participe d'un système symbolique global fondé sur des représentations particulières de la différenciation des sexes et des substances corporelles.

Une affaire d'États

S'il convient donc d'admettre avec Mary Douglas que l'idée de contagion est toujours déjà culturellement définie par les sociétés traditionnelles ou que la « nature » corporelle et environnementale y remplit toujours déjà des fonctions symboliques, on ne saurait pour autant considérer que les modes d'évitement ou de prévention qu'elle génère ne doivent pas être distingués de ceux qui sont à l'œuvre dans le champ du magico-religieux. Il s'agit en l'espèce des diverses pratiques de mise à l'écart, de ségrégation, voire d'enfermement qui ont été partout attestées, y compris au sein de sociétés qualifiées d'acéphales, c'est-à-dire ne disposant pas de gouvernement ou d'instance de pouvoir séparée de l'organisation tribale et familiale. Dans ce type de société, en effet, des lépreux, des « sommeilleux » (personnes affectées de maladie du sommeil), au même titre que des épileptiques, des malades mentaux, ou des individus accusés de sorcellerie, pouvaient être isolés, voire chassés de leur communauté d'origine. Et si, à l'évidence, ces pratiques d'exclusion ne reposaient pas sur une connaissance des modes de transmission de la lèpre ou de la maladie du sommeil tels que les établira la biomédecine au

¹⁶ S. FREUD, *op. cit.*

¹⁷ Ouvrage traduit en français sous le titre *De la souillure. Essais sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, Maspéro, 1971.

tournant du XX^e siècle, mettant plutôt en jeu une conception de la contagiosité tout à la fois physique et morale et propre à engendrer un désordre social, elles n'en constituaient pas moins une forme de prévention spécifique. Sorte de contrainte par corps relevant au moins autant de la procédure judiciaire que du diagnostic du guérisseur, elles participaient en effet bien davantage de mesures politiques, c'est-à-dire de mesures de sauvegarde de la collectivité, que d'une mobilisation religieuse, même si, bien sûr, elles n'étaient pas exclusives d'arrière-plan symbolique et d'activité rituelle. C'est du reste ce même genre de contrainte que certains groupes s'appliquaient parfois à eux-mêmes en abandonnant *manu militari* le territoire où ils étaient installés par suite d'une épidémie ou de ce qui était considéré par eux comme relevant d'une contagiosité mortelle¹⁸.

Reste que s'il est attesté partout, y compris dans les sociétés « primitives », ressortissant ainsi également à une forme de pensée et, surtout, à un mode d'action universel, ce second modèle s'est davantage déployé à l'intérieur de sociétés structurées autour d'un principe de souveraineté ou d'un dispositif étatique¹⁹. Car, sans aucunement s'opposer ou se substituer au premier modèle dans la mesure où les souverainetés de type traditionnel étaient souvent de nature politico-religieuse, par exemple sous la forme d'une royauté sacrée, il se développa à la mesure du souci et des possibilités qu'avaient les gouvernants de lutter contre tout ce qui menaçait leur territoire et leurs populations, et particulièrement contre les épidémies²⁰. Plus précisément, si les structures étatiques traditionnelles n'avaient sans doute pas encore inventé ce pouvoir sur la vie par quoi Michel Foucault définit le tournant, au XVIII^e siècle, de l'histoire occidentale, étant bien souvent consommatrices d'existences, notamment par la surexploitation du travail servile, elles n'en veillaient pas moins à organiser une certaine « santé publique ». En effet, tout en ressortissant pour une bonne part au premier modèle au travers de rites propitiatoires qui mettaient souvent en jeu le pouvoir, voire la vie du souverain²¹, cette « santé publique » était aussi affaire de savoirs spécialisés et de pratiques administratives par lesquels étaient prises autoritairement des mesures générales de prévention et d'hygiène ainsi que des mesures plus particulières de ségrégation, notamment à l'égard des lépreux et des pestiférés²². Comme le dit très justement Gérard Fabre, « l'institution sanitaire devance les savoirs médicaux sur la contagion²³ », mais, ajouterons-nous, elle les devança principalement par la contrainte, en l'occurrence par un usage de plus en plus systématisé de pratiques de contrôle, d'exclusion et d'enfermement comme la quarantaine. C'est en tout cas ce dont témoigne fort bien l'histoire occidentale, bien mieux connue que celle d'autres

¹⁸ Voir notamment à ce sujet Elikia M'BOKOLO, « Histoire des maladies, histoire et maladie », in *Le Sens du mal*, op. cit.

¹⁹ Voir à ce sujet le chapitre « Le gouvernement de la vie » dans l'ouvrage de Didier Fassin, *L'Espace politique de la santé. Essai de généalogie*, Paris, PUF, 1996.

²⁰ Cf. William H. McNEILL, *Le Temps de la peste. Essai sur les épidémies dans l'histoire*, Paris, Hachette, 1976.

²¹ E M'BOKOLO, op. cit.

²² Cf. George ROSEN, *A History of Public Health*, New York, MD Publications, 1958.

²³ Dans son ouvrage, *Épidémies et contagions. L'imaginaire du mal en Occident*, Paris, PUF, 1998, p. 123.

aires culturelles, avec l'existence au début du second millénaire de près de vingt mille léproseries dans toute la chrétienté²⁴ et la multiplication des lazarets, des dispositifs quaranténaires et des cordons sanitaires après la grande peste du XIV^e siècle²⁵. Et, si ce mouvement grandissant de protection sanitaire des royaumes et des cités marchandes s'est accompagné de conceptions plus précises de la contagion (soit par la contamination de l'air, soit par la transmission de personne à personne), les mesures de contrainte ont pris un tour encore plus systématique en s'appliquant progressivement à des groupes de population, tels les « fous », les mendiants ou les chômeurs, réputés être néfastes au reste du corps social et nuisibles à son développement.

Vers un système de contrôles et de sanctions

Cependant, avec l'affirmation, au XVIII^e siècle, d'un projet de régénération physique et morale éclairé par l'exercice de la raison²⁶, elle-même relayée par une recherche des types et des causes de dégénérescence (comme l'alcoolisme ou la syphilis), l'idée de promouvoir un corps social sain, débarrassé des effluves malsains et des désordres provenant des faubourgs et des classes pauvres²⁷, infléchit, durant le siècle suivant, la systématisation de la contrainte en une politique plus largement hygiénique. C'est dire aussi bien qu'aux pratiques d'exclusion et d'enfermement se substituèrent tendanciuellement des dispositifs de protection des populations caractérisés par un savoir et un pouvoir nettement accrus de la médecine : ce dont témoigna notamment le lancement de la vaccination antivariolique obligatoire, de type jennérien, dans plusieurs pays européens. Plus précisément, tandis que les premières se médicalisèrent également, à l'image de l'asile psychiatrique et du sanatorium, tout en s'exportant dans les nouvelles possessions coloniales d'Afrique et d'Asie²⁸, les seconds, par un engagement de plus en plus prononcé de l'État, se traduisirent en mesures d'assainissement des miasmes urbains²⁹ et de surveillance sanitaire qu'exemplifia une « police des familles » visant tout particulièrement à prendre en charge la santé de la mère et de l'enfant³⁰.

Ainsi, le modèle de la contrainte s'identifia de moins en moins à des mises à l'écart et à des enfermements et de plus en plus à une multiplicité de contrôles, d'obligations, d'interdits et de sanctions à destination du corps social, principalement de ses composantes populaires. Devenu de la sorte plus nettement

²⁴ Cf. Michel FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972.

²⁵ Cf. Daniel PANZAC, *Quarantaine et lazarets. L'Europe et la peste d'Orient*, Aix-en-Provence, Publisud, 1986.

²⁶ Voir à ce sujet l'ouvrage de Mona OZOUF, *L'Homme régénéré. Essai sur la révolution française*, Paris, Gallimard, 1989.

²⁷ Cf. Georges VIGARELLO, *Le Sain et le Malsain. Santé et mieux-être depuis le Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1993.

²⁸ Cf. Jean-Pierre DOZON, « Quand les pastoriens traquaient la maladie du sommeil », *Sciences sociales et santé*, 1985, 3 (3-4), p. 27-56.

²⁹ Cf. Bernard LÉCUYER, « L'hygiène en France avant Pasteur », in *Pasteur et la révolution pastoriennne*, éd C. Salomon-Bayet, Paris, Payot, 1986.

³⁰ Cf. Jacques DONZELOT, *La Police des familles*, Paris, Éditions de Minuit, 1977.

profane, à l'image d'États occidentaux modernes rompant quelque peu avec leur organisation politico-religieuse antérieure, et à l'appui de nouveaux savoirs (doctrines hygiénistes, statistique, démographie, sociologie, etc.) ouvrant aussi bien à une objectivation qu'à une régulation des phénomènes et problèmes sociaux, il s'est largement perpétué au-delà du XIX^e siècle, même s'il évolua désormais au sein d'une santé publique étoffée des deux autres modèles de prévention. Interférant, comme on va le voir, avec ceux-ci, l'exercice de la contrainte tendit à l'époque contemporaine, dans un contexte d'élargissement des Droits de l'homme, à perdre son caractère proprement autoritaire pour apparaître davantage comme un système de dispositions légales au service du bien commun ou du bien-être collectif et, par conséquent, acceptables par tous. Ainsi en fut-il, par exemple, des vaccinations obligatoires destinées tout particulièrement à la réduction des maladies infantiles ou, dans un autre d'idée, du port obligatoire de la ceinture de sécurité sanctionné régulièrement en cas d'infraction.

Cependant, malgré la tendance qu'eut cet exercice de la contrainte à devenir éminemment consensuelle, il n'en demeure pas moins toujours possiblement autoritaire. C'est ce qui faillit advenir, voilà quelques années en France, au moment où l'épidémie de sida était censée devoir dangereusement croître au sein de la population générale dans un contexte de relative impuissance de la médecine, avec le projet qu'eurent les plus hautes autorités de l'État de lancer une vaste campagne de dépistage systématique. Sous la pression d'associations et du Conseil national du sida, qui arguèrent de son caractère antidémocratique et surtout inefficace, il fut finalement abandonné. Mais au-delà du sida, dont on sait par ailleurs qu'il occasionne dans d'autres pays des mesures autoritaires de contrôle et d'exclusion, la scène actuelle et mondialisée d'un retour des épidémies ou de l'émergence de nouvelles maladies contagieuses, du type Ebola, et pour lesquelles la biomédecine tarderait à trouver une parade thérapeutique ou un vaccin, ne laisse de remettre au goût du jour, serait-ce au titre de scénario-catastrophe, les vieux dispositifs de ségrégation, et de faire accroire que les États démocratiques pourraient se transformer en États d'exception.

LE MODÈLE PASTORIEN

Avec ce troisième modèle, nous franchissons la frontière des modèles de prévention récents et modernes qui ne sont universels ou, plutôt, universalisables, que dans la mesure où ils ont été, depuis la fin du XIX^e siècle, étroitement liés à la constitution de nouvelles disciplines scientifiques et aux performances inédites, tant théoriques que pratiques, de celles-ci. En l'espèce, le modèle de prévention pastorien se réfère très directement à un paradigme scientifique qui « révolutionna » les savoirs sur la contagion et sur l'infection (particulièrement les doctrines hygiéniques antérieures) par l'identification de germes pathogènes, propres à faire naître une maladie spécifique (microbiologie), et par la possibilité de créer chez l'homme ou chez l'animal une immunité artificielle, c'est-à-dire un nouveau mode de prévention, au moyen de techniques d'atténuation de la virulence desdits germes (immunologie, vaccinologie).

Nouveaux objets

Sans doute tout n'était-il pas entièrement neuf dans cette « révolution pastorienne », puisque, bien avant Jenner et sa technique de la vaccine, d'antiques procédés de variolisation par l'inoculation de pustules (attestés notamment en Chine ancienne, au Moyen-Orient et en Afrique, mais souvent assortis de conceptions et rituels religieux) représentaient une certaine forme d'immunisation³¹. Mais ce qu'elle introduisit de radicalement nouveau, c'est tout à la fois la mise au jour d'un monde où la nature, l'homme et la société sont désormais indissociablement mêlés à la présence de micro-organismes³², la spécification de certains de ceux-ci comme causes des grandes maladies infectieuses ou contagieuses, et la constitution d'une biomédecine capable idéalement de mettre au point, en laboratoire, les vaccins spécifiques à chacune d'entre elles.

De la sorte, la « révolution pastorienne » représenta non seulement une grande clarification théorique dans l'étiologie de nombreuses maladies – quelque chose de presque trop simple (une maladie, un germe) au regard par exemple de la conception miasmatique qui avait cours auparavant – mais aussi l'immense projet, la formidable espérance d'en finir avec les fléaux qui avaient hanté les époques antérieures. Entendue ainsi, on peut dire ici qu'elle fut constitutive d'une culture tout à la fois *sui generis* et propre à s'universaliser, comme en témoigne la volonté des pastoriens et de leurs homologues européens de s'attaquer, en ces temps de constitution des empires coloniaux, à toutes les grandes endémies tropicales ; une culture, en l'occurrence de progrès, qui synthétisa à elle seule tout ce que la science, depuis les Lumières, pouvait signifier de rupture avec le passé et de certitude dans ses découvertes et performances prochaines. Certes, le nouveau modèle de prévention dont elle était porteuse – la vaccination de masse ou ce que Bruno Latour a appelé une « pastorisation de la société³³ » – eut quelque difficulté à exister en tant que tel. N'a-t-il pas été pour une bonne part constamment rabattu sur le modèle précédent au travers d'un système d'obligations à l'instar des vaccinations infantiles ? Et n'a-t-il pas été continûment l'objet, comme la variolisation autrefois, de multiples résistances populaires, étayées par ses échecs ou ses accidents, voire de contestation scientifique au nom de l'idée qu'il mettrait en cause l'équilibre ou la sélection naturelle et favoriserait l'émergence de nouveaux germes pathogènes³⁴ ? Sans doute également l'idéal pastorien d'une maladie, un germe, un vaccin, fut-il très loin de s'être réalisé. On songe évidemment au sida, mais aussi et peut-être surtout à toutes ces maladies parasitaires ou virales à vecteur sévissant sous les tropiques qui, malgré l'investissement des pastoriens dès le début du siècle, n'ont pas encore trouvé leur parade vaccinale, comme l'indique la prévalence toujours très forte du paludisme, de la maladie du sommeil, des filarioses et autres dengues.

³¹ Sur ce sujet, voir l'ouvrage très complet dirigé par Anne-Marie MOULIN, *L'Aventure de la vaccination*, Paris, Fayard, 1996.

³² Suivant l'analyse qu'en a proposée Bruno LATOUR dans *Les Microbes : guerre et paix*, Paris, A.-M. Métailié, 1984.

³³ *Op.cit.*

³⁴ A.-M. MOULIN, *op. cit.*

L'idéal d'éradication

Reste que le modèle pastorien, en tant que projet de création d'une immunisation collective contre les maladies infectieuses et contagieuses, n'en fut et n'en demeure pas moins comptable d'une mode de prévention spécifique. On peut d'abord en prendre la mesure par le fait qu'il fut à sa naissance partie prenante d'une époque ou d'un contexte politique qui mit durablement en forme l'égalité des citoyens, qu'en l'occurrence l'idée de protéger l'ensemble de la société contre des fléaux mortels laissait supposer qu'au regard de ceux-ci tout individu était aussi l'égal d'un autre. Sous ce rapport, la France de la III^e République fut tout spécialement le théâtre d'une forte correspondance entre le programme de Jules Ferry d'une école accessible à tous (c'est-à-dire gratuite et obligatoire) et l'idéal pastorien d'une immunisation collective. Et si des résistances à ce que Michel Foucault a appelé un processus de normalisation et de contrôle des populations se manifestèrent et s'organisèrent sur la base notamment des accidents iatrogènes que ne manqua pas de provoquer la multiplication des découvertes vaccinales³⁵, le modèle pastorien n'en fut pas moins d'un assez remarquable rendement cognitif. Car, outre le fait que, sous sa bannière, se répandit peu à peu l'idée d'une éradication générale des maladies infectieuses et contagieuses, il eut le très grand avantage de faire admettre que, comme les germes étaient susceptibles de toucher n'importe qui, les vaccins de la même façon pouvaient indifféremment immuniser tout un chacun. Quoi de plus exemplaire sous ce rapport que le vaccin anti-mariol qui confère, en une injection et pendant dix ans, la quasi-certitude que l'on ne pourra pas contracter la fièvre jaune ? Quoi également de plus satisfaisant pour l'esprit pastorien que l'annonce, il y a près de deux décennies par l'Organisation mondiale de la santé, de l'éradication de la variole, mettant ainsi fin à un fléau séculaire ?

Certes, on sait aujourd'hui que les choses sont tout à la fois plus complexes et moins réjouissantes, que les victoires apparemment remportées sur tel fléau ne sont peut-être que des ruses de l'Histoire, créant au contraire les conditions de l'apparition de nouvelles épidémies³⁶, et que les individus ne sont pas tous égaux devant les vaccins, comme ils ne l'étaient déjà pas devant les maladies contagieuses. Il n'en demeure pas moins que le modèle pastorien, par-delà ses échecs, ses désillusions et les résistances auxquelles la vaccination n'a jamais cessé de donner lieu, a suscité (principalement dans le contexte politico-économique et sanitaire des pays industrialisés dont il est lui-même issu) une large adhésion, correspondant à la fois à une compréhension somme toute aisée des phénomènes infectieux et contagieux (une maladie, un germe) et à une représentation du vaccin comme parade efficace à ceux-ci, indépendante des conditions d'existence variables des individus ou des groupes sociaux. En ces temps de sida, jamais on n'a autant espéré la mise au point d'un vaccin qui laisserait loin derrière elle une prévention par le préservatif, soit par une technique de protection assez archaïque et reposant

³⁵ Cf. G. S. WILSON, *The Hazards of Immunisation*, Londres, 1967.

³⁶ Sur ce sujet, voir l'ouvrage de Mirko D. GRMEK, *Histoire du sida*, Paris, Payot, 1989.

sur la seule capacité des individus à s'en servir systématiquement. Partant, il est facile d'imaginer que si cette mise au point survenait enfin, partout dans le monde, y compris en Afrique où des vaccins portant sur d'autres pathologies n'ont pas toujours été bien compris et acceptés³⁷, les pouvoirs publics éprouveraient certainement beaucoup de difficultés à répondre à la demande enthousiaste des populations.

LE MODÈLE CONTRACTUEL

Avec ce dernier modèle, nous entrons dans le monde d'une prévention résolument actuelle où les sciences et les instances biomédicales, l'État et divers acteurs institutionnels (caisses d'assurance, mutuelles, associations, etc.), ainsi que les populations ou les usagers sont censés s'accorder pour améliorer la santé publique, c'est-à-dire participer conjointement au bien-être de tous et de chacun. Dit autrement, le modèle contractuel de la prévention fonctionne idéalement sur le mode d'une complémentarité nécessaire entre le travail d'objectivation des risques sanitaires qu'accomplissent avec de plus en plus de précision les sciences biomédicales, particulièrement l'épidémiologie, et un mouvement de subjectivation par lequel les individus doivent devenir des acteurs responsables de leur santé. Une complémentarité qui peut se formuler également en distinguant, d'un côté, un droit à la santé dont seraient garants les pouvoirs publics et la recherche scientifique, de l'autre, un devoir de santé auquel seraient tenus l'ensemble des citoyens et qui participerait ainsi d'une redéfinition du lien démocratique.

De prime abord, ce modèle contractuel est très différent des trois précédents. Il se distingue en effet du modèle magico-religieux en ce qu'il est fortement associé au développement des sciences biomédicales et à l'organisation d'un monde, tout à la fois naturel et social, rationalisé, c'est-à-dire réputé n'être plus dépendant de puissances invisibles ou transcendantes. Au modèle de la contrainte profane, il oppose ce qu'on pourrait appeler le consentement éclairé des populations, en l'occurrence un rapport de nature essentiellement pédagogique par lequel celles-ci peuvent accéder et adhérer largement aux propositions de prévention et d'amélioration de la santé émanant de la biomédecine. Et, s'il se rapproche du modèle pastorien en ce que celui-ci, par-delà le recours à des pratiques de vaccination obligatoire, a su également créer un large consensus, il s'en différencie, malgré tout, dans la mesure où il suppose bien autre chose qu'un simple évitement des maladies infectieuses ou contagieuses. Surveiller son régime alimentaire, supprimer les facteurs de risque exposant au cancer ou aux maladies cardio-vasculaires, faire des bilans réguliers ou des tests prédictifs dont la génétique est en train de multiplier les applications, implique une attention quasi continue à son corps et à sa santé, soit la constitution de chacun en « patient-sentinelle³⁸ ». Autrement dit, bien davantage que le modèle pastorien, fixé principalement sur la

³⁷ Cf. Daniel LÉVI-BRUHL *et alii*, « Approches méthodologiques de l'étude de l'acceptabilité de la vaccination : exemple de 3 enquêtes menées en Afrique de l'Ouest », *Sciences sociales et santé*, 1993, V. XI, n° 2, p. 9-25.

³⁸ Suivant la formule de Patrice PINELL employée dans son ouvrage *Naissance d'un fléau. Histoire de la lutte contre le cancer en France (1890-1940)*, Paris, A.-M. Métailié, 1992.

prévention de maladies spécifiques dont les causes (agents pathogènes) n'affectent les individus qu'en leur étant extérieures, le modèle contractuel suppose un monde de sujets en permanence soucieux d'eux-mêmes, capables d'objectiver leur corps, c'est-à-dire les risques internes (génétiques, immunologiques) ou externes (environnementaux) auxquels celui-ci peut être exposé, comme s'ils étaient vis-à-vis de lui en lieu et place de la biomédecine.

Le principe du consensus

On prend ici la mesure du fait qu'à son endroit d'aucuns parlent d'une culture puisque ce modèle est manifestement constitutif de normes, de valeurs et d'habitus et qu'il dépasse largement le simple souci de soi. Il implique en effet une dimension toute collective par laquelle les sujets ne deviennent des « patients-sentinelles » que parce que leur corps et leur santé n'intéressent pas qu'eux-mêmes. Ceux-ci représentent un capital qu'il convient de faire fructifier le plus longtemps possible et surtout un bien qui, pour appartenir d'abord à chacun, engage des composantes essentielles de l'organisation des pays développés, notamment leur système de santé et de protection sociale. L'existence, aujourd'hui, d'une économie de la santé capable de proposer des modèles en termes de coûts/bénéfices de ces systèmes en fournit une assez bonne démonstration, comme elle souligne le fait que les autorités politiques accordent de plus en plus d'importance à la réduction de la consommation médicale. Ainsi, l'annonce toute statistique d'une multiplication des cancers et, partant, d'un surcoût thérapeutique particulièrement élevé, ne fait que renforcer l'idée que seule la transformation massive des individus en sujets-objets de la prévention est susceptible de diminuer aussi bien les souffrances que les dépenses à venir. Autrement dit, dans l'attention portée à soi, éclairée par les indications de la biomédecine, il y a bien davantage qu'un tête-à-tête du « citoyen-patient » avec son corps et sa santé : il y a tout l'espace d'une acculturation qui fait que ce corps et cette santé ne lui appartiennent pas entièrement, qu'ils sont également choses collectives intéressant son employeur, sa caisse d'assurances et de retraites ou son fonds de pensions, et, pour tout dire, son pays qui semble le vouloir vivant et alerte le plus longtemps possible. Mais, ce qui s'explicite ainsi en termes de prévention, d'autres interpellations biomédicales l'énoncent encore plus clairement, comme ces appels de plus en plus insistants aux dons de substances corporelles (sang, moelle, sperme) ou aux dons d'organes qui font tendanciellement du corps individuel, y compris comme cadavre, le bien ou le capital de tous³⁹.

Par définition, donc, le modèle contractuel implique un large consensus et, à ce titre, paraît traduire un très net progrès par rapport à tous les modes de prévention antérieurs. Par lui, l'énoncé « mieux vaut prévenir que guérir » n'est plus cet adage de simple bon sens. Il est bien plutôt le schème culturel en forme de rationalisation des comportements par lequel les citoyens des « pays démocratiques

³⁹ Sur cette question, on pourra consulter deux ouvrages assez différentes, celui de François DAGOGNET, *La Maîtrise du vivant*, Paris, Hachette, 1988, et celui de David le BRETON, *La Chair à vif*, Paris, A.-M. Métaillé, 1993.

avancés » sont censés adhérer massivement aux interpellations des pouvoirs publics et des instances biomédicales, c'est-à-dire qu'en intériorisant celles-ci ils conjoignent harmonieusement civisme et sauvegarde d'eux-mêmes et de leurs proches. Mais, à l'évidence, les choses ne sont pas si simples ou si facilement « rationalisables ». Et en premier lieu, parce que ce qui semble se présenter comme un processus d'approfondissement démocratique ou, pour reprendre des formules de Norbert Elias, comme un élargissement du procès de civilisation et de pacification⁴⁰, les citoyens devenant de plus en plus responsables d'eux-mêmes et des autres, peut aussi s'entendre comme un vaste mouvement de médicalisation des corps et des consciences. Où l'on retrouve les analyses de Michel Foucault sur le biopouvoir dont les prémices apparurent au XVIII^e siècle, pour se développer au siècle suivant, et dont, au travers de ce modèle contractuel et de la place grandissante prise par la santé publique, nous serions en train de vivre le plein épanouissement, mais sous forme d'une normalisation accrue.

Procès de civilisation ou procès de normalisation : une tension irréductible

Elias versus Foucault, deux perspectives par conséquent difficilement compatibles et synthétisables, mais qui, pour cette raison même, laissent à penser que le modèle contractuel oscille entre chacune d'elles, balance entre le procès de civilisation ou de pacification d'un côté et le procès de médicalisation ou de normalisation de l'autre, comme s'il en exprimait lui-même les tensions et l'impossible conciliation. À l'image de ce jeu de « double bind » évoqué plus haut qui fait qu'un individu peut vouloir être un « patient-sentinel », désirer se conformer à un certain mode de rationalisation des comportements, notamment par une suppression des facteurs de risque, et en même temps vouloir échapper ou résister à ce mode de subjectivation. À cet égard, les études liées à l'épidémie de sida, qui ont été menées sur les comportements sexuels, particulièrement en France⁴¹, ont mis au jour un net écart entre les connaissances que les gens avaient des modes de transmission du VIH et leur façon de vivre ou de pratiquer leurs relations amoureuses. Entre le « tout préservatif », à savoir, dans le langage de la prévention, l'absence totale de prise de risque, et un usage non systématique de la « capote », il y a tout l'espace de conduites pragmatiques qui ne sont ni strictement rationnelles, ni davantage irrationnelles, mais qui révèlent toute la variété des manières d'être en situations concrètes et toute l'équivocité des affects. En quoi ces études ont montré à nouveaux frais que la rationalisation des comportements par la biomédecine ne peut qu'éprouver ses limites au lieu où la vie de chacun, comme de tous, n'est aucunement réductible au champ du savoir. Les désirs, les passions, les joies comme les peines, les souffrances et la mort, avec ce qu'elles impliquent d'ambiguïtés et de sentiments indicibles, en tissent aussi la trame. La littérature et les moralistes n'ont jamais cessé de traiter de ces aspects de la psyché humaine ;

⁴⁰ Cf. Norbert ELIAS, *La Civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973, et *La Dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975.

⁴¹ Cf. *Les Comportements sexuels en France*, Alfred SPIRA, Nathalie BAJOS et le groupe ACSF, Paris, La Documentation française, 1993.

mais ce dont la psychanalyse a fait, d'une manière encore plus significative, sa matière en les présentant sous la forme d'un système de processus et d'instances psychiques au travers desquels les individus ne deviennent des sujets autonomes qu'au prix de tensions et d'arrangements avec ce qui les constitue par ailleurs comme êtres hétéronomes. De sorte que, s'il convient d'admettre que les développements de la connaissance scientifique comme les avancées démocratiques contribuent à la conquête de l'autonomie individuelle⁴², et que, sous ce rapport, on peut estimer la rationalisation des comportements comme éminemment souhaitable, il faut aussi considérer, comme Freud l'avait fait en son temps, que les progrès de la civilisation sont aussi comptables d'angoisses, de malaises et de pulsions de mort⁴³.

En fait, ce modèle contractuel de la prévention, dans son idéal de rationalisation des comportements, n'est pas loin, paradoxalement, de rejoindre le premier modèle, à savoir le modèle magico-religieux. Car, ce qu'il rencontre comme limites à ses objectifs de transformation des individus en « patients-sentinelles », c'est sans doute tout un ensemble de manquements ou de résistances, mais c'est aussi, à l'inverse, toute une série de conduites qui le font précisément basculer du côté d'attitudes obsessionnelles, d'un excès de scrupules à l'égard des recommandations ou des injonctions de la biomédecine (visites médicales répétées, attention compulsive aux anomalies corporelles, alimentation continuellement ajustée sur des normes nutritionnelles, etc.). Toutes choses qui paraissent résulter d'une bonne intériorisation de la prévention, mais qui ne sauraient pour autant, à l'instar des rites et des interdits traditionnels, empêcher à un moment donné la survenue de la maladie et de la mort. Et, parce qu'elle ne peut justement l'empêcher, parce qu'elle est impuissante à réaliser une « santé parfaite⁴⁴ » et à forclure radicalement la mort, cette intériorisation apporte elle-même son lot d'inquiétudes et de malaises (au plan individuel, mais de plus en plus aussi au plan collectif avec l'annonce de risques sanitaires planétaires qui en appelle à ce principe de précaution que les politiques et les experts ont désormais particulièrement la charge de mettre en œuvre⁴⁵, sans être véritablement en mesure de les réduire ou d'en prévenir la multiplication).

Dans de telles conditions, il n'est guère surprenant que le modèle contractuel puisse en quelque sorte passer le témoin au modèle magico-religieux, le « patient-sentinel » se tourner vers les médecines alternatives ou « exotiques », fréquenter de nouveaux mouvements religieux, des groupes charismatiques, ou se laisser séduire par les constellations syncrétiques du « New Age ». De même qu'aujourd'hui on peut non seulement observer au sein de nos sociétés un pluralisme thérapeutique (peu différentes, sous ce rapport, des sociétés du Sud), mais aussi un pluralisme préventif où la quête d'une bonne et durable santé, d'une

⁴² Pour reprendre un thème cher à Cornélius CASTORIADIS. Voir notamment *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Paris, Seuil, 1986.

⁴³ Sigmund FREUD, *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1971.

⁴⁴ Pour reprendre le titre de l'ouvrage de Lucien SFEZ, *La Santé parfaite*, Paris, Seuil, 1995.

⁴⁵ Sur le principe de précaution, voir notamment, de Pierre LASCOUMES, « La précaution, un nouveau standard de jugement », *Esprit*, n° 237, p. 129-140.

« qualité de vie », est susceptible d'inspirer un respect scrupuleux des recommandations biomédicales, et également des pratiques dites spirituelles qui critiquent les limites de celles-ci ou en dénoncent éventuellement les effets nocifs, bornées qu'elles seraient aux seuls aspects matériels et somatiques de la préservation individuelle. La rationalisation ou l'acculturation des comportements par la biomédecine est en quelque sorte à ce prix : celui d'être de plus en plus débordée ou relayée par des pratiques magiques ou religieuses de prévention, comme si à vouloir instaurer un mode de subjectivation qui fasse adhérer à l'idéal d'une bonne et durable santé elle créait les conditions pour que celui-ci aille en quête de cet idéal ailleurs, c'est-à-dire hors du cadre de la biomédecine. Ce n'est, par conséquent, pas un hasard si, aujourd'hui, la plupart des mouvements religieux, anciens ou plus récents, font de la santé, de la prévention comme de la guérison leur thème de prédilection. Qu'ils reprennent à leur compte l'idée d'une rationalisation des comportements ou qu'ils s'en démarquent pour lui préférer, à l'instar de l'Église catholique, celle de leur moralisation, ils trouvent en effet dans l'acculturation à la prévention par la biomédecine de quoi surenchérir sur elle en répondant à leur manière aux obsessions et aux insatisfactions qu'elle ne cesse de susciter.

Mais, comme on l'a vu, le pluralisme préventif, même s'il tend, dans les sociétés « démocratiques avancées », à être dominé par le modèle contractuel, comporte aussi des formes contraignantes d'intervention ; en l'occurrence des contrôles sanitaires intérieurs et extérieurs et une surveillance épidémiologique tout à la fois nationale et planétaire qui, en ces temps d'annonce de maladies émergentes, semble se tenir prête au pire, c'est-à-dire, faute de parade immédiate d'ordre thérapeutique ou vaccinale, à faire intervenir la puissance publique pour en contrecarrer la diffusion. Quant au modèle pastorien, il reste évidemment et plus que jamais présent. S'il se décline en effet souvent sous forme d'obligations et s'il provoque toujours des résistances, il n'en demeure pas moins ce modèle spécifique qui fait espérer et désirer que, par la mise au point de nouveaux vaccins efficaces et durables, les maladies contagieuses, anciennes ou plus récentes, pourront être largement éradiquées.

QUATRIÈME PARTIE
SUR LES TRACES D'UNE IDENTITÉ IVOIRIENNE
LES ENTREMÊLEMENTS DU POLITIQUE
ET DU RELIGIEUX



MELEDGE Ernestine (Tina) – *Sans titre*, peinture sur toile, 1984, collection ADEIAO
Côte d'Ivoire

PRÉSENTATION

La plupart des textes qui précèdent ont eu pour toile de fond la Côte d'Ivoire, même si certains d'entre eux, notamment ceux relatifs aux maladies et aux acteurs de santé, se sont situés dans un cadre plus large ou plus résolument comparatif. Le dernier ensemble qui clôt cet ouvrage et, d'une certaine façon aussi, le texte qui vient en conclusion sur « l'État franco-africain », quoique de portée également plus générale, ont pour objet la Côte d'Ivoire elle-même. Il s'est agi en l'occurrence de dénouer les fils les plus consistants qui ont façonné aussi bien son identité nationale que ses évolutions problématiques et qui ont été, au bout du compte, susceptibles de fournir une bonne grille de lecture des turbulences politiques dans lesquelles est entré ce pays depuis le tournant du millénaire.

Deux fils ont été mis au jour grâce au travail entrepris avec Jean-Pierre Chauveau dans les années 1980. À partir de nos terrains respectifs (dans le Centre-Ouest et en pays baoulé) et de dépouillements d'archives, d'une part nous avons reconstitué le développement de l'économie de plantation (fondée sur l'exploitation du café et du cacao) et fait de celle-ci, notamment autour des rapports de travail et des relations foncières entre autochtones et allochtones, une sorte de creuset de la société ivoirienne¹. D'autre part, nous nous sommes efforcés de montrer que les « ethnies », telles que les avait reconstituées le colonisateur français au début du XX^e siècle, spécialement les plus importantes, ont fait système et qu'elles ont participé tout à la fois d'une histoire et d'une vie proprement ivoirienne tout en révélant les fortes disparités et les possibles antagonismes².

Cependant, un troisième fil s'est avéré tout aussi heuristique qui, en complétant l'économique et l'ethnique et en s'appuyant parfois sur eux, a noué de manière très serrée, tout au long de l'histoire ivoirienne, le politique et le religieux. Il s'agit du fil prophétique, c'est-à-dire d'un fil constitué de mouvements portés par des personnages qui se sont auto-proclamés prophètes et qui n'ont cessé de travailler la société ivoirienne dans ses rapides évolutions, notamment pour en exprimer les contradictions et les rapports ambigus avec le colonisateur ou la puissance occidentale, mais qui ont eu également une véritable dimension politique, soit pour encenser les pouvoirs en place, soit pour les contester.

¹ Cf. J.-P. Chauveau et J.-P. Dozon, « Colonisation, économie de plantation et société civile en Côte d'Ivoire », *Cahiers ORSTOM, Série Sciences humaines*, vol. XXI, n° 1, 1985, p. 63-80.

² Cf. J.-P. Chauveau et J.-P. Dozon, « Au cœur des ethnies ivoiriennes... l'Etat », in *L'État contemporain en Afrique* (dir. E. Terray), Paris, Karthala, 1987, p. 221-291.

C'est à partir de cette trame riche du croisement de ces trois fils que l'on a tenté de rendre intelligible la crise ivoirienne qui est survenue, d'abord, au travers d'un premier putsch militaire à la toute fin de l'année 1999. Laquelle s'est amplifiée à l'occasion d'un second coup d'État en septembre 2002 qui ne réussit pas véritablement, mais qui déboucha sur une grave fracture régionale entre le Nord et le Sud ivoirien révélant le profond malaise identitaire qui affectait le pays depuis les années 1990, consécutivement à la fin du « miracle ivoirien » des deux premières décennies de l'indépendance, à la disparition du « Père de la nation », F. Houphouët-Boigny, et à une démocratisation mal gérée par les principaux acteurs politiques.

Mais, comme cette crise ivoirienne est devenue également une crise franco-africaine (la France étant intervenue fortement pour résoudre à la fois sur le plan militaire et politique les divisions ivoiriennes), elle donnait aussi à lire rétrospectivement la place très importante qu'avaient occupée la Côte d'Ivoire et son « Père de la nation » dans les relations instaurées par la V^e République avec ses ex-colonies africaines : ce qui a été également une manière de réinterroger son identité nationale.

L'INVENTION DE LA CÔTE D'IVOIRE

Nous pensons reconnaître en Côte d'Ivoire la trame d'une identité nationale. Une telle affirmation peut surprendre au regard des analyses généralement en vigueur qui ne se satisfont pas des identités formelles par lesquelles les États africains se présentent comme des États souverains, et mettent en doute leur capacité à faire naître des nations dignes de ce nom.

En guise d'identité ivoirienne, comme de toute autre entité politique africaine, ces analyses nous invitent bien plutôt à prendre d'abord et avant tout la mesure de l'Autre : celle, imposante, d'une puissance européenne qui en a délimité le territoire à la fin du siècle dernier, soumis les populations, et qui, pour s'être retirée des affaires publiques ivoiriennes en 1960, n'en a pas moins sauvegardé des relations politico-économiques privilégiées avec son ex-colonie. Mais, outre la France, ses traditions et ses influences impériales, l'Autre désigne plus largement l'Occident, ses marchés capitalistes, ses organisations internationales, ses modèles de vie et de consommation. Autant de figures de la domination dont la Côte d'Ivoire, bien plus que la plupart des pays africains, semble particulièrement dépendre. Ne dit-on pas en une formule ambiguë, plus proche de la critique que de l'éloge, qu'elle est une vitrine de l'Occident ? Sans doute concède-t-on aisément que cette présence de l'Autre, ces marques profondes d'extraversion (dont témoigne une économie agricole essentiellement tournée vers l'exportation), voire d'aliénation culturelle, reçoivent l'aval des autorités ivoiriennes, d'un pouvoir politique qui s'est fait partenaire privilégié de l'ancien colonisateur et agent actif du libéralisme économique. Mais par là, précisément, la reconnaissance d'une identité ivoirienne semble encore plus problématique puisque ceux-là mêmes qui ont pour tâche de la représenter ou de la promouvoir – l'État et son gouvernement – paraissent davantage évoluer dans la mouvance des intérêts extérieurs que s'astreindre à la mise en œuvre d'une nation indépendante.

Ces arguments qui fragilisent notre affirmation de départ participent d'une « ivoirologie », d'un corpus discursif dominé par la critique du colonialisme et du néo-colonialisme. Mais dominé seulement, car ce corpus contient aussi des appréciations très élogieuses à l'égard d'un pays et surtout d'un chef d'État (le président F. Houphouët-Boigny) qui a su harmoniser croissance économique et stabilité politique. Mais, pour souligner ainsi la réussite ivoirienne et y reconnaître, par rapport à bien d'autres pays africains, une figure d'exception, ce second type de discours n'en rejoint pas moins le premier ; comme celui-ci, il ne traite nullement de l'identité ivoirienne, faisant bien plutôt de ladite réussite le produit de la toute

puissance de l'Autre (la Côte d'Ivoire ayant fait le bon choix de maintenir et de renforcer ses liens privilégiés avec la France). Une double métaphore très prisée par le commentaire journalistique résume ces points de vue apparemment contradictoires. D'un côté on invoque le miracle ivoirien, en l'occurrence ce mélange de croissance et de stabilité qui fait quasi-exception en Afrique noire ; de l'autre le mirage, image seconde parodiant la première et destinée à lever le voile d'une réussite bien incertaine en forme de domination extérieure et d'autocratie intérieure. Mais, réduites à de telles métaphores, ces thèses contraires énoncent au moins sur un point la même chose : l'impossibilité d'appréhender la Côte d'Ivoire autrement qu'en l'irréalisant, comme si aucune approche un tant soit peu consistante n'était en mesure de rendre compte de ce qui fait d'elle une entité spécifique, irréductible à toute autre. Pourtant, le fait même d'apprécier contradictoirement la « réussite ivoirienne », de croire en sa pérennité ou d'y discerner un faux-semblant, montre à quel point la Côte d'Ivoire intrigue, force le commentaire, laissant découvrir une évidente singularité. C'est pourquoi, faute de tenter d'explicitier cette singularité, l'ivoirologie, au total, est restée prisonnière d'une démarche évaluative, et dans une large mesure ethnocentrique manquant le Sujet dont elle prétendait traiter, comme si elle ne pouvait discourir sur la Côte d'Ivoire que sous le rapport d'une vraie ou d'une fausse réussite, d'un bon ou d'un mauvais développement.

Il est cependant une autre manière de (re)présenter la Côte d'Ivoire, et qui constitue une nouvelle antithèse à cette image d'une vitrine incertaine de l'Occident : celle qui consiste à exhiber sa diversité ethnique et culturelle, et à faire valoir, par-delà les signes patents ou illusoire de la modernité, les expressions toujours vivaces de la tradition. À cet égard, les nombreuses monographies qu'ont produites ethnologues et sociologues témoignent effectivement de permanences socio-culturelles, corrigeant ainsi une perception par trop moderniste de la Côte d'Ivoire.

Au regard de la fiction du miracle ou du mirage ivoirien, cette autre image en forme de mosaïque ethnique donne plus de réalité, plus de consistance à la Côte d'Ivoire. Toutefois, présentée comme telle, elle n'aide pas véritablement à discerner une identité ivoirienne. Bien plutôt contribue-t-elle à en brouiller davantage les contours puisque les ethnies de Côte d'Ivoire sont réputées ressortir à un univers d'avant la colonisation, et que, en dépit du fait que leur destins se soient trouvés arbitrairement mêlés par la puissance coloniale, leur coexistence sur un même territoire ne semble pas avoir suffisamment affaibli le particularisme de chacune pour faire naître une identité nationale. Nous retrouvons ici, appliquées à la Côte d'Ivoire, les analyses quelque peu stéréotypées concernant l'Afrique contemporaine, analyses suivant lesquelles le fait ethnique constitue un obstacle majeur à la formation d'identités nationales, et le tribalisme un mal gravissime qui ronge le fonctionnement des États africains.

Vitrine incertaine de l'Occident (réussite durable ou échec potentiel), mosaïque ethnique, telles sont, en concentré, les images que la Côte d'Ivoire semble nous donner d'elle-même. Bien qu'elles dénotent assez trivialement l'ambiguïté et le contraste, on ne saurait dire que ces images soient fausses ou inadaptées ; au contraire, chacune pour son propre compte évoque quelque chose de la Côte

d'Ivoire. C'est bien plutôt leur juxtaposition qui, faute de grille d'assemblage ou de lecture, produit un effet global d'incohérence rendant quasi impraticable la recherche d'une identité ivoirienne.

Nous soutenons donc que ces images hétéroclites renvoient effectivement à un original dont l'identité rassemble, en un singulier mélange, du traditionnel et du moderne, des ethnies, de l'État et du développement économique (aussi incertain soit-il). L'original en question n'équivaut bien sûr pas au cadre formel par lequel la Côte d'Ivoire se présente comme un État indépendant. Pour le définir en première approximation, nous dirons qu'il est ce dont l'État ivoirien, en tant que configuration juridico-politique, est le dépositaire depuis la création de la colonie en 1893, et avec lequel celui-ci entretient un rapport ouvert et problématique. Un tel rapport est assez nettement perceptible aujourd'hui. Tandis que son économie s'essouffle (dégradation des termes de l'échange de ses produits d'exportation, notamment du cacao dont la Côte d'Ivoire est premier producteur mondial) et que son régime se crispe quelque peu sur une lente fin de règne d'Houphouët-Boigny, la Côte d'Ivoire est de plus en plus confrontée à elle-même, à ce qui précisément l'a faite depuis près d'un siècle, et qui peut évoluer sans crise profonde ou en contradictions exacerbées.

Pour en donner un aperçu plus méthodologique, nous dirons de cet original qu'il est tout entier contenu dans une trame narrative obéissant à des procédés de mise en intrigue. C'est dire aussi bien, en nous référant très expressément ici aux travaux de P. Veyne et de P. Ricœur¹, que le récit n'est pas une modalité illustrative de l'identité ivoirienne, mais qu'il est au contraire le seul moyen de lui donner corps, de la faire apparaître au fil d'une composition temporelle ; dans cette perspective, mettre en intrigue consiste, à l'appui des sources historiographiques et ethnologiques, à redécouvrir les images contrastées de la Côte d'Ivoire au travers de « personnages » qui, parce qu'ils jouent des rôles inattendus ou paradoxaux, en autorisent l'assemblage et la compréhension.

Trois « personnages » composent la scène ivoirienne depuis les débuts de la colonisation française. La puissance conquérante tout d'abord, qui, en la circonstance, s'est transformée en un État colonial spécifique chargé d'administrer et de mettre en valeur le territoire. Les ethnies, ensuite, que l'État colonial eut pour tâche, à peine installé, de reconnaître, et qui, depuis, n'ont cessé de conjuguer variablement ruptures et permanences. L'économie de plantation enfin, soit ce secteur d'arboriculture villageoise (café et cacao) appelé durant la période coloniale « indigène » et qui, après une amorce incertaine au début du siècle, s'est progressivement généralisé à toute la zone méridionale et forestière de la Côte d'Ivoire. On reconnaîtra dans ce dernier personnage les figures contradictoires de la Côte d'Ivoire évoquées plus haut ; il est, en effet, ce grâce à quoi on a pu parler de réussite ou de miracle ivoirien, la croissance du pays se mesurant pour l'essentiel à l'aune de l'augmentation de la production du café et du cacao. Mais il est aussi ce que d'aucuns (S. Amin, 1967) ont dénoncé comme étant le parangon d'une

¹ P. VEYNE, *Comment on écrit l'histoire*, Éd. du Seuil, 1971, P. RICŒUR, *Temps et Récit*, III, *Le Temps raconté*, Éd. du Seuil, 1985.

économie extravertie, soumise au marché mondial, et incapable d'accoucher d'un réel développement.

S'il faut en croire les analyses les plus courantes, ces trois « personnages » semblent avoir joué dans l'histoire ivoirienne des rôles bien peu surprenants. Ainsi, l'État colonial est présenté comme la structure politico-administrative qui non seulement a donné naissance à la Côte d'Ivoire, mais aussi, par une application méthodique de la contrainte, a su lui imposer la mise en valeur de cultures d'exportation. Quant aux ethnies, elles ne paraissent rien devoir à l'État colonial, sinon leur reconnaissance et leur progressive intégration dans un même espace économique et administratif. Progressive mais, semble-t-il, difficile intégration, puisque, en dépit de notables transformations, elles persisteraient à faire valoir leurs prérogatives et leur particularisme aux dépens de l'édification d'une nation ivoirienne digne de ce nom.

À l'encontre de ce scénario conventionnel, l'intrigue que nous proposons opère un double déplacement dans le jeu des trois protagonistes.

Le premier déplacement peut s'énoncer ainsi : l'économie de plantation n'est pas un pur produit de la contrainte coloniale. Si l'événement que représente le commencement de cette économie est imputable à l'initiative du colonisateur, sa dynamique a largement appartenu aux populations colonisées. On ne saurait expliquer autrement pourquoi, dans les années quarante, des forces sociales ivoiriennes, issues pour l'essentiel de l'arboriculture, se sont heurtées à un État colonial devenu incapable d'assumer ce que pourtant, au début du siècle, il s'était confusément efforcé de mettre en œuvre. Pour autant, le rôle de l'État colonial fut loin d'être insignifiant ; mais c'est au niveau des effets inintentionnels de son action, agissant sur les cadres généraux de la production et de l'administration de la colonie, que l'on peut en évaluer l'impact véritable.

Moins efficace qu'on ne l'a cru dans le développement de l'économie de plantation, l'État colonial s'est révélé en revanche très présent sur le terrain des identités ethniques. Ce second déplacement signifie très précisément ceci : en tant qu'inscriptions cartographiques correspondant à un territoire et à un nom, les ethnies de la Côte d'Ivoire résultent au moins autant du travail ethnographique de l'État colonial que de réalités qui préexistaient à son instauration. Une telle assertion ne veut pas dire que les administrateurs coloniaux ont créé de toutes pièces les ethnies ivoiriennes ; elle indique simplement que la manière avec laquelle ils les ont identifiées et classées dénote une part d'arbitraire véhiculant des représentations dont l'État colonial avait besoin pour contrôler le territoire, justifier et transposer dans un certain langage culturel ses pratiques d'intervention et de mise en valeur.

Double déplacement donc qui fait jouer aux trois personnages des rôles inhabituels et paradoxaux, et laisse découvrir au fil d'une intrigue – dont on retiendra ici quelques séquences significatives – la trame et les contours d'une identité ivoirienne dont l'État contemporain est le dépositaire et à laquelle il est désormais confronté.

LES PERFORMANCES ETHNOGRAPHIQUES DE L'ÉTAT COLONIAL

La colonisation, que ce soit en Côte d'Ivoire ou ailleurs en Afrique, se présente grossièrement comme une entreprise de conquête et de mise en valeur, participant tout à la fois d'un projet politique d'accroissement de puissance et d'un projet économique d'élargissement des débouchés pour le capital et pour les marchandises. Aussi juste soit-elle sur le plan général, cette présentation soulève quelques difficultés dès qu'on la confronte aux pratiques effectives de la colonisation. Elle convient très certainement pour caractériser la façon dont la puissance conquérante, en l'occurrence la République française, a mis la fonction politique au service des intérêts économiques en instituant d'entrée de jeu un mode de gouvernement autoritaire, voire despotique. Obligations, contraintes, interdictions en tous genres, telles furent les modalités d'instauration de l'État colonial et dont la systématisation à l'adresse exclusive des colonisés prit la forme juridique du régime de l'indigénat.

Elle est en revanche moins appropriée pour comprendre comment un tel État, aussi déterminé fût-il à satisfaire les intérêts politiques et économiques de la France, s'est concrètement installé dans un territoire dont il avait certes tracé les frontières, mais sans trop savoir de quoi ce territoire était fait et quelles pouvaient être ses possibilités réelles de mise en valeur. Car, lorsque en 1893 est fondée la Côte d'Ivoire, le projet colonial n'a certainement pas la belle assurance d'un plan rationnellement conçu qu'il suffirait, moyennant la force et la contrainte, d'appliquer à la lettre. Sans doute parle-t-on déjà d'arboriculture (et notamment de café, qui est expérimenté par le négociant français Verdier qui fut l'une des grandes figures de la période précédant juste la création de la colonie). Mais rien en ce domaine n'est vraiment sûr, sinon la situation dont hérite l'État colonial : celle, en l'occurrence, qui a prévalu durant tout le XIX^e siècle, et qui fit de la côte ivoirienne, principalement de sa partie occidentale, une zone importante de production et de traite (reposant essentiellement sur l'huile de palme et le caoutchouc), avec des maisons de commerce européennes (anglaises et françaises). Cet héritage, quand bien même il s'efforcera au fil des années de s'en défaire, conditionne l'État colonial en l'incitant à concentrer l'essentiel de ses installations (par exemple, les trois capitales successives de la colonie, Grand-Bassam, Bingerville, Abidjan, sont toutes situées en Basse-Côte) et de ses investissements (voies de communication notamment) là où ses prédécesseurs européens avaient noué de longue date des relations économiques, à savoir en Basse-Côte et dans le Sud-Est ivoirien.

Quelque chose de décisif s'est donc joué en ces débuts d'occupation de la Côte d'Ivoire, qui a placé d'emblée l'État colonial en situation de continuité relative par rapport à la période antérieure. Mais, nonobstant cette continuité qui a pour effet la mise en valeur rapide du Sud-Est ivoirien, il reste à l'État colonial de disposer d'un territoire dont il a certes la possession, mais sans en avoir encore la maîtrise effective. Ce qu'il entreprend durant deux décennies (1893-1914), soit une période assez longue recouvrant une première phase de « pénétration pacifique », puis une phase de conquête et de répression militaire consécutive à de nombreuses

résistances « indigènes » (principalement dans l'Ouest et le Centre). Cette période met très précisément en lumière ce que la colonisation a impliqué et signifié pour le destin futur de la Côte d'Ivoire. Tout d'abord, et par-delà les stratégies déployées (alliance avec des autorités locales, stratégies de division, répression militaire), une ferme volonté d'imposer aux populations « indigènes » le nouvel ordre colonial. Mais dans le même temps où il crée ainsi les conditions politiques de la mise en valeur du territoire, introduisant de profondes ruptures dans le cours des sociétés locales, l'État colonial remplit une tâche dirons-nous plus pacifique ou plus spécifiquement liée à sa fonction administrative : celle qui consiste à inventorier et à identifier l'ensemble des populations de la colonie. C'est principalement Maurice Delafosse, illustre et savante figure de la colonisation française en Afrique, qui accomplit ce travail d'inventaire et d'identification. Il l'accomplit au tournant du siècle, alors que la Côte d'Ivoire n'est pas encore totalement connue et contrôlée, sur la base d'investigations essentiellement linguistiques. Délibérément systématique, il couvre l'ensemble du territoire par la reconnaissance de six « grandes familles » (Krou, Lagunaires, Agni, Mandé, Dioula, Sénoufo), chacune étant le regroupement sous un même label de divers groupes ethniques réputés avoir des origines et des traits socio-culturels (dont la langue) communs.

Travail considérable par conséquent, mais d'autant plus remarquable qu'il fonde sous bien des aspects les ethnies ivoiriennes. Par lui, en effet, les ethnies sont incluses dans un système de référence global taillé à la mesure du territoire ivoirien ; c'est dire aussi bien qu'elles sont d'entrée de jeu affectées de cette part d'arbitraire qui a présidé à l'établissement de la colonie ivoirienne elle-même (tracé des frontières). Part qui peut se formuler ainsi : quelles que soient les insuffisances, voire les erreurs de M. Delafosse au regard d'une connaissance plus approfondie des sociétés « ivoiriennes » d'avant la colonisation, il lui est indispensable d'assembler et de trancher afin d'obtenir des « sujets » clairement désignés et territorialisés (J.-P. Chauveau et J.-P. Dozon, 1987).

Cet impératif par où convergent raison d'État et raison ethnologique est en fait éminemment performant ; car, en dépit des réserves et des critiques qu'adresseront un peu plus tard certains administrateurs au travail de M. Delafosse, leur ethnographie ne modifiera rien, sinon pour en combler les lacunes, au système initial d'appellations et de représentations territoriales. Cependant, la performance ne tient pas à la seule force de l'œuvre de M. Delafosse ; elle s'explique bien davantage par le fait que les identités ethniques et les « grandes familles » sont immédiatement des catégories de la pratique coloniale, qu'elles prennent sens à l'intérieur d'un système qui les différencie et les hiérarchise, et prétend mesurer leur aptitude à être colonisées. C'est ainsi que la figure du Dioula se détache de la hiérarchie ethnique (« agent économique du progrès ») : dépositaire d'une tradition de commerce à longue distance, il représente un élément indispensable au passage d'une économie côtière à une économie de traite touchant l'ensemble de la colonie². Le Sénoufo est également valorisé : réputé bon agriculteur et bon travailleur, il incarne la figure idéale d'une main-d'œuvre forte et docile. Aux

² Musulmans par ailleurs, les Dioula incarnent pour le colonisateur le sérieux monothéiste qui tranche avec le paganisme de la plupart des populations ivoiriennes.

« qualités » tranchées des gens du Nord (Dioula et Sénoufo) s'opposent les jugements diversement appuyés concernant les gens du Sud ivoirien. Bénéficient d'une certaine considération les Agni (terme désignant ici la population du Sud-Est ivoirien répartie en plusieurs royaumes et non la « grande famille » qui intègre d'autres groupes) dont « l'anarchie patriarcale est tempérée par l'importance des souverains, l'importance du protocole, et par une économie tournée vers les échanges ». Sont, en revanche, plus sujets à caution les Baoulé (distingués des Agni tout en appartenant à la même grande famille qui prendra plus tard le nom de groupe Akan) dont on souligne simplement la faible organisation politique. De leur côté, les Krou identifiés comme résolument « anarchiques » occupent le bas de la hiérarchie ethnique ; avec cependant quelques nuances qui permettent d'alléger les jugements négatifs ; comme ces Bakoué réputés « plus intelligents et plus vigoureux » que les Bété qui accumulent, quant à eux, les disqualifications (« primitifs », « fourbes », « paresseux »).

Mais cette répartition inégale des groupements ethniques ne constitue pas à proprement parler un « savoir » en fonction duquel il serait loisible de penser que l'État colonial fixe sa politique de mise en valeur. Sous bien des aspects, elle reflète déjà la situation créée par lui (ou par ses prédécesseurs européens qui commercialisaient au XIX^e siècle sur la côte), et se présente par conséquent plutôt comme une traduction, en des termes plus ou moins culturels, de phénomènes sociaux auxquels il est étroitement associé. Ainsi, les Dioula sont effectivement des « agents économiques du progrès » dans la mesure où ils suivent opportunément le processus de colonisation en s'installant dans les divers postes administratifs (participant de la sorte à leur urbanisation) créés par les autorités. De même les Agni qui sont, parmi les peuples forestiers, les mieux considérés parce qu'ils participent déjà à la mise en valeur coloniale, en exploitant notamment l'huile de palme et le caoutchouc. En revanche les Krou, et plus généralement les Bété, paraissent les moins aptes à être colonisés dans la mesure où ils sont les derniers à l'avoir été (ce n'est que vingt ans après la création de la colonie ivoirienne, en 1913, que le pays bété fut définitivement reconnu et contrôlé par l'État colonial), et parce qu'ils ont offert une sérieuse résistance à la puissance conquérante.

Par le fait d'attribuer à ses « sujets », ou de traduire culturellement ce qui était au moins en partie le résultat de sa propre intervention, l'État colonial a rendu singulièrement performantes certaines appellations ethniques. Tout particulièrement cette appellation « Bété » qui n'avait pas cours avant la colonisation (illustrant ainsi cet arbitraire colonial qui rassemble et tranche pour obtenir des « sujets » possédant nom et territoire³), mais qui devient rapidement un ethnonyme lourd de significations : celui, en l'occurrence, qui cumule les attributs négatifs et incarne le mauvais personnage de la scène coloniale (J.-P. Dozon, 1985). *A contrario*, l'État colonial ne parvient pas à faire « fonctionner » certaines identités ethniques, comme ces Baoulé qui, malgré leur nombre (ils représentent sans doute déjà

³ Le nom « Bété (qui fut très probablement extrait de salutations pacifiques qu'adressaient les autochtones aux colonisateurs) s'est appliqué à des groupes qui certes partageaient un ensemble de traits socio-culturels (grossièrement une même organisation lignagère), mais se distinguaient notablement les uns des autres (multiples origines, différences linguistiques importantes, activités économiques variées et inégales, etc.).

l'ethnie la plus nombreuse de la colonie) et l'importance de leur territoire (soit la région centrale de la colonie), sont à peine distingués des Agni et paraissent peu conformes à l'établissement d'un portrait type. Tout se passe comme si l'État colonial ne savait pas bien traduire leurs comportements et leurs pratiques sociales, et n'esquissait leur identité ethnique que pour mieux la laisser dans le flou d'une situation où elle semble n'avoir qu'un rôle mineur. Les performances de l'État ethnographe se repèrent donc tout aussi bien à cette manière de rendre fonctionnels certains groupes ethniques, qu'à cette façon de rendre presque invisibles certains autres, comme s'ils étaient pour l'heure inadéquats à ses observations et à ses projets.

Ethnies et État ont donc joué la première scène de l'intrigue ivoirienne. Dans un contexte où le projet colonial en tant que projet de mise en valeur est encore assez vague, des rôles sont déjà distribués et des significations ethniques déjà cristallisées. Deux décennies se sont en effet écoulées durant lesquelles l'État colonial a hérité d'une certaine présence européenne antérieure à son avènement, et pris possession de son territoire. Pendant cette période, il a créé, parfois à son insu, des situations inégales, notamment entre l'Ouest et le Sud-Est : situations qu'il a traduites en termes ethniques, comme s'il s'agissait là d'inégalités culturelles. Être agni, bété, dioula, etc., a ainsi pris sens à l'intérieur de ce double mouvement de pratiques et de « rationalisations » coloniales, esquissant par le jeu de leurs différences et de leurs oppositions les contours d'une identité ivoirienne.

COMMENT DÉBUTE L'ÉCONOMIE DE PLANTATION DANS LE SUD-EST IVOIRIEN

Dès avant la Première Guerre mondiale, les autorités coloniales, limitant pour l'heure leur projet de mise en valeur à la région du Sud-Est, avaient tenté d'introduire le cacao auprès des populations locales⁴. Elles échouèrent alors même qu'elles prétendaient utiliser la contrainte en imposant l'exploitation de cette culture sur des champs collectifs. Une bonne dizaine d'années plus tard, tout change. La cacaoculture se répand dans tout le Sud-Est, et sous la forme, très éloignée du schéma initial, d'exploitations individuelles. Qu'a-t-il pu donc survenir qui modifie d'une façon aussi spectaculaire le comportement des populations agni ?

Certainement pas la réussite d'une politique de contrainte dont on a vu le peu de succès quelques années auparavant. Bien plutôt un singulier concours de circonstances dont l'État colonial est évidemment partie prenante (en « privilégiant » le Sud-Est par la création de voies d'écoulement des produits, ou en introduisant les semences de cacao), mais sur lequel il a globalement bien peu de prise.

Ainsi, la chute des cours de l'huile de palme et du caoutchouc (qu'exploitent depuis de nombreuses années les populations agni), assortie d'une politique autoritaire de l'administration pour introduire le coton, fait du cacao un produit

⁴ A la même époque, des colons européens s'installent dans la région pour exploiter le cacao et les bois tropicaux.

désormais attractif : comme si, pour les exploitants agni, il représentait davantage une opportunité de reconversion économique qu'une réelle soumission aux objectifs coloniaux. Divine surprise, par conséquent, pour les autorités qui notent dans leurs rapports des années vingt « l'engouement » des populations pour le cacao sans trop savoir l'expliquer, et qui observent, faute de pouvoir leur en fournir suffisamment, que les planteurs agni obtiennent des semences auprès des planteurs européens, ou auprès de leurs voisins ashanti de Gold Coast⁵ (planteurs de cacao depuis plusieurs décennies). L'État colonial observe et enregistre donc, mais il ne comprend pas ce qui se passe. Quelque chose lui échappe dans ce « décollage » de la cacaoculture indigène qui trouble la satisfaction dont il fait montre par ailleurs.

Quelque chose qui, au-delà des circonstances évoquées précédemment, appartient en propre au monde « indigène », et qu'il n'aura de cesse, au fur et à mesure de l'extension de l'économie de plantation (en pays agni et dans les autres régions de la zone forestière), de dénoncer dans les termes « d'un développement anarchique des plantations », ou « d'une faiblesse des rendements ». La chose n'est pas mince puisqu'il s'agit rien moins que de l'ensemble des conditions de production et des pratiques sociales qui sous-tend le démarrage comme l'extension de cette économie, et qui, largement autonome par rapport à l'État colonial, se révélera en une vingtaine d'années suffisamment fort pour faire valoir ses qualités « ivoiriennes » contre le régime de l'indigénat.

D'entrée de jeu, les planteurs agni sont des exploitants individuels utilisateurs de main-d'œuvre. Cette main-d'œuvre ressortit d'une part à une sphère, dirons-nous, traditionnelle qui, notamment, autorise certains « aristocrates » agni à utiliser leurs réseaux de dépendants ; d'autre part, et surtout, à une dynamique plus complexe et plus inédite qui met en présence les autochtones, quel que soit leur statut social (aristocrates, gens du commun, captifs), et une population de migrants d'origine baoulé, dioula, bété, etc., prêts à s'employer mais aussi à acquérir des terres.

L'usage de cette main-d'œuvre (qui prendra, avec l'extension de l'économie de plantation, en pays agni et ailleurs, des formes variées de main-d'œuvre rémunérée, de métayage, etc.) est remarquable à plusieurs titres. D'abord, il est pour une part la conséquence de la politique autoritaire menée par l'État colonial ; parmi ces allogènes, en effet, beaucoup fuient les réquisitions de travail destinées aux chantiers publics ou aux colons européens, préférant s'embaucher plus « librement » chez les planteurs indigènes du Sud-Est. Ensuite, il est corrélatif d'un système de production qui privilégie la productivité du travail aux dépens de la productivité des surfaces impliquant du même coup une forte consommation de terres et de faibles rendements (système extensif). Enfin, il est constitutif d'un mode de relations sociales entre autochtones et allogènes, et par là même d'extension de l'économie de plantation, qui fait de ces derniers non pas une simple main-d'œuvre, mais des partenaires capables de négocier leur labeur par l'obtention de terres, afin de cultiver des produits vivriers et de devenir à leur tour planteurs (J.-P. Chauveau et J.-P. Dozon, 1985).

⁵ Futur Ghana.

Dans des conditions de relative autonomie par rapport au contexte global de la colonisation, la région du Sud-Est devient donc le premier pôle économique de la Côte d'Ivoire. Elle le restera jusqu'au milieu des années trente, période à partir de laquelle d'autres régions de la zone forestière relanceront l'extension de l'économie de plantation.

Cette seconde scène de l'intrigue ivoirienne prolonge la première mais laisse apparaître des éléments nouveaux. Elle rend particulièrement manifeste l'inégal « développement » de la colonie : tandis qu'il relâche quelque peu sa politique autoritaire à l'égard de ces populations du Sud-Est qui s'adonnent avec « engouement » à la cacaoculture, l'État colonial l'applique sans vergogne (répression en tous genres, réquisition de main-d'œuvre appelée couramment travail forcé, installation de colons européens) à d'autres régions, notamment à l'Ouest forestier. Comme le Nord qui déverse au Sud ses nombreux migrants (avec les Dioula qui non seulement pratiquent le commerce et urbanisent les postes coloniaux, mais commencent à s'adonner à l'arboriculture, et les Sénoufo qui fournissent une part importante de la main-d'œuvre des chantiers), l'Ouest apporte son contingent de travailleurs à la mise en valeur du premier pôle économique de la colonie ; mais nombre de ses ressortissants, tout particulièrement des Bété, échappent aux réquisitions, fuient les chantiers pour s'employer chez les planteurs agni et exercer de petits métiers dans les centres urbains de Basse-Côte. C'est précisément dans un tel contexte que l'ethnonyme, dont on a vu le caractère passablement arbitraire, confirme ses performances, et que l'identité ethnique accomplit son destin colonial en se chargeant de nouveaux attributs négatifs : déjà « primitifs » et « anarchiques », les Bété deviennent « instables et querelleurs ».

Au reste, ce processus d'inégal développement n'est pas seulement régional ; il est aussi social, comme en témoignent ces nombreux planteurs agni qui, par le cacao (et aussi grâce à la main-d'œuvre allogène), s'enrichissent notablement. De sorte que les appellations ethniques n'opèrent plus seulement dans le champ d'un État colonial soucieux de traduire par quelques stéréotypes le comportement et l'évolution de ses sujets. Elles évoluent à l'intérieur de cette structuration inégale de la colonie, et acquièrent du sens particulièrement là où des pratiques et des logiques sociales « indigènes » échappent au contrôle des autorités.

Ainsi, au tournant des années trente, apparaissent les premières associations ivoiriennes qui, à elles seules, résument l'histoire récente de la colonie. Concentrées en Basse-Côte (et principalement à Abidjan, devenue capitale en 1932), elles témoignent tout à la fois de la naissance rapide d'une vie publique ivoirienne et d'une cristallisation des rapports sociaux autour des identités et des distinctions ethniques. En effet, la plus importante d'entre elles, l'ADIACI (Association de défense des intérêts des autochtones de Côte d'Ivoire), exprime déjà une sorte de conscience nationale puisqu'elle s'oppose à l'accaparement de certains postes administratifs par des Africains non ivoiriens (Sénégalais, Dahoméens) que les autorités avaient nettement favorisés. Mais, sous cette apparence presque nationaliste, l'ADIACI cache mal son particularisme ethnique : composée et dirigée essentiellement par des ressortissants agni (premiers planteurs, les Agni fournissent aussi à la Côte d'Ivoire ses premiers intellectuels ou « évolués » formés principalement par les écoles missionnaires), l'association se mêle très directement

de l'évolution de l'économie de plantation en s'efforçant de lutter contre les stratégies d'appropriation foncière de la main-d'œuvre allogène. De sorte qu'à l'avant-garde du monde ivoirien les élites agni se veulent résolument traditionalistes ; elles entendent défendre les valeurs et les droits coutumiers (droit éminent du souverain, non-aliénation de la terre) en feignant de croire que les allogènes (Dioula, Baoulé, Bété, etc.) ne se sont installés en pays agni que pour servir uniquement de main-d'œuvre. Position singulièrement paradoxale qui dénie à l'économie de plantation l'un de ses principaux ressorts (la possibilité pour la main-d'œuvre d'accéder à la terre), et qui, en enfermant le monde agni dans un certain conservatisme culturel, rend problématique le rôle de leadership qu'il prétend jouer par ailleurs.

La constitution en Basse-Côte d'une « mutualité bété » illustre, mais *a contrario*, ce mouvement de cristallisation ethnique. Loin de prétendre défendre, comme l'ADIACI, l'intérêt général des Ivoiriens, cette mutualité se déclare ouvertement association ethnique ; et à sa manière donne acte à l'État colonial de ses performances ethnographiques, devenant l'emblème d'une identité collective où se mêlent conscience régionaliste et conscience de classe : en l'occurrence, la classe de ceux qui ont mauvaise réputation et forment une sorte de prolétariat en Basse-Côte.

QUAND L'ÉCONOMIE DE PLANTATION DEVIENT PORTEUSE DE DIFFÉRENCIATIONS ETHNIQUES ET D'ÉMANCIPATION

Au moment où le monde agni paraît s'enfermer dans une attitude conservatrice tout en recueillant les fruits de son avance économique, l'arboriculture connaît de nouveaux développements qui vont rapidement amplifier et relancer l'intrigue ivoirienne. Dès les années trente, en effet, de nouveaux pôles économiques émergent, au Centre et à l'Ouest, marqués par l'entrée en scène de la caféiculture qui vient doubler la cacaoculture du Sud-Est et donner à l'économie ivoirienne cette caractéristique de pouvoir jouer sur deux cultures d'exportation. Cette nouvelle donne accentue les tendances antérieures.

Le Nord s'installe de plus en plus en périphérie du Sud et s'agrandit de la basse Haute-Volta (en 1934, la partie méridionale de la Haute-Volta est effectivement rattachée à la colonie ivoirienne pour faciliter l'acheminement de la main-d'œuvre d'origine mossi vers la zone forestière⁶). Ici, le rôle de l'État colonial est tout à fait manifeste : il favorise, voire il organise les migrations Nord-Sud pour soutenir la mise en valeur de la zone forestière, quitte à « sous-développer » les régions septentrionales de la colonie. C'est précisément dans le cadre de cette politique interventionniste que l'Ouest devient un nouveau pôle économique ; et en tout premier lieu le pays bété (Centre-Ouest) qui fait l'objet d'une véritable entreprise de colonisation agricole (européenne et dioula d'abord, baoulé et voltaïque ensuite). Ici, l'appropriation foncière est première au regard des relations de travail que les allogènes (principalement dioula et voltaïques) contractent par ailleurs avec les autochtones. C'est ce qui différencie la situation des Bété, et progressivement

⁶ La Haute-Volta retrouvera son unité en 1947.

des gens de l'Ouest, de celle des Agni, lesquels ont amplement profité de la main-d'œuvre allogène avant de lui céder de la terre et d'opposer des refus à ses stratégies d'appropriation foncière. C'est ce qui explique aussi que, tout en s'adonnant à leur tour à l'arboriculture (du café et par la suite aussi du cacao) – et dans des conditions de production très similaires à celles du Sud-Est (système de production extensif très peu conforme aux attentes de l'administration coloniale) – les populations autochtones, dans leur grande majorité, n'ont jamais pu dépasser le stade de la petite exploitation (souvent inférieure à 2 hectares) : outre qu'elles subissent diverses contraintes administratives (notamment les réquisitions de travail), l'importance des flux de migrants est telle qu'elles doivent de plus en plus leur céder ou leur vendre de la terre.

Renforçant ainsi les inégalités régionales, la période qui s'ouvre au milieu des années trente est toutefois marquée par une innovation dont les effets indissolublement ethniques et politiques modifient la structuration interne du monde ivoirien tout en fortifiant, à l'encontre de l'État colonial, ses potentialités d'autonomie.

L'ethnographie coloniale avait réservé une part fort discrète aux Baoulé en dépit de leur importance territoriale et démographique (J.-P. Chauveau, 1987). Quelque chose en eux paraissait intraduisible dans les termes d'un système hiérarchique qui recherchait des portraits fonctionnels : comme s'ils étaient trop complexes ou trop polymorphes pour se laisser mouler dans un cadre stéréotypé. En fait, dès le début du siècle, les Baoulé⁷ ont développé des pratiques sociales qui ont échappé à l'État colonial (bien qu'elles fussent souvent les conséquences inintentionnelles de son action).

Anticipant les contrôles et les réquisitions de l'administration, de nombreux ressortissants baoulé migrent dans le Sud-Est, voire en Gold Coast, s'y installant au moins provisoirement comme main-d'œuvre (et parfois plus durablement comme planteurs), mais aussi vers les centres urbains de Basse-Côte où ils exercent diverses activités de commerce, d'artisanat ou de salariés. Assez similaires à celles d'autres groupes comme les Bété, ces pratiques sont cependant plus amples et plus diversifiées chez les Baoulé. Mais c'est surtout les années trente et la décennie suivante qui leur donnent leur véritable mesure en étant, en outre, relayées par l'entrée en scène du Centre ivoirien dans l'économie générale de la colonie. Tandis, en effet, que ses originaires accentuent leurs migrations en Basse-Côte et vers de nouvelles zones rurales comme l'Ouest (où ils participent au mouvement de colonisation agricole et deviennent plus facilement que dans le Sud-Est planteurs à part entière), le pays baoulé devient à son tour un pôle économique important : à la fois par un accroissement de la production et du commerce des cultures vivrières (notamment l'igname), et par l'exploitation du café dans sa partie méridionale (le reste du pays baoulé dominé par la savane arborée étant peu propice à

⁷ L'ethnonyme baoulé, à la différence du terme bété, était une référence identitaire avant la colonisation. Toutefois la délimitation du pays baoulé par les autorités coloniales (cf. M. Delafosse) n'en a pas moins produit le même effet que pour les autres ethnies : celui d'intégrer des populations qui ne revendiquaient pas auparavant cet ethnonyme, mais qui l'ont adopté au fur et à mesure que leurs pratiques sociales (résistances, migrations) donnaient sens et « vérité » à l'arbitraire administratif. *Op. cit.*, J.-P. Chauveau.

l'arboriculture). Tout se passe donc comme si, forts de leurs pratiques d'évitement des contraintes coloniales, et surtout de leur position centrale (qui leur a permis de « bénéficier » des voies de communication, notamment du chemin de fer, et de jouer le rôle d'intermédiaires entre le Nord et le Sud), les Baoulé avaient su saisir les opportunités créées par la mise en valeur coloniale pour y prendre une part de plus en plus active et accroître l'autonomie de l'économie indigène (ceci coïncidant avec leur essor démographique).

L'entrée en scène du monde baoulé constitue donc le tournant de l'intrigue ivoirienne.

– D'une part, elle bouscule les rôles distribués par plus de quarante ans d'histoire coloniale, notamment la position de leadership acquise par le Sud-Est ivoirien ; et, comme ces rôles n'ont cessé d'engranger les significations ethniques, elle se pare immédiatement des mêmes emblèmes identitaires. Mais les Baoulé deviennent d'autant mieux une nouvelle et imposante figure de l'ethnicité ivoirienne que nombre d'entre eux essaient dans plusieurs régions de la zone forestière et s'infiltrèrent dans l'ensemble du tissu social : les migrations qui conduisent, en effet, à devenir citoyens ou planteurs allogènes cristallisent l'identité collective en même temps qu'elles renforcent sur les lieux d'accueil celle des autres groupes ethniques. De la même façon que les gens du Sud-Est sont devenus d'autant plus agni qu'ils ont développé (par l'entremise de leurs « évolués ») une politique conservatrice à l'égard des « étrangers », que les Bété ont assumé leur ethnonyme au fur et à mesure que leur existence se conformait peu ou prou à l'image stéréotypée qu'avait d'eux le colonisateur, les Baoulé ont gagné en conscience ethnique parallèlement à leur pénétration massive dans la vie économique et sociale de la colonie.

– D'autre part, cette « baoulisation » de la colonie ivoirienne, bien qu'elle soit grosse d'enjeux et de clivages ethniques, déborde le cadre singulier où elle paraît manifestement se situer. Toutes ces activités par quoi le monde baoulé devient effectivement omniprésent dans les années quarante échappent de plus en plus à l'État colonial, même s'il peut ici et là y reconnaître l'impact de son action. De sorte qu'à travers elles l'économie de la colonie est de moins en moins indigène, presque ivoirienne, et devient pour tout dire éminemment politique. Ainsi, plus que jamais, la zone méridionale et forestière s'est installée en pôles d'attraction économiques, avec désormais ce pays baoulé qui lui donne son ossature centrale ; mais surtout en creuset où s'opèrent, par l'entrecroisement de différenciations sociales (d'où émerge une bourgeoisie de planteurs et de commerçants), régionales (notamment la position spécifique de l'Ouest comme région de colonisation agricole), des processus d'urbanisation, des relations ville-campagne, des rapports entre autochtones et allogènes, une densification de plus en plus nette de la vie publique. L'ethnicité en ramasse les enjeux et les contradictions et, loin d'y apparaître comme une figure archaïque propre à un monde résolument indigène, représente bien plutôt l'une des voies privilégiées de l'ivoirisation.

Cependant, l'ivoirisation dont est porteur le monde baoulé se heurte à un État colonial qui, par une sorte d'aveuglement obstiné à ce qui se trame chez ses sujets, pérennise le régime de l'indigénat. Non seulement l'administration persiste à imposer le travail forcé pour fournir en main-d'œuvre le colonat européen, mais,

grâce à une mesure prise par le régime de Vichy, elle renforce ses règlements discriminatoires en payant les récoltes des planteurs indigènes moitié moins chères que celles des planteurs européens. Comble de l'aveuglement et de l'anachronisme puisque, aussi bien, les plantations européennes sont de moins en moins rentables et que l'économie générale de la colonie repose désormais sur l'arboriculture indigène. À l'avant-garde de la société ivoirienne, le monde baoulé est donc aussi porteur d'un projet d'émancipation qui, en visant l'abolition du régime de l'indigénat, prétend donner une plus large autonomie et une plus grande ampleur à l'économie de plantation par un libre accès à la main-d'œuvre et une juste rémunération des produits.

COMMENT SE NOUE UNE IDENTITÉ IVOIRIENNE AVANT L'AVÈNEMENT D'UN ÉTAT INDÉPENDANT

L'abîme qui paraissait séparer colonisateur et colonisés est soudainement comblé par la nomination en 1943 d'A. Latrille au poste de gouverneur de la colonie ivoirienne (l'AOF à cette date est sous l'autorité du gouvernement de Londres, et c'est R. Pleven qui nomme Latrille au nom de la France libre). Un an plus tard, en effet, le nouveau gouverneur autorise la création du Syndicat agricole africain (SAA), répondant ainsi, contre les lobbies coloniaux, à la demande pressante des représentants de l'économie de plantation indigène. S'il est clair que par cette décision Latrille applique les consignes données par de Gaulle (lors de la conférence de Brazzaville en 1944) en matière de libéralisation du régime colonial, il est aussi patent que la création du syndicat, comme les institutions et événements politiques qui surgiront dans son sillage, ne saurait s'y réduire. Le rapport pour tout dire n'est pas unilatéral et doit s'interpréter plutôt dans les termes d'une rencontre entre un gouverneur, très certainement progressiste, et un monde ivoirien qui au terme de cinquante ans d'hégémonie coloniale fait valoir sa spécificité et ses intérêts particuliers. Latrille rencontre le monde ivoirien, et d'abord et avant tout un partenaire, en l'occurrence F. Houphouët, qui, après avoir été « médecin africain » et chef de canton baoulé, avoir acquis une situation de riche planteur et d'homme d'affaires, occupe désormais la fonction de président du SAA.

L'accord entre les deux hommes est en tous points remarquable. Tous deux se font les porte-parole d'une colonie ivoirienne qui est devenue, grâce essentiellement à l'économie de plantation indigène, l'un des fleurons de l'Afrique occidentale française et entend à ce titre bénéficier d'assouplissements plus profonds du système colonial. Sur un autre registre mais tout aussi révélateur, un décret pris par Latrille d'exempter de travail forcé les planteurs possédant plus de 2 hectares de café ou de 3 hectares de cacao devient la condition d'entrée au SAA. Ce qui a pour effet d'exclure d'entrée de jeu la masse des petits planteurs qui disposent d'exploitations inférieures aux superficies requises, et dont la grande majorité est représentée par les autochtones de l'Ouest (et particulièrement les Bété) ; et ainsi de placer le syndicat sous la direction, à l'image d'Houphouët, d'une bourgeoisie de planteurs.

L'alliance est encore plus flagrante lorsque, en 1944, Latrille, prétextant ses complicités avec le régime de Vichy, destitue le souverain de l'un des royaumes

agni, et le remplace par un membre de la lignée royale qui n'est autre que le beau-frère d'Houphouët. Le gouverneur travaille donc pour le compte du président du SAA qui espère s'implanter dans ce monde agni dont l'hostilité à l'égard de l'avancée baoulé peut compromettre ses ambitions politiques.

Dans toutes ces affaires, Latrille fait donc bien plus que de libéraliser le régime colonial ; il se mêle très directement de politique ivoirienne, ou mieux « s'ivoirise » au point d'apparaître moins comme le détenteur du pouvoir légal que le complice et le faire-valoir des stratégies d'Houphouët. Cette confusion des rôles déplaît aux autorités françaises (dont l'esprit de réformes n'allait certainement pas jusque-là) qui, en 1945, renvoient Latrille en métropole ; mais le tandem a si bien fonctionné qu'Houphouët, un an plus tard, profitant de son ascension politique, obtient le retour de Latrille, comme s'il devait poursuivre nécessairement avec lui le renforcement de ses positions⁸.

Ces années de dualité de pouvoir sont effectivement des années d'ivoirisation que le SAA sous deux aspects résume à lui seul. D'un côté, le syndicat, en revendiquant l'abolition du régime de l'indigénat, entend tout à la fois faire reconnaître et représenter la société ivoirienne dans son ensemble. Mais, de l'autre, il est l'expression des différenciations indissolublement sociales, régionales et ethniques qui n'ont cessé d'accompagner le développement de l'arboriculture. Mieux, il les institutionnalise et en aggrave les antagonismes potentiels en s'assimilant largement lui-même à la pointe la plus avancée de la société ivoirienne. Déjà, la mise à l'écart des petits planteurs prend un sens éminemment ethnique puisque ce sont les gens de l'Ouest et particulièrement les Bété qui en font l'objet, pérennisant ainsi un long processus de disqualification. Mais, par ailleurs, le SAA, bien qu'il ne pratique aucune exclusive ethnique (y adhèrent dans des proportions variées des planteurs de toute origine), ne parvient pas exactement à apparaître comme l'instrument d'une bourgeoisie de planteurs puisque sa direction, à commencer par F. Houphouët, est principalement composée de Baoulé. Le chemin que s'est frayé le monde baoulé au sein de la société ivoirienne se prolonge donc en conquête du pouvoir syndical et plus largement politique. Ce qui éclaire singulièrement les manœuvres de Latrille et d'Houphouët à l'égard du monde agni. Car, si les Dioula (assez nombreux au sein du SAA) ne posent au leader syndical guère de problèmes (représentant bien plutôt des alliés qui comme les Baoulé essaient dans toute la zone forestière et dans les villes), les Agni, en revanche, représentent de sérieux adversaires. En perte de vitesse et de leadership par rapport à l'évolution générale de la société ivoirienne, porteur d'une idéologie conservatrice hostile aux allogènes, tout paraît en effet opposer un monde agni (et particulièrement ses élites) à un syndicat dirigé par des Baoulé.

L'opposition au SAA et à Houphouët survient très vite. En réponse aux manœuvres de Latrille, le souverain agni déchu fait sécession et installe une fraction de son royaume en Gold Coast. Mais elle prend une plus large ampleur en

⁸ Quarante ans plus tard, la vérité de cet étonnant tandem apparaît encore plus nettement. Latrille est mort en 1988 or, c'est le président F. Houphouët-Boigny qui prit l'initiative de faire publier une notice nécrologique dans *Le Monde*, et de faire ériger une imposante statue de l'ex-gouverneur au départ d'un boulevard d'Abidjan qui porte déjà son nom.

1945, au moment où la métropole, poursuivant sa politique de libéralisation, donne droit à ses sujets coloniaux d'élire leurs représentants à l'Assemblée constituante. Candidat du SAA, F. Houphouët est élu et devient le premier député ivoirien au parlement français. L'événement est décisif puisque Houphouët avait face à lui plusieurs autres candidats, parmi lesquels un représentant du pays bété et un représentant du monde agni (J.-N. Loucou, 1977). Si la défaite du premier ne modifie guère les rapports de force antérieurs (les Bété ayant toujours occupé une position défavorable), celle du second a immédiatement une portée politique et symbolique. Ceux qui ont détenu le leadership ivoirien jusque dans les années trente et ont incarné (notamment à travers l'ADIACI) une sorte de conscience nationale face à l'État colonial sont en effet battus à un moment crucial où la société ivoirienne peut se faire entendre au parlement français. C'est pourquoi la rumeur publique n'hésite pas à s'emparer de la décision que prend le député ivoirien de s'appeler désormais F. Houphouët-Boigny, pour en faire l'emblème de sa victoire sur les Agni (Bo-Agni pouvant se traduire par « le vainqueur des Agni »). Un an après son élection, Houphouët-Boigny obtient du parlement l'abolition du régime de l'indigénat, et particulièrement du travail forcé. Son avantage politique est désormais considérable. Il fonde le Parti démocratique de Côte d'Ivoire (PDCI) qui semble représenter la voie légitime, presque tranquille, pour prolonger l'œuvre entreprise. Latrille est à nouveau gouverneur, et avec lui, et sans qu'il soit question d'indépendance, Houphouët entend travailler à une plus grande autonomie de la Côte d'Ivoire. Cependant, le PDCI doit très vite combattre sur deux fronts et résister, jusqu'à la limite du conflit armé, à leur étroite conjonction.

Le premier front est celui des multiples partis qui apparaissent à la même époque que le PDCI, et dont les principaux, implantés surtout dans l'Ouest et le Sud-Est, ne sont que les nouveaux avatars des antagonismes antérieurs. Le second est occupé par une puissance coloniale qui en 1947 met un frein brutal à sa politique de libéralisation. Latrille est congédié, et son successeur entend briser un PDCI qui, faute d'avoir trouvé en métropole d'autre soutien à sa volonté de réformes, s'est « apparenté » au Parti communiste français. Tandis que les partis d'opposition tirent argument de cet apparentement, et se déclarent ouvertement anticommunistes (sans pour autant jamais faire front commun), les autorités coloniales s'emploient à utiliser les divisions politiques du monde ivoirien pour isoler le PDCI ; stratégie qui culmine en 1949-1950 par une violente répression (morts, nombreuses arrestations dans les rangs du PDCI). Mais le parti d'Houphouët ne sort pas vaincu de cette période de collusion et de répression politique. Bien au contraire. Lorsqu'en 1950 Houphouët-Boigny annonce sa rupture avec le PCF, il ne fait qu'énoncer la vérité d'une alliance qui était largement conjoncturelle (même si elle a donné au PDCI son ossature organisationnelle et militante et introduit en son sein une tendance radicale composée de jeunes intellectuels dont les idées communistes et indépendantistes paraissaient déborder les clivages ethniques). Mais il peut d'autant mieux jeter le masque que le PDCI, entre-temps, a acquis une dimension véritablement nationale. Car, loin de ce qu'il pouvait effectivement représenter pour tous ceux qui lui étaient hostiles (instrument de l'hégémonie baoulé, de riches planteurs, ou de la subversion

communiste), le PDCI a momentanément incarné une société ivoirienne capable de résister et de s'opposer à l'État colonial.

S'il n'était les multiples manœuvres, intrigues, mesures autoritaires et répressives qu'Houphouët multiplia, en de subtils dosages, pour asseoir son pouvoir sur le PDCI et sa souveraineté sur le pays, on pourrait dire qu'en 1950 tout est joué, ou presque. À partir de cette date, la Côte d'Ivoire renoue avec la croissance économique (grâce notamment au cours élevé des prix du café et du cacao) ; l'extension de l'économie de plantation s'amplifie, surtout vers l'Ouest qui reçoit de plus en plus de migrants dioula, voltaïques et baoulé. Elle chemine ainsi jusqu'à l'établissement de la loi cadre en 1956 qui fait de la Côte d'Ivoire un territoire autonome. Ce dont rêvait Houphouët, et très certainement aussi Latrille, se réalise enfin : à savoir la reconnaissance d'un pays qui depuis longtemps déjà refusait d'être « la vache à lait » de l'AOF et entendait disposer de ses activités économiques et commerciales pour traiter directement avec la métropole. Loin de ces leaders panafricains qui, à la même époque, préconisent la refonte des frontières coloniales et l'édification d'entités nationales inédites, Houphouët-Boigny se satisfait de cette autonomie politique qui paraît faire corps avec une certaine identité ivoirienne : celle qui s'est progressivement nouée autour des dynamismes spécifiques de l'économie de plantation, et qui, à travers eux, a su défier l'État colonial.

Mais, dans le même temps où elle semble si conforme à la notion de territoire autonome, l'identité en question réactualise ses dissonances internes. Les élections à l'Assemblée territoriale sont l'occasion de graves conflits en pays bété où le PDCI est de plus en plus perçu comme un parti hégémonique qui favorise l'installation de migrants, notamment baoulé, aux dépens des petits planteurs autochtones. Un peu plus tard, Houphouët-Boigny, qui a déjà presque les pleins pouvoirs, réprime sévèrement la tentative de dissidence du plus grand royaume agni. À la veille de l'indépendance, les enjeux du pouvoir et de sa légitimité sont tels qu'ils mettent la Côte d'Ivoire à l'épreuve de sa propre histoire ; comme si, loin d'effacer les disparités et les différends qui ont jalonné la période coloniale, l'édification d'un État souverain devait au contraire se mouler sur leurs sédimentations successives.

CONCLURE SUR QUELQUES DÉNOUEMENTS

L'indépendance qui survient en 1960 ne constitue pas un événement majeur⁹ dans l'invention et le destin de la Côte d'Ivoire. À certains égards pourtant elle introduit une rupture avec la période antérieure puisque au pluripartisme des années 1940-1950 succèdent un parti unique (PDCI), épuré de ses éléments radicaux (plus franchement indépendantistes et hostiles au libéralisme), et un régime autoritaire qui s'emploie d'une manière très machiavélique à réprimer comme à utiliser les diverses oppositions. Tout se passe en fait comme si cette évolution politique était la condition d'une continuité plus fondamentale : celle en

⁹ « Indépendance octroyée » par la France, suivant l'expression consacrée, et qui n'était en effet pas souhaitée par Houphouët-Boigny, lequel lui préférait le régime antérieur de l'autonomie politique.

l'occurrence d'un État ivoirien qui entend s'instituer sur le bouclage identitaire obtenu quelques années auparavant, et faire de l'économie de plantation, dans ses ressorts tout à la fois socio-économiques, ethniques et politiques, le substrat de sa souveraineté. Jeu de miroirs au travers duquel l'État ivoirien exhibe ses liens organiques avec l'économie de plantation (symbolisé par son président, héraut des planteurs et planteur lui-même), justifiant et tempérant ainsi son autoritarisme par une volonté toute libérale d'en favoriser toujours davantage la dissémination. C'est sous de tels auspices que la Côte d'Ivoire indépendante occupe bientôt la première place mondiale de producteur de cacao et la troisième de café, et s'installe jusqu'à la fin des années soixante-dix dans la croissance économique, devenant ce pays singulier et « miraculeux » du continent africain. De cette économie de plantation qui se généralise (toujours dans les mêmes conditions d'extensivité) à l'ensemble de la zone forestière (notamment au Sud-Ouest qui avait été délaissé jusqu'alors), l'État extrait de larges surplus¹⁰ qui bénéficient au premier chef à sa classe politique¹¹, mais aussi à de nouveaux secteurs d'activité agricole (renouveau industriel de l'huile de palme, du caoutchouc, fruits tropicaux, coton, etc.).

Mais, au-delà des revenus, des places, des surplus, des privilèges qu'elle dispense, l'économie de plantation est en effet bien plus fondamentalement liée à l'État ivoirien. La liaison remonte à la fin des années trente, au moment où cette économie devient une économie politique, débordant le Sud-Est où elle était jusqu'alors principalement en vigueur pour s'étendre à d'autres régions et s'étoffer d'amples mouvements migratoires. Épisode majeur de l'intrigue ivoirienne qui permet au monde baoulé d'occuper une position dominante et de faire, à sa manière, de la colonie, un territoire national avant la lettre. Le mot d'ordre très libéral lancé par Houphouët-Boigny au début des années soixante « La terre est à celui qui la cultive » répète, tout en lui donnant sa pleine légitimité, ce tournant politique où ivoirisation et « baoulisation » se sont largement confondues. Il encourage en effet les mouvements de colonisation agricole qui, plus que jamais, se dirigent vers l'Ouest (et désormais vers le Sud-Ouest) et impliquent au premier chef les Baoulé, mais aussi les Dioula (parfois les Sénoufo), et les Voltaïques ou Burkinabé (qui, tout en constituant la main-d'œuvre principale des planteurs ivoiriens, parviennent souvent à acquérir de la terre et à devenir également planteurs¹²). Dans cette affaire, Houphouët-Boigny préconise ouvertement le brassage des populations (y compris étrangères) contre toute politique de défense de l'autochtonie : comme celle qu'avait autrefois pratiquée le monde agni, et qui lui a valu, au bout du compte, de perdre sa position de leadership. Politique ou idéologie d'autochtonie désormais revendiquée par les gens de l'Ouest, notamment par les Bété qui, bien avant 1960, ont perçu dans le SAA et dans le PDCI, l'instrument d'une mainmise allogène, surtout baoulé, sur leur territoire.

¹⁰ Surplus qui résultent de la différence entre le prix du marché mondial et le prix payé au producteur.

¹¹ Classe politique qui bénéficie par ailleurs de facilités (foncières, techniques, main-d'œuvre) pour mettre en valeur de grandes plantations.

¹² Dans la continuité de la politique coloniale, les gouvernements des deux pays se sont toujours plus ou moins accordés pour que les ressortissants voltaïques puissent aller travailler sur les terres et dans les usines de Côte d'Ivoire.

Théâtre du libéralisme et de la croissance économique, l'Indépendance reconduit ainsi la période antérieure en ce qu'elle procède d'un pouvoir qui a recueilli les fruits de l'avantage politique pris par le monde baoulé et entend le conserver moins par « esprit tribal » que par la conviction d'avoir recueilli simultanément une certaine identité ivoirienne.

C'est ainsi, croyons-nous, qu'il faut comprendre la présence notable d'originaires du Centre aux postes clés du PDCI et de l'appareil d'État depuis 1960. Non qu'il faille en effet l'interpréter en termes de népotisme ou de clientélisme (nombre de paysans et de salariés baoulé ne s'identifient pas particulièrement au régime d'Houphouët-Boigny), cette présence dénote plutôt un principe de souveraineté qui depuis l'époque de Latrille et du SAA structure la société ivoirienne autour du monde baoulé. Souveraineté baoulé donc qui, parce qu'elle se croit en charge du destin de la Côte d'Ivoire, distribue par d'habiles dosages ethniques les postes de l'État : notamment aux alliés comme les Dioula qui, valorisés et soutenus par l'État colonial, ont accompagné ensuite l'ascension du SAA et du PDCI, mais aussi aux adversaires comme les Agni ou même les Bété (lesquels auront, cependant, moins que d'autres, et plus tardivement, accès à des postes importants). Souveraineté au reste étroitement associée à la personne d'Houphouët-Boigny, mais qui ne semble justement pas s'achever sur son règne. Actuellement, parmi les nombreux prétendants à la succession figurent en bonne place plusieurs personnalités baoulé (dont la propre épouse du président). Mais c'est surtout la métamorphose spectaculaire du village natal du président, Yamoussoukro, en cité moderne et en capitale politique qui représente sans doute l'entreprise la plus manifeste d'instauration d'une souveraineté baoulé. Située au cœur du pays baoulé et au centre de la Côte d'Ivoire, Yamoussoukro symbolise tout à la fois la réussite du pays (le « miracle ivoirien ») et ce qui semble en être la cause principale, à savoir l'avènement d'une « ethnie nationale ». La récente mise en chantier d'une basilique à Yamoussoukro, qu'Houphouët a voulu aussi imposante et fastueuse que le Vatican, parachève somptueusement l'entreprise. Comble du scandale ou de l'efficacité politique, cette ultime opération semble vouloir rendre irréversible le travail de symbolisation antérieur, comme si l'érection d'un tel édifice devait définitivement instaurer Yamoussoukro en capitale du pays, et obliger le successeur d'Houphouët à n'effacer rien d'essentiel à l'histoire ivoirienne.

La fixation du régime sur Yamoussoukro est d'autant plus intéressante (et problématique) qu'elle survient dans un contexte où s'accumulent et s'entremêlent difficultés politiques et économiques.

Houphouët-Boigny, en effet, ne cesse de succéder à lui-même, et semble, pour l'heure, ne rien décider qui puisse faire croire à la désignation d'un éventuel dauphin, y compris baoulé¹³. Tout se passe comme si le président n'osait penser sa succession que sous la forme d'un pur héritage, et laissait ouverte la compétition entre prétendants pour mieux les obliger à s'y référer, et amener le meilleur d'entre eux à en revendiquer la charge. Stratégie subtile, mais dangereuse, qui peut tout

¹³ La Constitution ivoirienne prévoit pourtant un poste de vice-président, mais qui reste pour l'heure toujours vacant.

aussi bien virer, dès lors qu'elle ne serait plus qu'une manœuvre posthume, en désordres politiques, ou en coup d'État militaire.

Plus inquiétante encore est la situation économique qui semble davantage accroître la difficulté de penser la succession d'Houphouët-Boigny. L'économie de plantation est en effet partiellement en crise par suite d'une chute importante et, semble-t-il, durable du cours mondial du cacao. Cours à peine plus élevé que le prix offert aux producteurs ivoiriens¹⁴, et qui a pour conséquence directe de faire notablement baisser les recettes de l'État et d'augmenter la dette extérieure. La gravité de la situation est à la mesure de son caractère apparemment paradoxal puisque le premier producteur mondial ne semble rien peser dans l'évolution du marché international. Ce qui a amené tout récemment Houphouët-Boigny (retrouvant le ton du militant syndicaliste et politique d'autrefois) à se faire à nouveau le porte-parole des planteurs ivoiriens en refusant de leur appliquer une baisse des prix dont seuls seraient responsables les spéculateurs internationaux. L'attitude est très certainement courageuse, mais révèle avec encore plus d'acuité ce à quoi la Côte d'Ivoire est confrontée sous le double et indissociable rapport de l'économique et du politique. Jamais, en effet, Houphouët n'est apparu aussi indispensable que dans ce contexte où la réussite ivoirienne semble tourner court, comme si nul autre successeur que lui-même n'était en mesure de la sauvegarder. Mais jamais non plus la vérité de cette réussite (en l'occurrence de cette économie de plantation) n'était apparue aussi nettement. Ce dont se plaignaient les autorités coloniales depuis les débuts de l'arboriculture dans le Sud-Est, à savoir une forte consommation de terres et des rendements faibles, n'a cessé de présider à sa diffusion dans toute la zone forestière. L'émancipation de la société ivoirienne a largement tenu à ce système de production extensif qui s'est nourri des mouvements migratoires et des disponibilités foncières structurant un milieu social interne autour des rapports entre autochtones et allogènes. Or, un tel système ne peut être viable que si les prix des produits compensent assez bien la faiblesse des rendements. Ce qui semble désormais problématique pour le cacao puisque le bas niveau des prix oblige bien plutôt à l'élévation des rendements et au passage à l'intensif pour être compétitif sur le marché mondial. Par où s'éclaire l'attitude d'Houphouët qui refuse une telle obligation moins pour ce qu'elle représente de contraintes financières et techniques que parce qu'elle bouleverse ce sur quoi a toujours reposé l'économie de plantation, et plus largement la nature du lien social et politique en Côte d'Ivoire. Le nationalisme actuel du régime est donc à la mesure de cet enjeu où la remise en cause de l'extensif et du libéralisme peut porter aussi bien atteinte à sa stabilité qu'à l'identité ivoirienne dont il s'est fait, sans discontinuer, le dépositaire.

Penser l'après-Houphouët-Boigny revient donc à considérer l'héritage dans les termes d'une identité ivoirienne à l'épreuve d'elle-même. Épreuve à tous égards politique qui affecte l'identité au lieu où elle s'est traduite en principe de souveraineté, l'État, et dans cette sphère où elle s'est constituée, l'économie de plantation.

¹⁴ 400 F CFA, soit 8 francs le kilo.

Épreuve par conséquent éminemment analytique qui peut l'amener à (re)découvrir brutalement son histoire et ses dissonances internes. Une souveraineté baoulé peut-elle en effet survivre à Houphouët dès lors que le lien politique et idéologique qui l'unissait à l'économie de plantation se distend par suite des contraintes du marché mondial ? Du même coup, l'identité dont cette souveraineté baoulé prétendait avoir la charge ne risque-t-elle pas de se dissoudre en purs clivages ethniques ? Ceux pour qui la baoulisation de la société ivoirienne a correspondu à une défaite politique ou à une dépossession importante de leur patrimoine foncier ne sont-ils pas susceptibles de relancer l'intrigue en contestant une identité trop vite bouclée sur un certain type de pouvoir et de légitimité ? En fait, depuis l'indépendance, et après quelques nouveaux conflits, Houphouët-Boigny a entrepris une politique de réconciliation avec le monde agni, faisant de son ressentiment l'affaire d'une « grande famille » (en l'occurrence akan et qui équivaut à ce que M. Delafosse appelait « agni », regroupant précisément agni et baoulé) capable d'apaiser ses différends internes. Il n'en fut pas de même du monde bété qui continua à jouer le « mauvais » rôle aussi bien par le fait d'avoir sécrété de vives oppositions (en 1970, dans une région bété particulièrement hostile au régime, l'armée endigua sans détour une rébellion, faisant plusieurs centaines de morts) que par la façon dont le pouvoir utilisa son « tribalisme » pour masquer ou déplacer des conflits d'une tout autre nature (en 1982, des incidents universitaires furent relayés, au grand bénéfice du pouvoir, par la rumeur d'un complot bété).

Cette double évolution constitue l'un des problèmes majeurs de l'après-Houphouët-Boigny. À l'apparente réconciliation du monde akan semble s'opposer le différend plus profond entre le régime et le monde bété (et plus généralement les gens de l'Ouest). Pour une majorité d'entre eux, le régime d'Houphouët a surenchéri sur la période antérieure. Non seulement il a encouragé l'installation de migrants sur leur territoire, mais, à l'instar de l'État colonial, il a traduit leur opposition politique en stéréotypes culturels (leur « état anarchique » traditionnel pouvant expliquer leur « esprit subversif »).

Pour autant, l'ethnicité bété n'est pas étrangère à l'identité ivoirienne. Performance ethnographique de l'État colonial, elle s'est ensuite cristallisée au fur et à mesure que se développait l'économie de plantation (à travers la mutualité bété, puis des formations politiques hostiles au PDCI), c'est-à-dire dans un champ de relations socio-politiques et inter-ethniques dont procède justement l'identité ivoirienne. L'ethnicité bété est donc sous ce rapport tout aussi bien ivoirienne. Simplement elle risque d'exiger, avec l'après-Houphouët-Boigny, que l'histoire se répète moins bien qu'au moment de l'Indépendance ; de vouloir peser sur le destin national en interpellant le régime sur son héritage ethnographique, son libéralisme économique et foncier, et aussi sur ses velléités de perpétuer une souveraineté baoulé.

L'identité ivoirienne est donc en tous points (ethnique, économique, politique) à l'épreuve d'elle-même. Mais, si rien ne permet d'exclure de possibles conflits auxquels seule l'armée apporterait une issue, l'après-Houphouët-Boigny peut tout aussi bien être le théâtre d'une sorte de réinvention de la Côte d'Ivoire. Réinvention qui n'effacerait rien de l'histoire, mais l'assumerait au contraire pour

mieux en laisser s'exprimer les discordances et, à travers elles, peut-être, provoquer, dans un éloge mesuré à Houphouët-Boigny, une démocratisation du régime.

BIBLIOGRAPHIE

S. AMIN, *Le Développement du capitalisme en Côte d'Ivoire*, Paris, Éd. de Minuit, 1967.

J.-P. CHAUVEAU, J.-P. DOZON, « Colonisation, économie de plantation et société civile en Côte d'Ivoire », *Cahiers ORSTOM, Série Sciences humaines*, n° 1, Anthropologie et Histoire, XXI, 1, 1985.

J.-P. CHAUVEAU, J.-P. DOZON, « Au cœur des ethnies ivoiriennes.. l'État », in *L'État contemporain en Afrique* (direct. E. Terray), « Logiques sociales », L'Harmattan, 1987.

J.-P. CHAUVEAU, « La part baule. Effectif de population et domination ethnique : une perspective historique », *Cahiers d'études africaines*, Démographie historique, n° 105-106, 1987.

J.-P. DOZON, *La Société bété. Histoires d'une « ethnie » de Côte d'Ivoire*, Paris, ORSTOM, Karthala, 1985.

J.-N. LOUCOU, « Aux origines du parti démocratique de la Côte d'Ivoire », *Annales de l'université d'Abidjan*, 5, série I C Histoire, 1977.

P. RICŒUR, *Temps et Récit*, III, Le Temps raconté, Éd. du Seuil, 1985.

P. VEYNE, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Éd. du Seuil, 1971.

GBAHIÉ KOUDOU JEANNOT LE PROPHÈTE ANNONCIATEUR DE LA CRISE

LE PROPHÉTISME OU L'AUTRE SCÈNE DE L'HISTOIRE IVOIRIENNE

Parmi les pays africains qui ont été, depuis l'époque coloniale, le théâtre de phénomènes prophétiques, la Côte d'Ivoire est certainement l'un des plus exemplaires. On connaît bien sûr l'étonnante odyssée du Libérien W. W. Harris qui, entre 1913 et 1915, sillonna le littoral et le Sud-Est ivoirien, fit une incursion en Gold Coast, en accomplissant partout les mêmes destructions de « fétiches » et d'objets de culte pour convertir ses « frères africains » à la foi en Dieu et en Jésus-Christ¹. À certains égards, on pourrait dire que, par cet événement, le « miracle ivoirien » se produisit bien avant que les années 1960 en popularisent la formule.

1913 fut une année fatidique marquée par la fin des résistances et des rébellions contre la colonisation française, ainsi que par l'effondrement des prix de l'huile de palme et du caoutchouc (produits sur lesquels reposaient depuis deux décennies l'essentiel de l'économie coloniale) qui provoqua une crise de grande ampleur, laquelle se traduisit et s'aggrava par des disettes et des épidémies. Harris, « prophète des temps modernes » comme il se dénommait volontiers, surgit dans ce contexte d'affaiblissement généralisé des forces indigènes et fit, en quelques mois, une incroyable unanimité autour de son nom. Chez les populations qu'il rencontrait, l'enthousiasme à l'égard du personnage et de ses injonctions était à la mesure de la perte de confiance en des divinités ou l'adhésion à des cultes « traditionnels » qui, manifestement, ne parvenaient pas à endiguer l'enchaînement des malheurs ; et du côté de l'État colonial, on considéra somme toute que l'entreprise de cet « illuminé » avait objectivement du bon puisque tout en invitant peu ou prou les indigènes à obéir à son autorité, elle conduisait à une vaste éradication du « fétichisme » auprès de laquelle les mesures répressives et l'action des missionnaires faisaient pâle figure. « Divine Providence », telle fut justement l'expression utilisée par les missionnaires à l'endroit de Harris, une expression qui assurément voulait signifier que désormais le prophète libérien avait levé les obstacles à l'évangélisation des indigènes (plus de cent mille personnes furent en effet baptisées par Harris), mais qui semblait résumer plus largement le contexte de l'époque, puisque, grâce au prophète, l'abîme qui séparait colonisateurs et colonisés

¹ À propos de la biographie et de l'épopée de Harris on peut notamment se référer aux textes de HALIBURTON (1971), de BUREAU (1971), de WONDJI (1977), et de AHUI (1988).

paraissait « miraculeusement » devoir être comblé². On sait néanmoins que l'entreprise de Harris ne put se prolonger bien longtemps en terre ivoirienne ; car avec la déclaration des hostilités en Europe et surtout l'« effort de guerre » qui se traduisit par de lourdes réquisitions d'hommes et de vivres, l'entreprise de Harris s'infléchit en mouvement messianique. Porté sans doute davantage par ses nombreux disciples (qui se faisaient appeler « fils de Dieu ») que par le prophète lui-même, ce mouvement répandait l'idée que les Britanniques étaient en Gold Coast de bien meilleurs colonisateurs que les Français en Côte d'Ivoire (à cause d'un usage moins systématique de la contrainte directe), ou que ceux-ci allaient être battus par les Allemands et ne seraient donc plus les maîtres du pays. De sorte qu'après avoir été perçu comme un allié providentiel, Harris devint un dangereux agitateur menaçant la sécurité de l'État colonial, lequel finalement lui fit rejoindre *manu militari* son Libéria natal.

Mais l'épopée de Harris, ou, plus précisément, du mouvement harriste, fut loin de sombrer avec cette mesure d'expulsion. Rattrapé par les événements fabuleux qu'il avait provoqués en Côte d'Ivoire, le vieux prophète en retraite, qui avait toujours plus ou moins échoué à convertir ses compatriotes libériens, reçut tour à tour, au milieu des années 1920, un pasteur français, qui recherchait son appui afin que la multitude d'indigènes baptisés rejoignent l'Église protestante méthodiste, et surtout une délégation d'Ivoiriens originaires du pays ébrié qui, contre les visées du premier, lui réclamait sa bénédiction pour poursuivre son œuvre indépendamment des « Blancs ». S'il donna satisfaction à chacun, les seconds eurent le net sentiment d'avoir la préférence du prophète et, certains d'en être désormais les véritables héritiers, ceux-ci s'organisèrent clandestinement pour maintenir la flamme harriste et jeter les fondements d'une Église chrétienne proprement ivoirienne. Sous la houlette d'un certain Jonas Ahui, qui fit partie de la délégation et fut, dit-on, électivement choisi par le prophète libérien, cette Église vit officiellement le jour après la Seconde Guerre mondiale, au même moment où d'autres organisations, syndicales et politiques (comme le SAA, Syndicat agricole africain, et le PDCI, Parti démocratique de Côte d'Ivoire, qui eurent pour leader Houphouët-Boigny), traduisaient tout à la fois la libéralisation du régime colonial et la montée en puissance de forces sociales ivoiriennes. Parallèlement à une expansion notable du christianisme officiel, catholique et protestant (qui n'a jamais voulu cependant reconnaître le harrisme en tant qu'Église chrétienne), le harrisme s'est développé dans la moitié sud du pays, d'abord dans les régions côtières qu'avait parcouru le prophète, ensuite plus à l'intérieur des terres, se dotant d'un clergé, d'une liturgie et de nombreux temples, et recrutant sans doute davantage en milieu rural et semi-urbain que dans les grandes villes, et plutôt parmi les couches populaires qu'au sein des classes aisées.

Aujourd'hui, face à l'âpre concurrence qui sévit sur le marché religieux ivoirien, le harrisme est bien décidé à faire valoir ses droits de préséance en tant qu'Église

² Le « miracle » se manifesta notamment par la singulière invitation que le gouverneur de l'époque, G. Angoulvant (maître d'œuvre de la pacification), adressa à Harris afin de discuter avec lui, dans son palais, de ses activités. La rencontre se déroula un an avant l'expulsion du prophète, et l'historiographie raconte que le gouverneur fut séduit par le personnage et lui dit qu'il pouvait poursuivre sa mission.

autochtone inspirée par un authentique prophète africain, à proclamer haut et fort que son histoire recoupe largement celle de la Côte d'Ivoire, œuvrant pour ce « miracle » qui a fait si longtemps l'exceptionnelle réputation du pays. En faisant édifier, aux débuts des années 1980, une cathédrale à Bingerville (deuxième capitale, dans l'ordre chronologique, de la Côte d'Ivoire après Grand-Bassam et avant Abidjan et Yamoussoukro) en territoire ébrié, là où le prophète séjourna quelque temps tout près du « pouvoir blanc » et où il baptisa beaucoup, le harrisme voulut rappeler sa vocation d'Église nationale dont le passé prestigieux devrait lui conférer une plus grande reconnaissance et une influence accrue.

Outre l'Église harriste, le prophète libérien a inspiré, dès après son expulsion, de nombreuses vocations prophétiques. Ce furent d'abord des Libériens qui, malgré l'étroite surveillance policière dont faisaient l'objet les ex-disciples de Harris ou ses éventuels imitateurs, reprirent le flambeau de leur compatriote tout en se déclarant bien plus efficaces que lui pour remédier aux malheurs des populations indigènes. Mais ce furent ensuite (les premiers ayant été vite arrêtés et obligés comme Harris de retourner au Libéria) des personnages du cru, des « prophètes en leur pays » qui, en s'inspirant ou en se démarquant peu ou prou de Harris, et malgré l'extrême méfiance que manifestait l'administration coloniale à leur endroit, réussirent à imposer, souvent localement, leurs discours et leurs pratiques contre « le fétichisme et la sorcellerie » et leurs diverses manières de résoudre les problèmes de leurs contemporains. Ainsi, les années 1920-1930 virent l'apparition de Bodjui Aké qui s'implanta principalement en pays adjukru, chez une population lagunaire déjà fortement marquée par les passages de Harris, puis celle de Bébeh Gra dont l'influence fut circonscrite aux régions neyo, godié et dida (lesquelles avaient été assez peu touchées par les interventions du prophète libérien) et de Botta Adaï qui fit rapidement des milliers d'adeptes en pays avikam et dida. La fin de cette période fut marquée par un mouvement prophétique de grande ampleur, celui qu'inspira une femme, Bagué Honoyo, plus connue sous le nom de Marie Lalou, et qui, parti des régions godié et dida, s'étendit par la suite à tout le Centre-Ouest puis au pays baoulé. Parallèlement au mouvement harriste qui, sur le littoral oriental et en concurrence avec les confessions chrétiennes officielles et les nouveaux prophètes, s'efforçait de s'institutionnaliser, celui de Marie Lalou, qui évoluait donc plus à l'intérieur des terres, s'organisa autour d'un clergé et d'une liturgie ; à la fin de la Seconde Guerre mondiale, à l'instar du harrisme, ce mouvement devint une Église appelée Église deima³ recrutant principalement dans les milieux ruraux et populaires, et souvent auprès d'une clientèle majoritairement féminine⁴.

Dans la décennie suivante apparurent deux prophètes importants. L'un est toujours en vie ; il s'agit de Dagri Najva, appelé couramment « Papa Nouveau », qui fit de sa modeste ethnie lagunaire – les Akouri une ethnie de fidèles, et fonda, sur cette base, une Église revendiquant l'héritage de Harris mais foncièrement

³ Sur Marie Lalou et le mouvement deima, on peut se référer à l'ouvrage de GÉRARD (1974), ainsi qu'à l'article de PAULME (1963).

⁴ L'Église deima, à l'instar de sa fondatrice, prit tout particulièrement en charge les problèmes de stérilité et les problèmes matrimoniaux et conjugaux des femmes, et en cela se situa pour une part dans la continuité des cultes de fécondité.

indépendante de celle que Jonas Ahui bâtit comme étant la seule à poursuivre légitimement l'action du prophète libérien. L'autre a disparu récemment ; il s'agit du célèbre Albert Atcho qui se tailla une réputation nationale et internationale au moins autant par ses propres prestations que par l'intérêt que de nombreux ethnologues portèrent à sa personne et à sa communauté de Bregbo⁵.

D'origine ébrié, Atcho fut pendant quarante ans membre émérite de l'Église harriste fondée par Jonas Ahui, compensant en quelque sorte son organisation cléricale par la perpétuation de ce pouvoir charismatique (c'est-à-dire la vocation à prétendre résoudre intellectuellement et pratiquement les problèmes individuels et collectifs) dont Harris avait si bien fait usage au début du siècle⁶.

Par la suite, au tournant de l'indépendance, de nouveaux prophètes surgirent. Deux d'entre eux, d'origine baoulé – Raphaël Mihin et Kokangba – se distinguèrent en s'installant chacun sur une montagne, et le second se singularisa tout particulièrement en se déclarant moins prophète que messie, en inventant une écriture et en annonçant qu'à l'avenir les femmes devront commander les hommes. Il faut également mentionner un certain José Edjro⁷ (plus connu sous le sobriquet de « Qui connaît ? ») qui, au début des années 1960, fit accourir vers lui des milliers d'Ivoiriens, notamment des Abidjanais, pour ses guérisons miraculeuses, ainsi que Kakou Essan, d'obédience harriste, auquel Atcho révéla, voici plus de trente ans, sa vocation prophétique, et à qui il confia, peu avant de mourir, la tâche de poursuivre son œuvre.

Il y aurait, bien sûr, beaucoup de choses à dire sur tous ces personnages et sur beaucoup d'autres moins marquants que je me suis abstenu de mentionner ; ces premières pages valant comme une brève introduction à un nouvel événement prophétique qui se produisit au début des années 1980, événement comparable à bien des égards à la geste de Harris, je me contenterai donc de quelques observations. D'abord, par rapport au prophète libérien, ces « prophètes en leur pays », quelle que soit l'époque où ils sont apparus, semblent un peu en retrait ; tandis que Harris était de formation méthodiste, fin connaisseur de la Bible et qu'il dispensait le décalogue mosaïque, ceux-ci, n'empruntent au judéo-christianisme (parfois à l'islam) que pour les mélanger, les « synthétiser » avec les visions du monde locales, élaborant, comme Marie Lalou, des cosmogonies métisses, ou reprenant à leur compte les grands cultes d'autrefois destinés à lutter contre la sorcellerie, à favoriser la fécondité ou à protéger les biens à l'instar de Botta Adaï dont l'un des tout premiers commandements était « de ne pas tenter la plantation d'autrui ». S'il y avait certainement déjà du « syncrétisme » chez Harris (comme il y en a du reste dans tout phénomène religieux), celui de ses successeurs est nettement plus appuyé au point d'apparaître parfois comme des « revivalismes » où l'emprunt aux religions révélées n'est que prétexte pour redonner force aux

⁵ Cf. notamment *Prophétisme et thérapeutique* (PIAULT 1975), ainsi que le film de J. ROUCH, *Monsieur Albert, prophète*, 1963.

⁶ Davantage encore que l'Église harriste, l'Église deima n'a cessé d'être le théâtre de vocations prophétiques, celles tout particulièrement de femmes qui, parallèlement à une hiérarchie dominée par les hommes, firent fructifier l'héritage de Marie Lalou, morte en 1951.

⁷ H. Memel-Foté a consacré deux articles à Ejdro, décédé en 1992 (MEMEL-FOTÉ 1967 et 1976).

systèmes de représentations et de croyances traditionnelles. Ensuite, ces personnages forment effectivement un ensemble tissé de multiples emprunts et démarcages ; pour tous ou presque, Harris fut et reste une référence majeure, en l'occurrence un prophète africain qui a suscité un mouvement de grande ampleur dont on peut toujours espérer répéter la geste miraculeuse ; et si chacun se prétend unique en son genre, cela n'exclut aucunement qu'il s'inspire d'un autre, qu'il ressortisse à des sortes de généalogies prophétiques comme en témoigne Papa Nouveau qui se réfère au moins autant à Bébeh Gra qu'à Harris.

Enfin, en représentant une scène particulièrement récurrente de l'histoire ivoirienne depuis le début du siècle, ces lignées de prophètes en constituent un excellent fil de lecture ; concentrées dans la partie forestière et méridionale du pays, elles ont accompagné le développement d'une économie de plantation indigène reposant sur l'exploitation du café et du cacao, lui-même associé à la scolarisation et à l'urbanisation ; mais pour n'avoir ainsi jamais cessé d'être liées au mouvement de la modernité ivoirienne, elles en ont continûment recueilli les avancées problématiques, en l'occurrence un état présent des choses, toujours réductible à une sommation de malheurs : des malheurs qu'incarnent bien sûr les maladies et la mort, mais également ce cortège grandissant de difficultés, d'impasses et de souffrances individuelles que génèrent aussi bien une économie marchande souvent aléatoire qu'un monde des villes plein de quêtes ratées d'ascension sociale et de marginalisations. En général volontiers partisans de la modernité comme promesse de bonheur, les prophètes ivoiriens en constatent le non-accomplissement et administrent constamment la preuve que la cause de la multiplication des malheurs réside dans le fétichisme et dans la sorcellerie qui, loin de demeurer dans les seules sphères villageoises et lignagères, sont également allés se nicher dans le monde de l'école, de la ville, du salariat et de l'État.

À propos d'État, ils ont du reste réservé un sort particulier à celui qui en fut si longtemps le chef et qui est censé avoir largement porté le mouvement de la modernité ivoirienne sous l'appellation précisément de « miracle ». En effet, depuis l'époque de Marie Lalou qui, au tournant des années 1940, reconnut en Houphouët-Boigny un Sauveur, il n'y eut pas un prophète, du moins parmi les plus réputés, qui ne fut un thuriféraire du leader du Parti démocratique de Côte d'Ivoire (PDCI) puis du président de la République. Outre les éloges à sa politique, tous s'accordèrent, y compris l'Église harriste, pour dire qu'Houphouët-Boigny était un être d'exception, mais mieux encore qu'il était le plus fort et le meilleur d'entre eux, que sa nature était bien plus qu'humaine comme le proférait Kakou Essan par cette formule incisive : « Si tu veux voir Dieu, va à Yamoussoukro »⁸. Si l'édification de la basilique Notre-Dame-de-la-peace pouvait justifier l'emploi d'une telle formule, le halo prophétique qui, depuis plus de quarante ans, entourait le personnage, donne une assez bonne idée du pouvoir qu'incarnait ou qu'a voulu incarner Houphouët-Boigny. Ce fut, en effet, un pouvoir de nature essentiellement politico-religieuse ou pastorale, c'est-à-dire détenu par une sorte de « Dieu berger » (Foucault 1986) pour

⁸ Yamoussoukro est le village natal d'Houphouët-Boigny qu'il décida de transformer en cité moderne et qui devint, au milieu des années 1980, capitale politique du pays. Houphouët justifia cette métamorphose en affirmant que, très jeune, il en avait eu la vision.

qui le peuple n'était que sa propre émanation, et dont il devait surveiller les écarts et les divisions afin de le conduire vers l'unité nationale. Toutes choses que les prophètes ont à leur niveau mises en œuvre en créant des communautés (celles-ci pouvant cependant anticiper, comme chez Marie Lalou, l'organisation plus bureaucratique d'une Église) entièrement dépendantes de leur présence et de leur constante attention et, par là, suffisamment protégées pour croire qu'elles peuvent échapper aux infortunes du temps présent.

UN NOUVEAU PROPHÈTE : DIFFÉRENCE ET RÉPÉTITION

Le jeu de miroir entre Houphouët-Boigny et les prophètes a ainsi duré très longtemps. Mais quelques années avant que le premier ne disparaisse en laissant planer son ombre pastorale dans l'imposante basilique de Yamoussoukro, un nouveau représentant des seconds est venu quelque peu interrompre ce processus. Ainsi, au début de la décennie 1980 un personnage répondant au nom de Gbahie Koudou Jeannot acquit une popularité que nombre de ses confrères, pourtant solidement installés dans leur profession de prophètes comme Atcho, Papa Nouveau, Kokangba ou Edjro, durent certainement lui envier. En fait, il fut l'auteur d'un événement prophétique qui, par son ampleur, n'eut d'autre précédent que celui provoqué par Harris au commencement du siècle ; à certains égards, du reste, il le dépassa puisque, alors que l'impact du prophète libérien fut principalement circonscrit au littoral oriental, celui de Gbahie Koudou concerna plus largement le Sud ivoirien.

La ressemblance avec Harris tient au moins en trois points. Premièrement, la geste de Gbahie Koudou, comme celle du prophète libérien, reposa surtout sur une très grande mobilité qui, au nom d'une lutte draconienne contre « le fétichisme et la sorcellerie », le fit aller dans près de deux cents localités du Sud ivoirien, et s'étala sur une durée de deux ans (1984-1986) bien que ses activités de prophète aient commencé plusieurs années auparavant. Deuxièmement, le tournant de la popularité de Gbahie Koudou se produisit à Bonoua, vieille cité abouré du littoral devenue aujourd'hui préfecture, où en 1985 il se livra à une vaste entreprise d'« éradication », mais où il dut affronter la prêtresse d'un culte traditionnel local qui l'avait provoqué et qu'il vainquit à la quasi-satisfaction générale (on dit qu'elle mourut peu de temps après). Or, Bonoua fut aussi l'un des tremplins de la glorieuse ascension de Harris ; la cité abouré, qui avait accueilli sans beaucoup d'enthousiasme les missionnaires catholiques (les « Pères de Lyon »), fit en revanche un triomphe au prophète libérien lorsque celui-ci battit en duel le meilleur de ses « féticheurs » – un certain « Abi » – lequel ne mourut pas mais, dit-on, se fit baptiser peu après par Harris. Troisièmement, Gbahie Koudou, dans des circonstances que j'exposerai plus loin, fut arrêté par la gendarmerie ivoirienne, et sans qu'il n'y eut jamais de procès, resta en résidence surveillée à Abidjan pendant toute une année, juste assez pour que les Ivoiriens l'oublient et que le prophète mette de l'ordre dans ses activités, c'est-à-dire se contente, comme beaucoup d'autres, d'accueillir les gens dans son village et de s'occuper de sa communauté.

Étonnantes et étranges analogies qui amènent à dire simplement qu'à soixante-dix ans de distance Gbahie Koudou répéta largement la geste de Harris, et qu'en

conséquence l'histoire ivoirienne bégaya singulièrement en ces années 1980 ; il perpétra en effet la même condamnation du « fétichisme et de la sorcellerie », cause réputée cardinale de tous les malheurs, et suscita une répression similaire des autorités, comme si, malgré les alliances ou les liens entre le prophétisme et le pouvoir, cette condamnation, en nommant la cause d'un présent foncièrement problématique, était toujours susceptible de provoquer le désordre et de menacer l'ordre établi.

Pourtant, le personnage de Gbahie Koudou est très différent de celui de Harris. Comme je le soulignais à propos de nombreux prophètes ivoiriens, celui-là paraît tout particulièrement en retrait par rapport à celui-ci, étant plutôt l'auteur d'un néo-paganisme ou d'un « revivalisme » que d'un dérivé du christianisme. On en prend immédiatement la mesure au travers des circonstances qui, à le suivre, présidèrent à sa vocation. En voici les grandes lignes : peu après la Seconde Guerre mondiale, alors qu'il était encore un jeune garçon, Koudou Jeannot perdit son grand frère ; celui-ci, nommé Gbahie, avait été mobilisé en 1939 par l'administration coloniale, et de retour sain et sauf au pays, exactement à Zikoboué en pays dida, décida d'y mener une vie entreprenante en se lançant dans l'exploitation du cacao. Mais tout allait trop bien pour Gbahie ; celui qui était encore un homme jeune, qui avait traversé les épreuves de la guerre et approchait le statut de planteur aisé, disparut soudain. Ses funérailles furent particulièrement pesantes et le petit Koudou qui y assistait fut tout d'un coup saisi de transes. Se manifestant à plusieurs reprises, on sut bientôt qu'elles étaient le fait du défunt lui-même, de Gbahie qui possédait son cadet et lui faisait dire que son trépas résultait de la sorcellerie de personnes proches. Tandis que Koudou était devenu ce qu'on appelle en dida un « gbadu », c'est-à-dire un « devin guérisseur » capable, lorsqu'il est en transes, de voir les agissements maléfiques des sorciers, et du même coup de soigner ceux qui en sont les victimes, le village de Zikoboué était en proie à la terrible vengeance du génie « Gbahie » ; les morts se succédaient en grand nombre, et la seule façon pour le village de remédier à sa fatale extermination fut de reconnaître que Gbahie avait été effectivement victime de sorcellerie et de lui demander collectivement pardon. Un rituel fut organisé dans ce but et finalement tout rentra dans l'ordre. Cependant, Koudou n'en restait pas moins un « gbadu » et continuait à être régulièrement possédé par son « génie » de frère ; mais ceci jusqu'au moment où Gbahie lui signifia que sa fonction de « gbadu » n'était pas satisfaisante, que pour être doté d'une puissance qui lui permettait de lutter contre les sorciers et de guérir ses semblables, il n'en était pas moins un personnage ambivalent, toujours susceptible d'utiliser sa puissance à des fins maléfiques. Il le somma donc de dépasser cette fonction, de lutter véritablement et résolument contre la sorcellerie et dans le même mouvement d'éradiquer les fétiches qui lui sont toujours peu ou prou associés. Koudou, bien évidemment, s'exécuta et devint pour le coup Gbahie Koudou, c'est-à-dire qu'il « subit » un réaménagement de son identité en devenant, sans avoir besoin d'être possédé par lui, l'incarnation vivante de son frère.

Dans toute cette affaire, qui n'est bien sûr que le récit d'auto-constitution du personnage « Koudou », on ne repère guère d'emprunts au christianisme ; bien plutôt relève-t-on une nette ressemblance avec des cultes anti-sorcellerie qui, sans

avoir besoin d'emprunter à quoi que ce soit, avaient depuis belle lurette pour fonction d'enrayer des malheurs anormalement nombreux ou de s'en prémunir, et à l'occasion de détruire quantité d'objets réputés avoir contribué à quelques dérèglements de la vie collective. Le seul élément véritablement novateur va venir un peu plus tard (mais le récit ne précise pas exactement quand) lorsque Gbahié Koudou décida de faire de la tombe de son frère (installée au milieu de la cacaoyère, toujours en exploitation, de celui-ci) un lieu de culte, en l'occurrence un lieu exemplaire des méfaits de la sorcellerie comme s'il s'agissait là de fixer durablement l'image d'un martyr, ce qui, par parenthèse, n'est pas sans évoquer les débuts du christianisme à l'époque de l'Antiquité Tardive à travers la diffusion du culte et des tombeaux des saints (Brown 1984). Fixer à jamais l'image d'un homme innocent qui voulait simplement entreprendre et prospérer, et qui fut finalement victime de la « méchanceté » de son entourage, telle est l'invention de Gbahié Koudou et, pour tout dire, son originalité la plus marquante par rapport aux multiples combinaisons religieuses des autres prophètes et prophétismes ivoiriens. C'est du reste ce qui semble avoir séduit un prêtre ivoirien. En effet, rencontrant Koudou, probablement dans les années 1970, ce prêtre estima que le personnage, malgré son bien peu d'intérêt pour la figure et les messages du Christ, avait une authentique dimension chrétienne et lui remit en conséquence une soutane et un crucifix comme si, en l'enjoignant de les porter désormais tous deux, il voulait révéler à Koudou le sens véritable du culte « Gbahié ». Mais, en tout état de cause, Koudou se saisit de l'opportunité, et c'est affublé de ces attributs d'ecclésiastique qu'il se fit connaître comme nouveau prophète et qu'il acquit, au milieu des années 1980, une exceptionnelle popularité.

Il faut toutefois immédiatement préciser qu'en dépit de la reconnaissance qu'il dit vouer à ce prêtre ivoirien, et malgré l'usage tout à fait bénéfique qu'il fit de son accoutrement d'ecclésiastique, Gbahié Koudou non seulement emprunta fort peu au christianisme mais fut particulièrement critique à son endroit. Il ne cessa en effet de dénoncer les Églises chrétiennes (mais ceci valait aussi bien pour les prophétismes institués comme le harrisme, ou encore pour l'islam) qui, manifestement à ses yeux, étaient incapables d'enrayer la prolifération de la « sorcellerie et des fétiches » et dont l'inaptitude à mener à bien cette mission prioritaire traduisait en réalité une complaisance coupable ; ce qui devait impliquer, selon lui, une dénonciation bien plus fondamentale, à savoir que l'échec calamiteux des Églises en matière de « sorcellerie et de fétiches » déconsidérerait de fait les doctrines qu'elles professaient et exigeait du même coup d'en réviser les fondements.

C'est ainsi que Koudou ne fit référence à Dieu que pour lui donner la double signification de la Terre et du Vent, la première étant la génitrice des humains qui les récupère à leur mort, et le second la divinité primordiale par laquelle tout s'anime et peut vivre en ce monde. Or si l'on peut reconnaître là les composantes d'une cosmogonie traditionnelle (celle, en l'occurrence, des Dida, des Godié et des Avikam où Marie Lalou, dont le village natal est proche de celui de Koudou, avait déjà puisé), qui font certainement du culte « Gbahié » une entreprise « revivaliste », Koudou ne les mobilisa que pour défier les dogmes établis. Outre qu'il ne voulut, semble-t-il, jamais mentionner le nom de Jésus-Christ comme si celui de Gbahié

devait lui être substitué, le prophète de Zikoboué entreprit de mettre fermement en cause la durée de la Genèse qui, selon lui, s'accomplit en quatre jours et non six, et en récusant que le dimanche soit le jour du repos divin pour soutenir en une jolie formule que « la nuit, c'est le dimanche de Dieu ». Dans la même veine, il conçut d'inverser l'ordre de création des deux sexes en affirmant bien haut que ce sont les femmes auxquelles Dieu a songé en premier, et en précisant par la suite qu'elles devraient normalement exercer le pouvoir sur terre. On pourrait ajouter bien d'autres thèmes qui firent du « revivalisme » de Koudou une entreprise singulièrement contestataire, mais il faudrait immédiatement préciser qu'il n'était pas le seul à tenir pareils discours polémiques : Kokangba, du haut de sa montagne et depuis plus de vingt ans, ne dénonçait-il pas à sa façon l'ensemble des religions instituées, incapables selon lui de remédier aux malfaisances des hommes, et n'avait-il lui aussi proclamé que les femmes devaient mettre un terme à celles-ci et décidé du même coup de nommer une jeune fille à la tête de sa communauté.

En vérité, l'entreprise de Koudou se distingua surtout par le fait qu'elle ne participa plus au halo prophétique qui entourait de longue date le pouvoir d'Houphouët-Boigny. À la différence de tous ses confrères qui, comme lui certes, condamnaient l'état présent des choses en appelant notamment à une subversion des rapports de genre, mais qui en exceptaient la figure du chef de l'État, emblème d'une autre scène où le miracle était toujours de mise, Koudou parut ne plus vouloir perpétuer le lien qui unissait le pouvoir à l'activité prophétique. S'il ne se lança assurément pas dans une critique d'Houphouët-Boigny, Koudou rompit en effet ce lien en ne plaçant jamais ses discours et ses homélies sous la dépendance d'une référence ou d'un éloge à Houphouët. En fait, ce silence ou ce manquement valut, pour tous ceux qui se rendirent à Zikoboué ou qui l'invitèrent dans leur localité, comme une cure tellement le nom du président était mentionné ailleurs, chez les autres prophètes bien sûr, mais surtout dans les médias plus prosaïques, presse écrite et télévisuelle, où l'encensement du « Père de la Nation » était quotidiennement de rigueur ; de sorte qu'au moment de la plus grande popularité de Gbahié Koudou, tout s'est passé comme si l'espace public ivoirien pouvait commencer à se délester du nom de celui qui prétendait toujours en avoir la parfaite maîtrise.

UN CONTEXTE D'EFFRITEMENT DU « MIRACLE IVOIRIEN »

Cette dernière remarque m'amène à évoquer les principales composantes du contexte dans lequel s'est précisément bâtie la popularité de Gbahié Koudou et qui firent de son activité prophétique une activité éminemment politique en ce qu'elle s'ajusta remarquablement bien aux multiples problèmes du début des années 1980 ainsi qu'aux premières manifestations de la crise de légitimité du régime d'Houphouët-Boigny.

Sur le plan macro-économique d'abord, la dette extérieure du pays était en train de s'accroître dangereusement et tout ce qui avait fait, depuis l'indépendance, de l'État ivoirien, le lieu éminent de l'ascension sociale, de création d'emplois et de multiples redistributions était désormais compromis. Comme beaucoup d'autres pays africains, la Côte d'Ivoire était soumise aux programmes du FMI dits

d'ajustement structurel, ce qui impliquait notamment qu'elle réduise sensiblement ses dépenses publiques et surtout qu'elle révisé en grande partie la politique économique qui avait été menée depuis deux décennies. C'est ainsi que les grandes « sociétés d'État », qui avaient vu le jour, durant cette période, soit pour développer un produit vivrier marchand ou un produit agricole d'exportation (avec, dans certains cas, de possibles débouchés intérieurs), soit pour désenclaver et aménager une région, et qui définissaient un secteur que l'on peut qualifier de capitalisme d'État, sont peu ou prou remises en cause, et sont en particulier astreintes à aligner les salaires relativement élevés de leurs agents sur ceux de la fonction publique (Contamin & Fauré 1990). Du côté justement de la fonction publique, les choses n'allaient guère mieux ; elle fournissait désormais de moins en moins d'emplois et les salaires qu'elle distribuait étaient voués à un blocage durable. Bref, c'est tout le système de reproduction élargie de la sphère étatique qui était compromis, un système qui avait donné la part belle à la scolarisation et à la formation de classes moyennes et qui, pour avoir été assez unique en Afrique de l'Ouest, au point de donner lieu à ce que certains ont pu identifier comme un processus de consommation à l'occidentale (Touré 1981), donnait précisément toute la mesure d'un « miracle ivoirien » en train de s'estomper. Mais en même temps que ce système se grippait, bien des phénomènes qui lui étaient étroitement associés continuaient à l'alimenter et à faire comme si les difficultés économiques du pays et l'impératif de l'ajustement n'existaient pas. Ainsi, en région forestière, là où l'économie de plantation poursuivait son expansion, tout particulièrement grâce aux stratégies foncières de migrants ivoiriens majoritairement baoulé et de migrants burkinabé, les populations autochtones, elles-mêmes impliquées dans l'exploitation du café et du cacao (Chauveau & Dozon 1985) persévéraient à investir dans la scolarisation et à encourager le départ des jeunes vers les villes, notamment vers Abidjan, à vivre dans l'idée que le monde urbain et étatique était le vrai lieu de la réussite sociale et, du même coup, de la redistribution. Ce monde était en vérité devenu un lieu où se multipliaient les échecs scolaires et le chômage, et si les citadins installés avec logement et emploi, surtout ceux qui formaient le cortège des couches moyennes, maintenaient des liens importants avec leur milieu d'origine, notamment en accueillant quelques jeunes parents, la dégradation de leurs conditions de vie les amenait à considérer cette « solidarité » particulièrement pesante, à estimer que leurs hôtes seraient bien mieux au village quand ils ne songeaient pas eux-mêmes à y retourner définitivement au moins pour leur retraite⁹.

De son côté, le milieu rural connaissait également de sérieuses difficultés, notamment pour celui qui, tout en s'adonnant à l'arboriculture, continuait à avoir pour horizon l'école, la ville et l'État. En fait, apparemment, malgré un blocage des prix aux producteurs, qui faisait pendant à celui des salaires, l'économie de plantation continuait à être assez florissante ; les planteurs n'étaient-ils pas toujours plus nombreux à conquérir de nouveaux espaces forestiers, notamment dans la

⁹ Sur ces sujets qui mériteraient certainement de plus larges développements, on peut se reporter aux Actes de la Table ronde, *Crises et ajustements en Côte d'Ivoire. Les dimensions sociales et culturelles* (1992), notamment aux textes de C. VIDAL, M. LE PAPE, A. MARIE et al.

région du sud-ouest ? Et, grâce à eux, la Côte d'Ivoire n'était-elle pas plus que jamais installée au poste de première productrice mondiale de cacao ? Mais ce dynamisme indéniable avait pour contrepartie une accumulation de problèmes fonciers. Plus précisément en fonctionnant, depuis le début du siècle, sur la base d'une production extensive impliquant de faibles rendements et de fortes consommations de terres, l'arboriculture s'est finalement traduite en maints endroits, principalement là où elle avait plusieurs décennies d'existence, par des phénomènes de saturation foncière, d'érosion des sols et de vieillissements des plantations.

Encore faut-il ajouter que ces problèmes fonciers étaient étroitement associés à une composante essentielle de l'économie de plantation ivoirienne, à savoir que son expansion et son dynamisme avaient toujours reposé sur l'établissement de rapports entre des populations allogènes et des populations autochtones, les premières servant de main-d'œuvre aux secondes, mais dans la perspective d'accéder à la terre et de mettre à leur tour en valeur des plantations (Chauveau & Dozon 1985) ; migrants venus du Nord ivoirien, communément appelés Dioula, et surtout migrants originaires du centre, du pays baoulé fort peu propice à l'arboriculture, ainsi que du Burkina Faso formaient l'essentiel de cette population allogène qui était ainsi devenue massivement et concurremment une population allochtone. Or, si les rapports entre les deux types de populations ont longtemps pu apparaître comme des rapports de complémentarité où chacun trouvait avantage à la présence de l'autre, l'importance prise dans de nombreuses localités autochtones par les cessions et les ventes de terres aux allogènes (eux-mêmes suffisamment stratèges pour devenir propriétaires à part entière et attirer à leur tour de nouveaux allogènes) fut telle qu'elle aboutit, en effet, à des situations de blocage foncier ; des situations, en outre, qui, pour avoir été peu ou prou le reflet d'une absence de contrôle social, suscitèrent parmi les populations autochtones comme une sorte de « conscience malheureuse » d'avoir œuvré à l'amointrissement de leurs terroirs ainsi que de vifs ressentiments à l'égard d'allogènes suspects de menées colonisatrices. Mais ce que j'ai appelé ainsi une « idéologie d'autochtonie » (Dozon 1985) fut souvent une idéologie relayée et amplifiée par des citadins originaires de ces régions d'économie de plantation à forte immigration allogène qui dénonçaient de telles menées colonisatrices tout en reprochant à leurs « parents » d'avoir aliéné leurs terres aux allogènes sans prévoir que ceux qui étaient en ville, notamment les jeunes, devaient pouvoir aussi accéder au patrimoine foncier.

Au total, la multiplication des différends, notamment d'ordre foncier, entre autochtones et allochtones au sein de l'économie de plantation, s'est trouvée, au début des années 1980, en quelque sorte surdéterminée par une contradiction largement inédite entre la campagne et la ville, entre les planteurs et les salariés, les premiers continuant à avoir pour horizon le monde urbain et étatique, tandis que les seconds prêtaient une attention accrue aux évolutions problématiques de leur milieu d'origine.

Mais, plus globalement encore, cette accumulation de problèmes et de tensions dans ce qui était la base socio-économique et idéologique du régime ivoirien, celui-ci n'ayant en effet jamais cessé d'encourager les migrations allogènes (suivant le

mot d'ordre très libéral, proclamé dès l'indépendance, « la terre est à celui qui la cultive ») en même temps que la scolarisation et l'urbanisation, devait inmanquablement se traduire sur le plan politique. Mécontentements et surtout lassitude commençaient à se manifester à l'égard de ce régime et très précisément d'Houphouët-Boigny qui, certes, avait décidé d'amorcer un début de démocratisation en autorisant la multiplicité des candidatures aux élections municipales (auparavant entièrement contrôlées par le PDCI), mais qui n'en finissait pas de se perpétuer au pouvoir. Et si les rumeurs de son départ et d'une possible succession allaient bon train, tout se passait comme si Houphouët les entretenait savamment pour mieux contrôler les prétendants et continuer à faire valoir, malgré les circonstances, que le destin de la Côte d'Ivoire dépendait entièrement de sa personne : en l'occurrence d'une aptitude sans faille à en tracer le cheminement miraculeux comme en témoignait sa décision d'amplifier une politique de « grands travaux », d'aménagements d'infrastructures dont les métamorphoses accélérées de Yamoussoukro avec sa future basilique devaient constituer le parangon.

Nous retrouvons très précisément ici Gbahié Koudou qui, en faisant silence sur le nom du président, exprimait assez bien cette lassitude, même si la période n'était pas encore celle d'une contestation ouverte du règne d'Houphouët-Boigny. Mais, en fait, ce silence en disait bien plus long sur la capacité du prophète à se saisir justement des problèmes et des contradictions sus-mentionnés puisque ceux-ci mettaient objectivement à mal ce sur quoi avait reposé, depuis plus de vingt ans, le régime ivoirien.

LA GESTE DE GBAHIÉ KOUDOU

Reprenons donc le fil de l'histoire de Gbahié Koudou, plus précisément de sa geste entre 1984-1986, période où sa popularité alla croissante jusqu'à son arrestation et sa mise en résidence surveillée. J'ai évoqué plus haut, en la comparant à celle qu'avait menée Harris soixante-dix ans plus tôt, l'intervention spectaculaire que Koudou fit à Bonoua ; en fait, cette intervention fut le grand tournant de sa carrière puisque la presse écrite¹⁰ s'en fit largement l'écho en témoignant du ravissement de la population de la ville – particulièrement de ses notables et de ses cadres – qui semblait avoir trouvé dans ce nouveau prophète la solution à ses multiples difficultés par une exhibition et une éradication de ce qui en était, disait-on unanimement, la cause, à savoir les fétiches et cette sorcellerie plus que jamais installée au cœur des relations humaines ; toutes choses, du reste, que n'avaient manifestement pas su résoudre les Églises catholique, protestante et harriste qui étaient pourtant de longue date implantées à Bonoua.

À partir de cet épisode fameux, Gbahié Koudou eut une activité débordante parvenant difficilement à répondre aux innombrables sollicitations de villages et de localités, majoritairement situés dans le Sud ivoirien, qui tous lui demandaient de résoudre leurs problèmes et d'en finir avec cette cause qu'aucune grande

¹⁰ Il s'agissait en l'occurrence du seul et officiel quotidien, *Fraternité Matin*. Peu après l'hebdomadaire, *Ivoire Dimanche*, tout aussi officiel, rendra compte plus largement des activités de Koudou.

confession n'était parvenue à éradiquer. Pendant des semaines, voire des mois, ils devaient attendre la visite du prophète, car celui-ci, bien qu'il consacra une bonne moitié de son temps aux tournées « prophylactiques », réservait l'autre à s'occuper de ses patients en séjour à Zikoboué et surtout à y recevoir quantité de pèlerins.

Zikoboué était en effet devenu un haut lieu thérapeutique pouvant recevoir en même temps plusieurs dizaines de malades traités d'une manière traditionnelle par un attirail de plantes et qui étaient quotidiennement pris en charge par les assistants du prophète ; car si, depuis les ultimes injonctions de son frère défunt, il avait dépassé ses anciennes fonctions de « gbadu », Koudou n'en avait pas moins conservé les attributs essentiels de guérisseur, signes d'une puissance qui devaient nécessairement cumuler¹¹, comme chez les autres prophètes, avec ceux qui indiquaient l'aptitude à mener une mission plus haute. C'était justement cette mission qui avait fait également de Zikoboué un lieu de pèlerinage, un lieu unique en Côte d'Ivoire qui, juste après l'épisode de Bonoua, reçut régulièrement jusqu'à mille personnes ; des personnes, en l'occurrence, qui n'étaient généralement pas des malades (quoique Koudou se faisait fort de pouvoir détecter chez certains d'entre eux la présence d'un mal et de devoir leur prescrire traitement et séjour au village), mais qui venaient à Zikoboué, et sur la tombe de Gbahie, dans l'espoir de trouver une solution à ce qu'ils appelaient volontiers leurs « problèmes », ou une parade efficace à leur possible survenue. Il s'agissait bien souvent de citadins, notamment des Abidjanais qui connaissaient des difficultés professionnelles, conjugales ou familiales, issus aussi bien de milieux populaires que de milieux sociaux plus élevés, et qui constituaient du même coup, pour Koudou, un public de choix puisqu'il démontrait à ses yeux qu'une insertion dans la vie moderne ne préservait pas du malheur et, partant, de sa cause – « le fétichisme et la sorcellerie » –, bien au contraire, et que, sous ce rapport, les riches et les pauvres devaient être logés à la même enseigne.

La principale leçon de Koudou à l'adresse des pèlerins est contenue dans ce qu'il intitula fort judicieusement « la prière du carrefour ». Véritable fable des temps présents, elle consiste à dire ceci :

« Dieu attend toutes choses à un carrefour, la sorcellerie, les fétiches, les contre-sorciers et les prêtres, la maladie comme les guérisseurs ou les médecins ; il attend aussi tous ceux qui commandent et qui sont commandés et parfois pourchassés, les riches comme les humbles, le gendarme comme le voleur, etc., bref, le même et son contraire et surtout l'ensemble des souffrances humaines ; chacun voudrait bien passer mais personne ne sait comment faire car nul ne connaît la prière qu'il convient d'adresser à Dieu. »

On ne peut que souligner le caractère fortement métaphorique et sensiblement critique d'une prière qui, en quelques phrases, évoque une société ivoirienne en situation d'arrêt ou de blocage, une société où les divers acteurs sociaux sont mis sur le même plan comme si les nombreuses différenciations qu'avait généré le développement du pays ne représentaient finalement rien au regard d'une fragile

¹¹ Sur cette « logique du cumul », on peut se reporter au texte de M. AUGÉ introduisant le chapitre « Les syncretismes », in *Le grand atlas universalis des religions*, 1988, p. 130-131.

condition humaine, et où, encore une fois, le chef de l'État paraît singulièrement absent.

Gbahié Koudou était très absorbé à Zikoboué par la prise en charge de ses malades et l'accueil de ses pèlerins ; mais ceci, en ces années de très forte popularité, ne l'empêchait pas, bien au contraire, de recevoir les nombreuses délégations qui le pressaient d'intervenir dans leur localité pour remédier à ses nombreux malheurs, et de fixer avec elles la date et l'organisation de sa mission. Celle-ci durait généralement deux jours, ce qui permettait à Koudou d'en enchaîner immédiatement une autre dans une localité voisine, le reste de la semaine étant consacré à ses activités à Zikoboué.

Les choses se déroulaient ainsi. D'abord, Koudou ne se déplaçait pas seul ; il était accompagné de plus de quarante personnes (femmes et hommes étant également représentés) dont plusieurs de ses compagnes, des secrétaires et assistants et les membres de l'orchestre. Par conséquent un car et un chauffeur étaient à chaque tournée réservés dont le coût incombait aux localités qui avaient sollicité les services du prophète comme il leur revenait d'assurer le gîte et le couvert de tout ce petit monde¹² qui formait du reste une sorte de « bande » décidée, certes, à en découdre, mais résolument joyeuse.

Quand le véhicule bondé arrivait à destination, tout avait été prévu pour recevoir Koudou et ses acolytes en grandes pompes ; la quasi-totalité de la population locale les attendait d'où se distinguaient, par leur tenue, les notables, les autorités religieuses et les citoyens venus généralement d'Abidjan. Musique, chants et danses accompagnaient leur marche vers le site aménagé pour l'office, et les hôtes ainsi fêtés pouvaient déjà constater que les consignes laissées préalablement par le prophète avaient été soigneusement observées puisqu'ils pouvaient apercevoir des amas de fétiches et d'objets de culte que, la veille ou l'avant-veille, les habitants du lieu avaient discrètement déposés.

Très vite, Koudou donnait d'autres consignes, à savoir que, sur le site, chacun devait être déchaussé et débarrassé de la moindre pièce de monnaie, et, chose importante, que les limites du site devaient être l'affaire de jeunes ressortissants de la localité qui, en formant un cercle serré, avaient la charge de faire respecter ces deux règles essentielles.

Le premier jour, Koudou en soutane, et fréquemment flanqué d'un interprète, parlait de Gbahié, de Dieu, de la Terre, de ses prières ; il faisait donner son orchestre et certains habitants se mettaient à danser tandis que d'autres étaient saisis de transes. Puis, devant une assistance particulièrement attentive, il interpellait les représentants des cultes traditionnels, les « maîtres de la terre », les guérisseurs et autres clairvoyants, et leur signifiait que tous ces tas de fétiches étaient la preuve manifeste de la mauvaise direction de leur travail, qu'il y avait un rapport évident entre cette énorme quantité d'objets et la gravité des problèmes locaux. Après quoi, il désignait l'un de ses représentants et lui imposait, au nom de tous, de prêter serment à Gbahié. Parfois certains d'entre eux refusaient de subir une telle humiliation publique, mais cette résistance et le défi qu'elle impliquait

¹² Aucune autre rémunération ne lui était en principe versée.

offraient généralement l'occasion à Koudou d'exhiber sa puissance et d'accroître à son endroit l'enthousiasme de l'assemblée.

Pour finir, il s'adressait également aux autorités religieuses, c'est-à-dire à tous ces clergés (catholique, protestant, harriste et autres) qui cohabitaient de longue date dans la plupart des localités du Sud ivoirien¹³ ; et si, vis-à-vis d'elles, il évitait des réprimandes humiliantes, Koudou les mettait sans conteste mal à l'aise puisqu'il leur suggérait que le fait d'avoir été invité par leur paroisse signifiait qu'elles n'avaient pas été capables d'enrayer la multiplication des malheurs, autrement dit de lutter efficacement contre « le fétichisme et la sorcellerie ». Bon gré mal gré, les autorités religieuses admettaient généralement le point de vue du prophète, ce qui comblait d'aise le prophète et l'assistance.

Le lendemain, Koudou se livrait à une sorte de « dépistage systématique » des fétiches ; car, malgré tous les amas qui étaient exhibés au grand jour, il lui fallait encore démontrer l'ampleur du mal en recherchant les objets dont certains habitants n'avaient pas daigné se débarrasser. C'est pourquoi il exigeait que l'ensemble de la population se regroupe en deux colonnes, les hommes d'un côté, les femmes de l'autre, de manière à examiner chaque ressortissant. Muni d'un flacon d'eau bénite qui lui servait de détecteur, et allant alternativement d'une colonne à l'autre, il s'arrêtait de temps en temps sur un individu auquel il demandait fermement d'aller chercher le fétiche qui avait été conservé en dépit des recommandations ; à ce moment deux jeunes, qui se trouvaient dans le cercle de surveillance, étaient requis pour accompagner promptement l'individu incriminé jusqu'à sa demeure, et inmanquablement tous trois revenaient avec le ou les objets du délit.

Au terme de cette longue séance, Koudou exigeait que tous les fétiches soient emportés au cimetière. Là, il se livrait à une rapide inspection, repérant parmi les objets les plus hétéroclites telle ou telle statuette qu'il amputait d'un membre comme s'il voulait lui ôter définitivement sa puissance ; après quoi, une grande fosse ayant été préparée à cet effet, les objets étaient enterrés (sauf quelques-uns que Koudou ramenaient à Zikouboué pour servir, disait-il, de témoignage) et le prophète déclarait solennellement qu'ils étaient désormais sous le contrôle des ancêtres.

Enfin, il faisait dresser un autel dans un coin de la localité sur lequel il jetait un peu de terre provenant de la tombe de Gbahié, et après que douze volontaires¹⁴ se soient déclarés, surtout des jeunes, il les proclamait membres et garants du culte Gbahié, c'est-à-dire requis à faire en sorte d'empêcher tout regain de nouveaux malheurs ; puis, cet acte de prosélytisme accompli, Koudou annonçait gravement qu'il repasserait une seconde fois pour vérifier l'absence de reprise des malheurs et

¹³ Bien qu'il fût également souvent présent dans ces localités (notamment dans les gros bourgs ou dans des villes comme Bonoua), l'islam, sauf exception, n'était pas représenté lors du passage de Koudou, car les communautés musulmanes se confondaient largement avec les communautés d'alloènes (gens du Nord ivoirien, Burkinabé) qui devaient se tenir à l'écart d'affaires essentiellement autochtones.

¹⁴ Sans doute, Koudou emprunta-t-il là au christianisme, mais l'on pourrait tout aussi bien dire qu'il s'inspira de Harris et de beaucoup d'autres prophètes ivoiriens qui ont fréquemment utilisé les « douze apôtres » comme mode de prosélytisme.

de ce qui est réputé en être la cause, les fétiches, et que si tel n'était pas le cas, alors il se fâcherait pour de bon et mettrait en péril la vie des responsables. Malgré cette menace, Koudou et ses nombreux acolytes regagnaient finalement leur car dans une ambiance aussi festive que celle qui les avait accueillis¹⁵.

Ce pôle d'activités, certainement le plus important, de Gbahié Koudou mérite à l'évidence plusieurs commentaires. Il faut d'abord rappeler que Koudou ne se déplaçait jamais sans y avoir été invité, et que les localités du Sud ivoirien, c'est-à-dire celles impliquées dans l'économie de plantation, ont été de plus en plus nombreuses à réclamer ses services ; au moment de son arrestation, longue était la liste des villages et des bourgs qu'il s'était engagé à visiter. Les termes des invitations, ceux en l'occurrence que formulaient les délégations à Zikoboué, même s'ils pouvaient comporter certaines spécificités, étaient chaque fois largement similaires ; il s'agissait d'exposer au prophète, afin qu'il y remédie, une série anormalement élevée de malheurs et de problèmes où figuraient, bien sûr, la maladie et la mort, mais surtout le mauvais état des plantations, les palabres et les rancœurs entre parents ou voisins ou encore l'impossibilité pour ceux qui voulaient entreprendre de pouvoir faire quoi que ce soit et, pour les jeunes, de s'installer au pays sans se sentir menacés. Ce dernier point est particulièrement important, car ceux qui le formulaient, et qui faisaient partie de la délégation, étaient majoritairement des citadins, natifs de la localité concernée (regroupés autour d'associations d'autochtones), pour qui le milieu d'origine constituait de plus en plus un enjeu crucial, notamment sur le plan économique et foncier, ainsi que sur celui du retour des jeunes au pays.

Bref, convergeaient à Zikoboué, à travers cette multitude d'invitations pressantes, les principaux problèmes et dilemmes dont nous avons vu plus haut qu'ils étaient tout spécialement ceux des sociétés autochtones du Sud ivoirien, notamment en ce qui concerne les impasses plus ou moins marquées de leur économie de plantation, ainsi que ceux des classes moyennes qui en étaient issues. Mais encore faut-il préciser que les invitations ont résulté de débats préalables au sein des localités, que ces débats ont été souvent houleux, opposant ceux qui ne souhaitaient pas l'intervention de Koudou et ceux qui la réclamaient vivement, et que si ces derniers l'avaient manifestement emporté, c'était en général grâce aux salariés et aux cadres qui composaient les « associations d'originaires » et dont on repérait justement la forte représentation dans les délégations. De sorte que si le recours à la typologie consacrée permet en effet de ranger la « religion Gbahié » dans la catégorie des mouvements « revivalistes » ou néo-traditionnels, il est patent que cette « religion » a une signification éminemment moderne : en s'installant au cœur des principales contradictions de la société ivoirienne pour y trouver l'une de ses principales bases sociales parmi des classes moyennes en crise, elle a singulièrement débordé les prophétismes concurrents qui, pour la plupart, étaient par trop associés à l'époque de la croissance (même s'ils en récupéraient les dysfonctionnements) et de l'encensement du chef de l'État.

¹⁵ C.-H. PERROT (1993) a consacré un article très détaillé sur le passage de Koudou dans un village du littoral ivoirien, ainsi qu'à ses conséquences après son départ.

Le phénomène est d'autant plus intéressant que, comme tous les autres prophètes, Koudou n'a cessé de rabattre la cause des problèmes sociaux sur « le fétichisme et la sorcellerie », et qu'en la matière salariés et cadres semblent avoir majoritairement adhéré à cette imputation qui aurait dû ou pu passer, à leurs yeux, pour un discours répétitif et archaïque. En fait, et tout en admettant qu'elle mériterait de plus larges développements¹⁶, cette adhésion me paraît surtout relever d'une option pragmatique, c'est-à-dire d'une appréciation qui portait au premier chef sur l'efficacité des interventions du prophète. À cet égard, la façon dont Koudou plaçait les jeunes en position de force et d'inversion sociale par rapport à des « vieux » ou des aînés réputés entretenir le fétichisme et la sorcellerie fut jugée singulièrement performante ; et cela, semblait-il, moins pour ce qu'elle représentait en elle-même, et qui pouvait du reste choquer des citadins habitués malgré tout à respecter les aînés, que pour les résultats qu'elle produisait, la rendant ainsi de plus en plus crédible. Après les tournées du prophète, nombreux ont été les jeunes (poussés certainement par leurs parents installés en ville) à revenir en effet dans leur milieu d'origine, persuadés qu'ils étaient de pouvoir y vivre sereinement. Et, par conséquent, nombreux ont été les Ivoiriens, au départ sceptiques ou hostiles à l'égard de tous ces prophètes, anciens ou nouveaux, vivant de la crédulité du peuple, qui se laissèrent convaincre par l'action de Koudou puisqu'elle résolvait des problèmes sociaux, et qui se mêlèrent finalement de faire venir le prophète de Zikoboué dans leur pays natal.

Ainsi, emporté par l'évidence de son succès, convaincu qu'il pouvait effectivement remédier aux problèmes que les religions établies et les pouvoirs publics ne parvenaient pas à résoudre, Gbahie Koudou semblait ne pas considérer que les autorités pussent en prendre ombrage, et cela d'autant moins que le phénomène « Gbahie » avait atteint l'appareil d'État et le Gouvernement et que si, dans ces sphères, une frange lui était franchement hostile, considérant qu'il s'agissait là d'un charlatanisme générateur de désordres, une autre lui était, par pragmatisme, assez favorable : certains hauts fonctionnaires, voire certains ministres disaient ouvertement approuver ou souhaiter la venue du prophète dans leur village d'origine, avec sans doute l'idée qu'elle pouvait être pour eux l'occasion de trouver une solide assise populaire.

Cependant, tandis que les autorités politiques semblaient quelque peu divisées, la hiérarchie catholique (sans doute la plus influente des religions officielles) supportait de moins en moins les agissements outrageants du « faux prophète »¹⁷. Car, durant l'année 1986, les incidents s'étaient multipliés avec des prêtres qui avaient refusé d'être commis d'office par Koudou et qui, pour cette raison, avaient été accusés de recourir aux fétiches. Mais le comble de l'outrage survint lorsque Koudou et sa « bande » furent conviés dans la localité de Pass (en pays adjukru) qui était l'un des plus vieux postes d'évangélisation établis par les « Pères de Lyon » et, surtout, qui avait donné naissance au premier prélat du pays, le cardinal Yago.

¹⁶ En effet, il n'y eut pas toujours d'accord entre les citadins pour faire venir Koudou dans leur localité d'origine, et quand celui-ci était malgré tout invité, les débats et les affrontements pouvaient rebondir après son passage. Cf. C.-H. PERROT (1993).

¹⁷ Les Églises protestantes et les Églises prophétiques, comme le harrisme, semblèrent assez bien tolérer les interventions de Koudou.

Était-il concevable, en effet, que Koudou puisse y convoquer son curé pour faire avec lui le constat de ses insuffisances en matière de lutte contre « le fétichisme et la sorcellerie » ? Double humiliation pour le prélat qui pouvait être ainsi suspecté indirectement de totale négligence et obligé d'admettre qu'il avait été mis en minorité par les partisans de la venue de Koudou.

Le cardinal Yago s'en remet donc au ministre de l'Intérieur, sans doute aussi au chef de l'État, et l'on décida d'interpeller Koudou. Arrêté par un barrage de gendarmerie alors que son car se rendait effectivement à Pass, il fut discrètement emmené avec l'une de ses femmes à Abidjan. Mais son sort fut celui d'un prisonnier hors du commun qui ne connut ni prison véritable, ni procès. Tout fut fait simplement pour que sa popularité s'estompe. Un an plus tard, fin 1987, il retournait à Zikoboué et s'il pouvait recevoir malades et pèlerins (désormais beaucoup moins nombreux), leur enseigner ses rituels, il lui était strictement interdit de porter la soutane et surtout de circuler dans le pays.

Aujourd'hui, même s'il dit recevoir toujours quantité d'invitations et espérer vivement une levée des sanctions pour sillonner à nouveau le pays, Gbahié Koudou semble avoir rejoint le lot commun de beaucoup de ses confrères : celui d'un prophète-guérisseur installé dans sa région natale qui doit, certes, faire face à la concurrence d'un marché religieux et thérapeutique particulièrement dense, mais que l'expérience maintient très honorablement dans la profession.

LA « VÉRITÉ » PROPHÉTIQUE DE GBAHIÉ KOUDOU COMME ANTICIPATION POLITIQUE

Le phénomène « Gbahié Koudou » peut se laisser résumer par un double point de vue. Le premier consiste à souligner la formidable constance du phénomène prophétique en Côte d'Ivoire qui, sous sa bannière, donne à l'histoire de ce pays un caractère singulièrement répétitif ; en guise de nouveauté ou d'événement, la geste de Koudou rappelle, sous bien des aspects, celle de Harris, et fait comme si tout allait devoir commencer ou recommencer puisqu'il s'agit encore et toujours de lutter contre « le fétichisme et la sorcellerie ». « Plus ça change, plus c'est la même chose » pourrait dire aussi bien le prophète que l'observateur de sa geste, et l'on songe, sous ce rapport, que le rite du « cercle des jeunes » délimitant l'espace de son action « prophylactique » figure assez bien une Côte d'Ivoire qui s'enferme dans la répétition du même, où la-dite inversion sociale ne débouche jamais que sur la croyance amplifiée des effets néfastes du « fétichisme et de la sorcellerie ». Le second point de vue consiste, semble-t-il, à l'encontre du premier, à reconnaître dans cette affaire un phénomène prophétique effectivement novateur et singulier, particulièrement bien adapté aux circonstances historiques des années 1980 ; un phénomène dont les inventions rituelles et discursives au caractère activiste, voire provocateur, n'ont pu être aussi massivement acceptées et appréciées que parce qu'elles servirent d'exutoires aux problèmes et aux dilemmes majeurs de la société ivoirienne.

En fait, les deux points de vue sont tout à fait conciliables. Car, pour être rabattus, comme toujours, sur le fétichisme et la sorcellerie, problèmes et dilemmes n'en ont pas moins été « déballés » dans toute leur actualité et dans toute leur

dimension, suscitant des confrontations à la fois locales, régionales et nationales entre les principaux acteurs de la société ivoirienne : à tout le moins, de ce qui en fut historiquement le creuset, c'est-à-dire le Sud ivoirien où se sont développées conjointement économie de plantation, scolarisation et urbanisation ainsi qu'une trame complexe de relations entre la campagne et la ville, entre les multiples milieux lignagers et la sphère du salariat et de l'État. Je serais même tenté de dire que ce « déballage » n'a pu être possible que parce que le fétichisme et la sorcellerie en fournissaient le cadre tout à la fois symbolique et pragmatique. Il est, à cet égard, tout à fait remarquable que sur un tract signé « Les patriotes, La lutte continue », tract qui fut massivement distribué à Abidjan peu après son arrestation, Koudou soit « Celui par qui tous les citoyens, cadres, élèves, étudiants, ouvriers, sans emplois peuvent désormais se rendre dans leur village natal sans aucune crainte de sorcellerie ». Presque tout le sens du succès de la geste du prophète (appelé en l'espèce le « Sauveur ») est résumé par ce tract où sont explicités, outre les différends entre citoyens et ruraux originaires du Sud ivoirien, les principales tensions de la société globale, notamment celles qu'engendrent les privilèges abusifs des membres éminents de l'État¹⁸, mais dont la visée manifestement politique est sans cesse déplacée sur le terrain du fétichisme et de la sorcellerie. C'est pourquoi la formule « La lutte continue » peut s'entendre aussi bien comme un appel à un combat politique contre un régime désormais obsolète que comme l'éternelle poursuite de la lutte contre le fétichisme et la sorcellerie. L'ambiguïté est totale, mais elle n'en a pas moins présidé au succès de Gbahié Koudou, noué les fils d'une geste prophétique dont la facture « revivaliste », notamment au travers du thème du retour à la « terre » (qui peut, là aussi, s'entendre à la fois comme un retour à une divinité chtonienne et comme la mise en forme de problèmes très profanes d'accès au foncier), fut remarquablement ajusté à la situation socio-économique et socio-politique des années 1980.

Ce pourrait être le mot de la fin si d'autres événements survenant trois ans plus tard n'avaient éclairé, d'une manière pour le moins soutenue, la portée éminemment prophétique de la geste de Koudou et démontré que ses partisans n'avaient pas eu tort d'annoncer la continuation de la lutte, quelles qu'en fussent les ambiguïtés.

En effet, la fin des années 1980 fut marquée par une accentuation très nette de la crise économique, tout particulièrement par une chute spectaculaire, et semble-t-il durable, du cours des prix des deux principaux produits d'exportation, le café et le cacao. À la stagnation des revenus salariaux s'ajouta donc une baisse notable des revenus des planteurs, et conséquemment de ceux de l'État, lequel, du même coup, devint de moins en moins capable de remplir cette fonction de premier employeur qu'il avait occupée depuis trente ans. C'est dans ce contexte, qui aggravait notamment les relations entre autochtones et allochtones, qu'en 1990, quelques mois avant les élections présidentielles où, pour la sixième fois consécutive,

¹⁸ Dans le même tract, ces membres éminents, appelés les « en haut des en haut », sont accusés d'être les plus grands usagers de fétiches et de sacrifices humains afin de sauvegarder leurs privilèges. Mais à aucun moment il n'y est fait allusion à Houphouët, comme si celui-ci restait pour les signataires une figure d'exception qui était au contraire le seul à pouvoir faire libérer Koudou.

Houphouët-Boigny devait se présenter seul devant les urnes, la Côte d'Ivoire fut le théâtre de nombreuses grèves et manifestations : les principaux services publics furent paralysés, des mouvements divers parcoururent les campagnes et, surtout, des manifestations de rue assez violentes, où se distinguaient de nombreux jeunes, agitèrent Abidjan et les principales villes du pays. S'il y avait là comme l'expression spontanée d'un fort mécontentement (mais qu'encourageaient des mouvements similaires dans d'autres pays africains et dans les pays de l'Est où régnait un même système de parti unique), des militants syndicaux, qui n'acceptaient plus l'inféodation de leur organisation au PDCI, et des militants politiques organisèrent le mouvement social afin de rompre avec le système de parti unique et de provoquer une démocratisation du pays. Ces militants se regroupèrent principalement dans une formation, le Front populaire ivoirien (FPI) dont l'existence clandestine remontait déjà à plusieurs années, et qui eut immédiatement pour leader un certain Koudou Gbagbo Laurent¹⁹. Compte tenu de l'importance du mouvement et d'un contexte plus général favorable au pluralisme politique, le régime concéda la reconnaissance officielle du multipartisme ou, plutôt, sa simple application puisque la Constitution de 1960 ne l'avait jamais juridiquement aboli. De nouveaux partis émergèrent, mais ce fut incontestablement le FPI qui occupa la position dominante au sein des formations de l'opposition. À travers son chef, le FPI était déterminé à amplifier le combat politique car le mécontentement et la crise de légitimité du régime semblaient de plus en plus manifestes. Houphouët était ouvertement mis en cause, accusé d'avoir confondu deniers publics et biens privés, d'avoir organisé un système de gouvernement reposant sur le népotisme et la corruption et aussi d'avoir préféré les étrangers à ses concitoyens.

Mais les élections présidentielles approchaient, et pour le FPI il ne fallait pas qu'une nouvelle fois Houphouët puisse se représenter seul, même s'il savait que son candidat aurait bien du mal à l'emporter malgré un contexte favorable ; car si la Constitution ivoirienne n'avait jamais interdit à quiconque de rivaliser avec Houphouët, personne, de fait, n'avait tenté pareil défi. L'enjeu ayant une portée hautement symbolique, Gbagbo se porta donc candidat, mobilisant tous les militants et les partis de l'opposition pour parcourir les régions, les villes de l'intérieur et les quartiers populaires d'Abidjan.

C'est précisément là que nous retrouvons les traces de Gbahie Koudou. En effet, au fur et à mesure du déroulement de la campagne électorale, la candidature de Gbagbo devint de plus en plus crédible, dépassant le simple cadre d'une candidature de principe. Outre qu'il était déjà acquis à une large frange de la jeunesse ivoirienne (celle des villes tout particulièrement qui, lors des manifestations, a osé scandé « Houphouët voleur »), le représentant du FPI reçut

¹⁹ Koudou Gbagbo Laurent, enseignant et historien, était déjà un personnage public en Côte d'Ivoire. Opposant de longue date, il avait eu à plusieurs reprises maille à partir avec le régime et dut, en 1982, se réfugier en France où il resta plusieurs années et où il écrivit, tout en organisant clandestinement un embryon de parti, plusieurs ouvrages très critiques sur Houphouët et le PDCI. Le fait qu'il s'appelle, comme le prophète, Koudou, est assurément une pure coïncidence, sauf à souligner qu'ils proviennent tous deux de la même région du Centre-Ouest « bété-dida », région très proche sur le plan culturel et socio-économique, et marquée par une opposition ancienne au PDCI et à Houphouët (DOZON 1985).

un accueil enthousiaste dans de nombreuses régions et villes du Sud ivoirien au point de croire qu'il pouvait l'emporter sur Houphouët. Or, sans aller jusqu'à dire que Koudou Gbagbo eut ses succès exactement là où Gbahié Koudou avait obtenu les siens, il y a globalement des correspondances très significatives entre les parcours triomphants de l'un et de l'autre : dans le Centre-Ouest au premier chef, dont les deux hommes sont originaires, qui était de longue date une région d'opposition au régime d'Houphouët, mais aussi en pays attié, abè, abidji, agni et chez la plupart des populations lagunaires, notamment dans la ville abouré de Bonoua de si riche mémoire. Dans certaines localités, du reste, on nomma Gbagbo de la même façon que Gbahié, à savoir le « Sauveur », et si un tel qualificatif l'embarrassa quelque peu (d'autant qu'Houphouët en avait autrefois largement bénéficié), le leader du FPI ne le récusa point.

Si l'on ajoute à cela l'accueil plutôt favorable de Gbagbo parmi les couches populaires et moyennes, notamment celles issues du Sud ivoirien, il en découle que la base sociale du prophète et de l'opposant politique se recoupèrent, à quelques années de distance, largement.

On connaît le résultat des élections. Malgré la très nette ascension de Gbagbo, Houphouët fut à nouveau réélu officiellement par plus de 80 % des voix. Mais pour cela il lui a fallu tout le soutien logistique du PDCI et de l'appareil d'État qui n'ont pas hésité à recourir à des pratiques illicites (bourrages d'urnes, annulations de votes), à utiliser les ressorts du clientélisme ethnique en direction des Baoulé et des gens du Nord et, surtout, à organiser avec beaucoup de soin le vote des étrangers, notamment des Burkinabé. Ce dernier point est particulièrement important car, tout en soulignant la spécificité du régime ivoirien sous Houphouët, qui fut certes autocratique mais très libéral en matière d'immigration au point d'en avoir fait l'un des ressorts essentiels de sa légitimité²⁰, il fournit l'une des clefs de compréhension du relatif succès de Gbagbo (qui obtint assurément davantage que 15 % des voix). En effet, le vote en faveur du leader du FPI fut un vote par lequel une certaine conscience ivoirienne, voire nationaliste (avec quelques débordements xénophobes que ne sut pas toujours juguler le FPI), manifesta son rejet d'un régime qui, parmi ses « travers », n'avait jamais cessé de favoriser l'allochtonie aux dépens de l'autochtonie. Ce n'est donc pas un hasard si ce furent les autochtones et les originaires du Sud ivoirien qui furent au premier chef les dépositaires de cette conscience ivoirienne et les principaux soutiens du FPI ; car ils s'estimaient faire d'autant plus les frais de la crise que les terres se raréfiaient au profit des allogènes et que la scolarisation et l'exode rural, dont ils avaient été les principaux acteurs depuis plusieurs décennies, conduisaient désormais au chômage.

La geste de Gbahié Koudou n'avait certainement pas besoin d'un tel épilogue pour forcer le commentaire ; mais il est manifeste que la contestation politique, qui est clairement apparue en 1990 et qui a permis à la Côte d'Ivoire de renouer avec le multipartisme, lui donne tout son sens de mouvement prophétique, c'est-à-dire d'un mouvement effectif d'anticipation. Cette geste a ouvert un espace public qui a posé et noué ensemble les problèmes liés aux blocages des économies de plantations autochtones, au chômage, notamment des jeunes, aux difficultés des

²⁰ Sur ce sujet, cf. J.-P. DOZON, *L'étranger et l'allochtone en Côte d'Ivoire*, sous presse.

relations ville-campagne ; toutefois, si elle l'a ouvert de la sorte largement, elle l'a simultanément fermé sur lui-même comme si cet espace ne devait jamais résoudre que des problèmes internes, des conflits propres essentiellement aux sociétés du Sud ivoirien entre « jeunes » et « vieux », entre ruraux et citadins ou « conservateurs » et « modernistes », et qui ne pouvaient avoir d'autre explication qu'une cause éminemment intérieure, « le fétichisme et la sorcellerie ». Les événements de 1990 donnèrent assurément une tout autre tournure à cet espace public puisqu'ils traduisirent rien moins qu'une crise profonde de légitimité du régime d'Houphouët-Boigny. Cependant, bien que l'aspiration à un renouveau politique et démocratique fût bel et bien au rendez-vous, celle-ci alla de pair avec un renforcement de ce qui était déjà largement contenu dans la geste de Gbahié Koudou, à savoir l'expression d'un malaise identitaire des sociétés du Sud ivoirien et d'une revendication (comme l'indiquait à sa façon le tract de soutien au prophète signé « Les patriotes ») qui, en tant que sociétés autochtones, devrait leur permettre de recueillir le leadership de la nation.

BIBLIOGRAPHIE

AHUI, P. W. - 1988 *Le prophète W. W. Harris, son message d'humilité et de progrès*, Abidjan, Les nouvelles éditions africaines.

AUGÉ, M. - 1988 « Les syncrétismes » (Introduction), in *Le grand atlas universalis des religions*, Paris, Encyclopædia universalis : 130-131.

BROWN, P. - 1984 *Le culte des saints, son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, Cerf.

BUREAU, R. - 1971 « Le prophète Harris et le harrisme », *Annales de l'Université d'Abidjan*, Institut d'ethno-sociologie, Série F, t. III : 31-196.

CHAUVEAU, J.-P. & DOZON, J.-P. - 1985 « Colonisation, économie de plantation et société civile en Côte d'Ivoire », *Cahiers de l'Orstom*, Série Sciences humaines, XXI (1) : 63-80.

CONTAMIN, B. & FAURÉ, Y.-A. - 1990 *La bataille des entreprises publiques en Côte d'Ivoire. L'histoire d'un ajustement interne*, Paris, Karthala.

CRISES ET AJUSTEMENTS - 1992 *Crises et ajustements en Côte d'Ivoire. Les dimensions sociales et culturelles*, Actes de la Table ronde, GIDIS-CI (Groupement interdisciplinaire en sciences sociales-Côte d'Ivoire)/Orstom, Bingerville, 30 novembre/1-2 décembre 1992.

DOZON, J.-P. - 1985 *La société bété. Histoires d'une « ethnie » en Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala.

Sous presse *L'étranger et l'allochtone en Côte d'Ivoire*, Bingerville, GEDIS-CI.

FOUCAULT, M. - 1986 « *Omnes et singulatum* : vers une critique de la raison politique », *Le Débat*, n°41 : 5-35.

GÉRARD, J. - 1974 *Déïma, prophètes paysans de l'environnement noir*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 2 tomes.

HALIBURTON, M. G. - 1971 *The Prophet Harris*, Harlow, Longman Group.

MEMEL-FOTÉ, H. - 1967 « Un guérisseur de la basse Côte d'Ivoire : Josué Edjro », *Cahiers d'Études africaines*, VII (4), 28 : 547-605.

1976 « Un prophète de la basse Côte d'Ivoire, Josué Edjro » (suite), *Kasa Bia Kasa*, n°7.

PAULME, D. - 1963 « Une religion synchrétique de Côte d'Ivoire : le culte *deima* », *Cahiers d'Études africaines*, III (1), 9 : 5-90.

PERROT, C.-H. - 1993 « Prophétisme et modernité en Côte d'Ivoire. Un village éotilé et le culte de Gbahié », in J.-F. BAYART, ed., *Religion et modernité politique en Afrique noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*, Paris, Karthala : 215-276.

PIAULT, C., ed. - 1975 *Prophétisme et thérapeutique*, Paris, Hermann.

TOURÉ, A. - 1981 *La civilisation quotidienne en Côte d'Ivoire : un procès d'occidentalisation*, Paris, Karthala.

WONDJI, C. - 1977 *Le prophète Harris : le Christ noir des lagunes*, Paris, ABC (Afrique biblio-club).

LA CÔTE D'IVOIRE ENTRE DÉMOCRATIE, NATIONALISME ET ETHNONATIONALISME

L'IVOIRITÉ EN CONTINU

La situation actuelle de la Côte d'Ivoire est à bien des égards singulièrement ambivalente et paradoxale. En effet, tandis que l'opinion publique, dans sa grande majorité, ainsi que nombre d'observateurs considèrent que le coup d'État du 24 décembre a sauvé le pays d'une possible guerre civile, les principaux ingrédients qui en avaient été le ferment continuent à diviser profondément la société ivoirienne. De même, si la junte militaire, autopromue en la circonstance Comité national de salut public (CNSP), peut se féliciter d'avoir reçu un large assentiment populaire et su organiser, comme jamais peut-être en Côte d'Ivoire, une vie démocratique – dont témoignent, par exemple, le peu de répression à l'égard des ténors de l'ancien régime et du PDCI¹ qui en était l'ossature, ou encore la mise en place d'une Commission consultative constitutionnelle et électorale (CCCE) ouverte à « tous les partis politiques et organisations de la société civile »² –, la hantise que ce processus non-violent³, propre à provoquer du débat et du consensus, ne débouche finalement sur son contraire est bel et bien toujours présente.

Dans de telles conditions, on pourrait presque dire rétrospectivement que l'éviction du successeur d'Houphouët-Boigny, Henri Konan Bédié, ne fut qu'un épiphénomène, et ses cinq ans de présidence une sorte de parenthèse historique. En témoigne le fait qu'aujourd'hui bien peu de gens en Côte d'Ivoire, y compris au sein de son propre parti, paraissent vouloir son retour et sa participation à la prochaine élection présidentielle, la plupart estimant au contraire qu'il ne fut pas un bon président – tant au plan de ses relations, bien peu interactives, avec le peuple

¹ Parti démocratique de Côte d'Ivoire fondé en 1946 par Houphouët-Boigny et qui devient un Parti unique de 1960 à 1990.

² La CCCE, composée de vingt-sept personnalités, dont un président et quatre vice-présidents, eut pour tâche d'animer et de synthétiser les travaux de sept sous-commissions – qui rassemblèrent plusieurs centaines de représentants des partis politiques, de syndicats et de diverses organisations laïques et religieuses de la société civile – et de proposer au CNSP une réforme de la Constitution et du code électoral.

³ La déclaration du 30 mars 2000 de l'un des vice-présidents de la CCCL, H. Memel Foté, qui introduisit la remise du rapport final de la Commission, mit particulièrement à l'honneur cette question de la non-violence. Voir le quotidien ivoirien *Le Patriote* du 1 et 2 avril 2000.

ivoirien⁴ qu'à celui de sa gestion des affaires de l'État qui, en période de difficultés économiques et de programmes d'ajustement structurel, n'avait laissé de faire apparaître gabegies, détournements et corruption. En témoigne aussi et surtout la très vive persistance des polémiques autour de la candidature du leader du Rassemblement des républicains (RDR) à la magistrature suprême, Alassane Ouattara, et de ce qui en constitue l'arrière-plan idéologique : à savoir la forte affirmation d'une identité nationale et la mise en question, sinon de la présence des étrangers, spécialement des originaires du Burkina Faso et du Mali, du moins de leur participation à la citoyenneté ivoirienne.

En effet, bien que la notion d'ivoirité, sans doute trop associée aux impérities du président déchu, ne soit plus guère à l'honneur en tant que telle dans l'espace public, une large part de son contenu y est toujours à l'œuvre et persiste à rendre peu ou prou illégitimes les ambitions présidentielles d'Alassane Ouattara. C'est ce que viennent précisément de révéler les travaux de la CCCL et de ses sous-commissions, avec la proposition de deux conditions d'éligibilité drastiques pour tout candidat à la présidence : d'une part l'exigence que celui-ci soit non seulement ivoirien (c'est-à-dire né sur le sol national), mais aussi et surtout que ses deux ascendants soient nés eux-mêmes en Côte d'Ivoire, d'autre part l'obligation de ne s'être jamais prévalu d'une nationalité autre qu'ivoirienne. Autrement dit, la CCCE, certes après de vives discussions, a non seulement proposé de reconduire le principe de « droit du sang » qui figurait déjà dans la Constitution forgée par le régime de Bédié, mais elle y a ajouté un interdit de « double nationalité », obligeant encore plus, semble-t-il, que par le passé le leader du RDR à faire la preuve qu'il s'y conforme - attendu que d'aucuns lui reprochent, sinon d'être originaire du Burkina Faso, du moins d'en avoir été pendant un temps un citoyen éminent. Mais, outre ces propositions d'ordre constitutionnel que le CNSP, en la personne du général Gueï, semblerait vouloir modifier en n'exigeant des candidats à la présidence qu'un seul ascendant d'origine ivoirienne⁵, le problème d'une nette distinction entre « nationaux » et « étrangers » ne cesse par ailleurs de rebondir de plus bel, notamment au travers d'un vaste trafic de cartes d'identité dont bénéficieraient de nombreux ressortissants des pays voisins ; un trafic qui, plus précisément, participerait d'une stratégie éhontée du RDR (et de ses alliés au sein de la junte militaire) visant à brader la nationalité ivoirienne de manière à faire basculer la prochaine élection présidentielle au profit d'Alassane Ouattara.

Tout cela démontre que la question de l'ivoirité est toujours, et peut-être plus que jamais, au cœur du débat public. Mais tout cela met également en lumière, sur un plan plus politique, la dissolution du Front républicain à savoir l'éclatement de

⁴ Il est aujourd'hui fréquent en Côte d'Ivoire d'opposer Houphouët-Boigny à son successeur, en l'occurrence les qualités de fin politique et de personnage charismatique du premier, à leur absence totale chez le second.

⁵ Substituer « né de père *ou* de mère ivoirien » à « né de père *et* de mère ivoirien » ne reviendrait pas à faciliter la candidature d'Alassane Ouattara. C'est plutôt vouloir traduire dans la loi une sorte de réalité sociologique, en l'occurrence le phénomène des mariages mixtes (notamment entre des hommes ivoiriens et des Européennes), qui concerne particulièrement les élites ivoiriennes et qui, si l'exigence de double filiation était maintenue, interdirait à leur progéniture de prétendre à la magistrature suprême.

cette alliance entre le Front populaire ivoirien (FPI) et le Rassemblement des républicains qui avait vu le jour durant la présidence de Konan Bédié pour combattre ensemble son régime et le PDCI, et qui s'est rapidement délitée au lendemain du coup d'État⁶, laissant place à une vive opposition entre les deux partis portant tout spécialement sur ce que devrait être la distinction entre « nationaux » et « étrangers » et, partant, sur la candidature d'Alassane Ouattara.

Mais, au-delà de la manière dont elle se donne à lire au travers des actuelles tensions politiques, singulièrement exacerbées par la proximité des prochaines élections, la question de l'ivoirité me paraît relever d'une configuration d'éléments particulièrement complexes qui s'inscrivent dans une plus longue durée de l'histoire ivoirienne et expliquent, de ce fait, pourquoi elle a survécu au coup d'État, s'accroissant sous certains aspects au moment même où il s'agit de faire progresser la démocratie, en particulier de remettre au peuple, par voie de référendum, la volonté de décider de la nouvelle Constitution du pays⁷.

L'ÉTRANGER EN QUESTION

Un premier élément semble relever d'une appréciation, fréquemment mise en avant par le régime de Konan Bédié ainsi que par le FPI, selon laquelle la Côte d'Ivoire, compte tenu des difficultés économiques qu'elle n'a cessé de traverser depuis le milieu des années 80, notamment au plan de son arboriculture marchande (reposant essentiellement sur l'exploitation du café et du cacao), ne serait plus en mesure d'accueillir dans les mêmes conditions qu'autrefois les ressortissants des pays limitrophes. Pour avoir été, de ce point de vue comme de beaucoup d'autres, un pays d'exception sur le continent africain, puisque sa population globale (15 millions d'habitants environ) compte de 30 à 40 % de personnes d'origine « étrangère », la Côte d'Ivoire se devrait désormais de réguler ses flux migratoires et de réformer, au bénéfice des Ivoiriens « de souche », le système très libéral instauré par Houphouët-Boigny dans les années 60-70, qui donna « droit » aux immigrants d'accéder à la terre, à des emplois publics, ainsi que de participer aux diverses élections.

Ce qui fut ainsi mis en avant comme affirmation nationale, voire nationaliste, par le régime de Konan Bédié fut en effet largement relayé par son principal adversaire d'obédience socialiste, le Front populaire ivoirien, qui œuvra pour qu'une réforme foncière permît aux autochtones des régions d'économie de plantation, c'est-à-dire du Sud forestier, de recouvrer leurs droits coutumiers sur la terre et, ainsi, de remettre en question les propriétés acquises depuis plusieurs décennies par les « étrangers », notamment par les nombreux planteurs burkinabé qui s'étaient installés dans l'Ouest et le Sud-Ouest forestier⁸.

⁶ Quoiqu'elle ait d'une certaine manière survécu, le FPI et le RDR constituant, autour de la junte militaire, l'essentiel de l'actuel gouvernement provisoire.

⁷ Voir J.-P. Dozon, « La Côte d'Ivoire au péril de l'ivoirité. Genèse d'un coup d'État », *Afrique contemporaine*, n° 193, janv.-mars 2000, p. 13-23.

⁸ Voir sur ce sujet l'article de J.-P. Chauveau dans ce même numéro. On pourra aussi se reporter, pour une analyse plus largement historique et politique, à deux articles : J.-P. Chauveau et J.-P. Dozon, « Colonisation, économie de plantation et société civile en Côte

Mais, outre cet accord entre le gouvernement d'alors et le FPI sur une reconnaissance juridique des droits autochtones sur la terre, il faut également et surtout rappeler que c'est précisément le FPI qui, en 1990, lors de la dernière élection d'Houphouët-Boigny à la présidence de la République (laquelle se déroula dans le cadre d'un retour du multipartisme et d'une compétition inédite depuis l'indépendance entre deux candidats⁹), chercha à s'affirmer comme le meilleur porte-parole de la nation ivoirienne. Par l'entremise de son candidat, Laurent Gbagbo, il dénonça en effet avec force le PDCI qui, loin à l'époque de toute idée d'ivoirité, avait au contraire assuré la victoire de son vieux leader en veillant à ce que quantité d'« étrangers » accomplissent leur devoir de « citoyens », c'est-à-dire votent pour celui-là même qui leur donnait des quasi-droits d'Ivoiriens.

Au vu de ce bref rappel historique, on voit qu'il n'y a guère lieu de s'étonner de la persistance de l'ivoirité dans le débat public puisque le FPI – composante aujourd'hui essentielle et ambivalente de la vie politique ivoirienne, qui participe avec cinq ministres au gouvernement provisoire mais le critique assez régulièrement pour ne pas défendre suffisamment l'intérêt des « vrais » nationaux – en eut d'une certaine manière l'antériorité, et que sa dénonciation d'Houphouët jouant les « étrangers » contre les aspirations du « peuple ivoirien » est toujours susceptible de s'actualiser dès lors qu'à ses yeux un quelconque parti serait tenté de reproduire le même scénario.

D'autant que cette position du FPI, qui s'inscrivait dans un contexte de crise économique et de mise en cause du régime d'Houphouët-Boigny, avait elle-même des antécédents qui remontent à des périodes bien plus anciennes de l'histoire ivoirienne.

On en trouve d'abord la trace dès les années 30, durant un épisode crucial de l'histoire coloniale. Un certain monde indigène, qui s'était « modernisé » avec l'exploitation cacaoyère, la scolarisation et l'urbanisation, s'associa dans le cadre de ce qui fut appelé l'ADIACI (Association de défense des intérêts des autochtones de Côte d'Ivoire) pour protester auprès des autorités contre le fait que les Sénégalais et les Dahoméens occupaient une trop grande place dans les emplois publics¹⁰. Puis, sur un mode franchement xénophobe, elle s'exprima de manière violente en 1958 à l'encontre des Dahoméens, à un moment où la Côte d'Ivoire était devenue juridiquement autonome avec l'application de la loi-cadre de 1956, et où d'aucuns

d'Ivoire», *Cahiers Orstom, série Sciences humaines*, vol. 21, n° 1, 1985, et J.-P. Dozon, «L'étranger et l'allochtone en Côte d'Ivoire» in B. Contamin et H. Memel Futé (dir.), *Le Modèle ivoirien en questions. Crises, ajustements, recompositions*, Paris, Karthala-Orstom, 1997, p. 779-798.

⁹ En 1990, à la suite d'importants mouvements sociaux qui mirent en cause ouvertement le long règne d'Houphouët-Boigny, celui-ci dut tout à la fois concéder le retour du multipartisme et la candidature d'un autre prétendant que lui-même à la présidence de la République. Et s'il fut réélu à une assez large majorité, son rival, Laurent Gbagbo, leader du FPI, fut loin de ne faire que de la figuration. Voir J.-P. Dozon, «L'étranger et l'allochtone en Côte d'Ivoire», art. cit.

¹⁰ Voir sur cette question l'ouvrage de A. d'ABY, *La Côte d'Ivoire dans la cité africaine*, Paris, Larose, 1951, et les articles de J.-N. Loucou, «Aux origines du Parti démocratique de Côte d'Ivoire», *Annales de l'Université d'Abidjan*, série 1, V, Histoire, 1977, et de J.-P. Chauveau et J.-P. Dozon, «Colonisation, économie de plantation et société civile...», art. cit.

jugèrent sans doute que ce tournant vers l'indépendance devait impliquer le départ des étrangers travaillant dans l'administration coloniale. Enfin, elle se manifesta à nouveau en 1966, mais d'une manière plus paisible, lorsque Houphouët-Boigny proposa à l'Assemblée nationale que les ressortissants du Conseil de l'Entente (Haute-Volta, Niger, Dahomey) puissent bénéficier légalement d'une double nationalité ; ce qu'elle lui refusa, à l'instar du PDCI qui en était alors l'unique composante politique, ce sur quoi le charismatique président ivoirien, qui régnait pourtant en maître sur le pays, n'insista pas, comme s'il avait perçu dans ce déni un trop net déphasage entre ses vues cosmopolites et la conscience plus étroitement nationale de ses compatriotes.

À ce compte, on pourrait dire que l'ivoirité, dans ce qu'elle implique de mise à distance des « étrangers » et de mise en cause de tout ce qui les amènerait à devenir de « vrais » citoyens ivoiriens, fut une figure récurrente de l'histoire coloniale et postcoloniale. Même Houphouët-Boigny, qui en fut, ainsi qu'on le verra, une sorte d'antithèse à lui seul, dut finalement peu à peu y souscrire, comme en témoigne, à partir du milieu des années 70, sa politique d'ivoirisation de la fonction publique¹¹, qui répondit cependant à peine aux aspirations des « nationaux » et à la crise grandissante de l'emploi.

D'UNE INCARNATION EXEMPLAIRE ET IDÉALE DE L'IVOIRITÉ

On peut ainsi supposer que l'ivoirité constitua pour Konan Bédié, dès qu'il prit la succession d'Houphouët-Boigny, une façon de damer le pion au FPI et de se fabriquer une légitimité particulière, tout à la fois distincte de celle de son prestigieux prédécesseur et en harmonie avec le « nationalisme » quasi structurel du « peuple ivoirien ». Mais cette idéologie s'appuya aussi sur une autre composante, qui alla précisément à l'encontre de ce qui semblait en faire un utile instrument d'unité nationale et de clarification de la citoyenneté ivoirienne. Dans la mesure en effet où, par son signifiant, elle impliquait une définition essentialiste du peuple ivoirien, l'ivoirité fut conçue comme l'idéologie d'un pouvoir d'État qui en était certes le faire-valoir, mais qui, pour fonctionner réellement, avait besoin de s'incarner dans une figure exemplaire, son signifié en quelque sorte – comme si, à partir d'elle, il lui était loisible de jauger les qualités ivoiriennes des uns et des autres. Cette figure ne fut rien de moins que l'univers socio-culturel dont étaient originaires Konan Bédié et bon nombre de représentants éminents de l'appareil d'État et du PDCI de l'époque, à savoir l'univers akan, et plus spécialement baoulé (implanté dans les parties orientales et centrales du Sud ivoirien). Au fond, elle n'était que le reflet particulier, ethnocentrique, de ceux qui exerçaient effectivement le pouvoir, mais au travers précisément duquel l'ivoirité, par un pur jeu autoréférentiel, pouvait donner sa pleine mesure d'idéologie nationale.

¹¹ Ivoirisation, tout spécialement des cadres, qui concernait les postes occupés aussi bien par des étrangers africains que par des coopérants européens.

Soutenu par un aréopage d'intellectuels et d'écrivains¹², Konan Bédié justifia plus précisément son entreprise par deux ordres de considérations. D'une part, il fit valoir que les traditions et les systèmes de pensée du monde akan étaient suffisamment riches et vivants pour servir de moteur à un redémarrage de la modernisation du pays, à l'instar des « Dragons d'Asie » dont la croissance spectaculaire était réputée s'être appuyée sur un authentique enracinement culturel¹³. D'autre part, et de manière plus insistante, il mit en avant ce que la culture baoulé semblait présenter de plus exemplaire et de plus avantageusement politique, à savoir un « harmonieux » équilibre entre « gens du pouvoir » et « gens de la terre », ou entre ce qu'il n'hésita pas à appeler une « aristocratie » et une « plèbe »¹⁴. Une présentation en réalité quelque peu simpliste que ne confirme pas l'ethnologie de ladite culture, mais qui fut établie pour laisser signifier que les Baoulé, depuis des temps immémoriaux, avaient été façonnés par un sens aigu de l'État¹⁵, c'est-à-dire par des souverains et un peuple prédisposés respectivement au commandement et à l'obéissance. Et pour assurer également que Konan Bédié lui-même, parce qu'il appartenait soi-disant à une « double filiation royale », était à l'évidence tout naturellement destiné à conduire le pays et à se faire raisonnablement entendre de la population ivoirienne.

Au reste, cette figure paradigmatique de l'ivoirité en forme plus exiguë d'akanité ou de baoulité ne se réduisit pas uniquement à une entreprise d'autolégitimation de la présidence de Konan Bédié. Sous son aspect spéculaire, elle renvoyait également à celle, bien plus solidement établie, d'Houphouët-Boigny qui, originaire du même univers culturel, avait depuis l'indépendance du pays instauré une sorte de souveraineté baoulé au cœur du fonctionnement de l'État ivoirien. L'affaire était en réalité encore plus ancienne, puisqu'elle remontait au milieu des années 40, à une période de l'histoire coloniale où se constituèrent les premiers syndicats et partis politiques, spécialement le PDCI, et où le monde baoulé, par ses divers représentants, prit une part importante¹⁶, largement à la mesure de son implication dans le développement de l'économie ivoirienne, notamment de son arboriculture marchande¹⁷.

Autrement dit, l'entreprise de Bédié fut aussi une manière d'héritage, s'appuyant sur cette longue expérience historique par laquelle le monde baoulé ne cessa de jouer, sur la scène d'une Côte d'Ivoire de plus en plus prospère où se

¹² Rassemblés au sein de la Curdiphe (Cellule universitaire de recherche et de diffusion des idées et actions du président Konan Bédié) qui publiait la revue *Ethics* (Études et théories de l'humanisme ivoirien pour la synthèse culturelle) et autour de la revue *Racines*, production de l'association « Réfléchir pour l'action d'une Côte d'Ivoire nouvelle et exigeante ».

¹³ Se référant ainsi au modèle asiatique, il fit la publicité de la Côte d'Ivoire sur le thème de « l'Éléphant d'Afrique ».

¹⁴ Voir H. KONAN BÉDIÉ, *Les Chemins de ma vie*, Paris, Plon, 1999.

¹⁵ Voir H. Memel Foté, « Un mythe politique des Akan : le sens de l'État », in P. Valsecchi et F. Viti (dir.), *Mondes akan. Identité et pouvoir en Afrique occidentale*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 21-42.

¹⁶ Voir J.-N. Loucou, « Aux origines du Parti démocratique de Côte d'Ivoire », art. cit.

¹⁷ Voir J.-P. Chauveau, « La part baoulé. Effectifs de population et domination ethnique », *Cahiers d'études africaines*, 105-106, XXVII (1-2), 1985, p. 123-165.

conjuguaient croissance économique et stabilité politique, tout à la fois le rôle des gens de la terre et des gens du pouvoir, et de figurer ainsi au premier plan de la vie nationale. Cependant, malgré ce legs essentiel, deux choses la distinguèrent de la politique ethnocentrée d'Houphouët-Boigny. D'abord, elle ne fut plus, comme cette dernière, compensée par de subtils rééquilibres ethnico-régionaux dans l'accès à l'appareil d'État (ce qu'Houphouët a pu d'autant mieux se permettre que, durant la période du « miracle ivoirien », l'État fut un remarquable fournisseur d'emplois et redistributeur de deniers publics), donnant au contraire à l'ivoirisation des emplois publics, notamment des hautes fonctions politico-administratives, une tonalité nettement baoulé, assimilant plus que jamais l'exercice du pouvoir à une sorte d'« ethnocratie¹⁸ ». Mais elle s'en différençia plus nettement encore par le fait d'avoir utilisé cette « baoulisation » comme un modèle de défense d'intérêts plus étroitement nationaux, c'est-à-dire en rompant effectivement avec cette autre dimension de la politique « houphouëtienne » qui avait permis à quantité d'étrangers de travailler en Côte d'Ivoire et de s'y assimiler peu ou prou – ou, dit autrement, en faisant du monde baoulé, et plus largement akan, le fer de lance quasi exclusif de l'ivoirité.

ENTRE « ÉTRANGERS » ET « NATIONAUX » : LE NORD IVOIRIEN

Il revint au putsch militaire, spécialement au général Gueï, qui installa pour la première fois dans l'histoire ivoirienne un non-originaire du monde baoulé à la tête de l'État ivoirien¹⁹, d'avoir mis un terme à une version très ethnicisée de l'ivoirité qui était devenue manifestement l'inverse de ce qu'elle prétendait être, en l'occurrence le ferment d'une inquiétante division nationale. Mieux encore, depuis sa mise en place, le Comité national de salut public s'est employé à « débaouliser » les secteurs les plus stratégiques de l'appareil d'État, notamment au sein des forces armées ; et, plus ou moins involontairement, il a même conduit le PDCI – qui entend bien rester, malgré ses déconvenues, un acteur essentiel de la vie politique – à se démarquer de tout ce qui a pu faire de lui, à l'époque d'Houphouët-Boigny comme à celle de son successeur, un instrument clé de l'hégémonie baoulé au cœur de l'État ivoirien²⁰.

Toutefois, comme si elle avait su condenser sous son nom les multiples intrigues et tensions ayant structuré la société ivoirienne au cours du XX^e siècle, l'ivoirité peut se laisser appréhender à travers une troisième composante qui, en venant quelque peu brouiller ou redistribuer les données des deux premières, constitue certainement la part la plus complexe et, peut-être, la plus inquiétante de l'actuelle situation politique : la fracture Nord/Sud.

¹⁸ Suivant le terme employé par H. Memel-Foté dans « Un mythe politique des Akan : le sens de l'État... », art. cit.

¹⁹ Le général Gueï est en effet originaire d'une région située à l'extrême-ouest de la Côte d'Ivoire.

²⁰ Le PDCI est actuellement présidé par un non-Baoulé et semble chercher un candidat à la présidence qui ne le soit pas davantage.

Bien que le coup d'État ait levé l'hypothèque d'une division du pays liée aux menées « ethnocratiques » de Konan Bédié, la menace qui avait empoisonné le climat sociopolitique des derniers mois de l'année 1999, à savoir tout à la fois la candidature à la présidence d'Alassane Ouattara et son empêchement par le pouvoir de l'époque, continue toujours d'être à l'ordre du jour, mais dans une conjoncture singulièrement renouvelée. Le leader du RDR maintient en effet plus que jamais sa candidature, tandis que celui qui y est tout particulièrement hostile n'est plus ni le pouvoir en place, ni même le PDCI (un peu plus mesuré en la matière), mais son ancien allié au sein du Front républicain, le FPI de Laurent Gbagbo, qui prend désormais appui sur d'autres formations politiques et sur une bonne partie de l'opinion publique pour considérer que, décidément, Alassane Ouattara est indigne, au sens d'insuffisamment ivoirien, de figurer parmi les prétendants à la magistrature suprême.

Dans cette obstination à vouloir exclure de la compétition électorale le Premier ministre du dernier gouvernement d'Houphouët-Boigny, il y a en réalité bien davantage qu'une simple contestation de sa nationalité au travers de ses origines ou de ses accointances burkinabé. On y reconnaît bien sûr le FPI de 1990, et celui de la réforme foncière et du recouvrement des droits autochtones des années Bédié qui avait accordé ses orientations de gauche à la défense des intérêts des nationaux. De même qu'on y devine de possibles alliances, au moins conjoncturelles, entre le parti de Laurent Gbagbo, le PDCI et quelques autres formations (dont un certain Parti national ivoirien, très minoritaire, mais prenant modèle sur les positions xénophobes et anti-immigrés des partis d'extrême-droite français) pour obliger le CNSP et le général Gueï à demander des comptes d'authentique identité ivoirienne à Alassane Ouattara. Mais, au-delà de cette recomposition politique, le plus étonnant dans cette obstination – dont témoignent, comme on l'a vu, les propositions faites par la CCCE – est le fait de rechercher à tout prix les moyens légaux d'empêcher le leader du RDR d'être candidat à la candidature, comme s'il n'était pas envisageable qu'il puisse être battu, ou comme si une telle candidature représentait à elle seule une profonde mise en cause d'une certaine idée de la Côte d'Ivoire et de qui avait légitimement droit de prétendre l'incarner.

Où l'on retrouve effectivement la question de l'ivoirité, mais posée cette fois-ci en des termes à la fois plus tranchés et, peut-être, plus problématiques que précédemment puisque à tous ceux qui se déclarent hostiles à la candidature d'Ouattara s'opposent bien sûr ceux, à commencer par son parti, qui lui sont hautement favorables et considèrent précisément que, parce qu'il a toutes les qualités requises pour représenter la Côte d'Ivoire, sa mise à l'écart de la compétition électorale produirait dans le pays le même climat de guerre civile qu'avait su dissiper, si opportunément, le coup d'État du 24 décembre. À quoi tient donc un tel clivage, une aussi rapide répétition de l'histoire, alors même que s'est retirée du paysage ivoirien la version la plus dangereusement ethnociste de l'ivoirité, celle qui avait fait accroire que seuls les détenteurs d'un sens quasi atavique de l'État pouvaient gouverner et incarner légitimement le pays ?

En guise de réponse liminaire à cette interrogation désormais centrale, il n'est malgré tout pas déraisonnable de penser que la fixation et le clivage autour de la candidature du leader du RDR participent pour l'heure d'un débat démocratique

qui, par son ampleur, n'a jamais eu de précédent en Côte d'Ivoire. Ce qui signifie qu'il a fallu qu'un putsch militaire survienne pour que soit paradoxalement mis en situation de discussion un très large panel d'acteurs et de représentants de la société ivoirienne : au point du reste que ceux-ci, réunis en sous-commissions à l'Assemblée nationale, se sont crus à un moment d'authentiques constituants alors qu'il leur était seulement demandé de travailler à des propositions de réforme constitutionnelle et électorale. En d'autres termes, s'il y eut quelque tonalité révolutionnaire dans le coup d'État, c'est très précisément à la mesure de la capacité de ses auteurs à avoir su organiser une sorte de grand « déballage » national au travers duquel a été immanquablement posée, par-delà les rivalités partisans, la définition d'une identité et d'un peuple ivoiriens. Ou, dit encore autrement, c'est parce que le Comité national de salut public issu du coup d'État n'a cessé de se vouloir démocratique – notamment en proposant que la réforme constitutionnelle soit ratifiée par un référendum populaire, ce qui constitue, là encore, un phénomène inédit dans l'histoire ivoirienne postcoloniale – que l'interrogation sur les vrais contours et composantes du peuple ivoirien est devenue simultanément une question préjudicielle et grosse d'un profond désaccord opposant les tenants d'une conception large et souple à ceux qui, proches de l'idée de l'ivoirité, semblent en avoir une perception plus étroite et plus substantielle. C'est sur ce désaccord que se joue précisément la candidature du leader du RDR qui, dans la mesure où il est réputé incarner la première tendance, constitue une grave menace pour les représentants de la seconde. Mais sur ce désaccord se joue en réalité une distinction bien plus fondamentale – au regard de laquelle la contestation du personnage d'Alassane Ouattara n'est plus qu'un symptôme ou qu'un prétexte – qui, en traversant le pays ou le peuple lui-même, semble opposer ou distinguer assez nettement le Nord et le Sud ivoiriens.

De manière rapide, on peut avancer schématiquement qu'une telle distinction entre le Nord et le Sud constitue l'une des trames essentielles de l'histoire de la Côte d'Ivoire. Sans même évoquer l'importance qu'a pu prendre dans la mémoire collective les guerres de conquête du grand Almami Samori Touré à la fin du XIX^e siècle, stoppées par le colonisateur français alors qu'elles se portaient dans les régions centrales et forestières de la Côte d'Ivoire, les gens du Nord, tout au long du siècle suivant, ont principalement représenté pour les habitants de la zone forestière, et cela de façon quasi indistincte (c'est-à-dire sans considération de leur appartenance, par exemple, au monde malinké ou senoufo), des allogènes venant s'installer sur leur territoire. Désignés « Dioula » d'une manière générique, ils ont en effet migré massivement dans le Sud où, fortement encouragés par l'administration coloniale²¹, ils ont joué un rôle majeur dans le développement du commerce et des villes et pris une part active, comme main-d'œuvre ou comme exploitants, au développement de l'économie de plantation. Ainsi, tandis que leur région d'origine, moins propice à l'introduction de cultures commerciales que le pays malinké ou le pays senoufo, stagnait, voire régressait sur le plan

²¹ Au début du siècle, l'administration coloniale désigna les Dioula comme l'avant-garde économique du progrès.

économique²², les régions forestières du Sud devinrent le centre de gravité de la colonie, là où s'entrecroisèrent des mondes marchand, urbain et salarial et où s'édifia ce que nous avons autrefois appelé, avec Jean-Pierre Chauveau, une « société civile ivoirienne²³ ». Les gens du Nord en firent à l'évidence une composante essentielle, comme en témoignent l'existence, dans les nombreuses villes du Sud ivoirien, d'un quartier central appelé « Dioulabougou » (littéralement quartier dioula) ou encore le fait que le « dioula²⁴ » y est devenu la langue véhiculaire du pays, parlée par une majorité d'Ivoiriens indépendamment de leur origine ethnique. Mais ils le furent d'autant mieux qu'avec la constitution des syndicats et des partis politiques à la fin de la Seconde Guerre mondiale, le PDCI d'Houphouët-Boigny trouva chez eux de solides alliés pour imposer son leadership, notamment au travers de la figure éminente d'un dignitaire du Nord, Gon Coulibaly, dont on dit qu'il fut lié par un pacte quasi sacré à la personne d'Houphouët-Boigny.

Par conséquent, n'était le constat d'un inégal développement régional, on pourrait dire que l'histoire du Nord ivoirien depuis l'époque coloniale est celle d'une intégration réussie au Sud, et que les ressortissants de ces deux grandes régions du pays, soudanienne et forestière, ont participé ensemble assez harmonieusement à l'édification d'une identité nationale. À cela près qu'au fur et à mesure que le Sud devenait le pôle d'attraction croissante du pays et, après l'indépendance, la manifestation concrète d'un certain « miracle ivoirien », les gens du Nord représentèrent de plus en plus bien davantage qu'eux-mêmes. Car, tout en étant originaires de régions ayant toujours relevé, depuis sa création, du territoire ivoirien et fait normalement d'eux des nationaux à part entière, ils n'en furent pas moins également associés, du point de vue des gens du Sud, à une sorte de « Grand Nord » duquel provenaient quantité d'immigrants guinéens, maliens et burkinabé²⁵. Autrement dit, quelles que fussent les appartenances (nationales, ethniques ou religieuses) des uns et des autres, la représentation globale et stéréotypée d'un vaste monde dioula outrepassant les frontières tendit à identifier les gens du Nord ivoirien à ceux du « Grand Nord » venus comme eux massivement dans le Sud, et à renforcer ainsi leur propre image d'allogènes, comme s'ils étaient bien plus liés à cet univers « supranational » qu'à une Côte d'Ivoire dont l'identité serait davantage ancrée dans ses parties forestières. Une représentation d'autant plus marquée que s'y est greffée celle d'un monde dioula dominé par l'islam (à quoi répondrait un Sud ivoirien largement christianisé mais perpétuant ses religions ou ses cultes ancestraux), comme si, là encore, du point de vue du Sud, les gens du Nord témoignaient d'allégeances les inscrivant dans un univers quelque peu extérieur à la réalité plus profondément forestière de la Côte d'Ivoire.

²² Voir C. Aubertin, « Histoire et création d'une région "sous-développée". Le Nord ivoirien », *Cahiers Orstom, Série Sciences humaines*, vol. 19, n° 1, 1983, p. 23-58.

²³ J.-P. Chauveau et J.-P. Dozon, « Colonisation, économie de plantation et société civile en Côte d'Ivoire », art. cit.

²⁴ Langue très proche du bambara.

²⁵ Une image qui est sans doute confortée dans la mémoire collective par le fait que durant treize ans, de 1934 à 1947, la Basse Haute-Volta fut raccordée par l'administration coloniale à la Côte d'Ivoire en étant appelée Haute Côte d'Ivoire.

LA DÉMOCRATIE À L'ÉPREUVE DE VERSIONS DISSENSUELLES DU PEUPLE IVOIRIEN

Ces points précisés, on peut plus aisément démêler les problèmes posés par la candidature d'Alassane Ouattara, qui semble à elle seule partager profondément l'opinion publique ivoirienne, remobiliser de fortes revendications d'ivoirité et recomposer les alliances entre partis politiques. Si le coup d'État a débarrassé la détention légitime du pouvoir de ses travers « ethnocratiques », il a en même temps permis une mise à nu de cette plus longue histoire entre le Nord et le Sud ivoiriens et, par la même, celle de la présence « étrangère » en Côte d'Ivoire.

Et, si le débat public se fixe sur le leader du RDR, tout spécialement sur sa nationalité, c'est que, quelles que soient ses origines, il représente pour bon nombre de gens du Sud, ne serait-ce que par son nom, un monde dioula ambivalent, tout à la fois national et étranger, du Nord ivoirien et de ce « Grand Nord » d'où sont venus quantité d'immigrants. De même que son parti, qui ne correspond plus vraiment à une formation politique de centre-droit à laquelle est censé pouvoir adhérer n'importe quel Ivoirien, étant bien davantage assimilé aux gens du Nord et à tous ces « étrangers » qui, à travers le RDR, chercheraient à acheter leur citoyenneté ivoirienne, notamment pour faire élire Alassane Ouattara²⁶. Inversement, d'autres partis, dont le PDCI et surtout le FPI, paraissent s'inventer de nouvelles alliances en se déclarant plus nettement nationaux. Ce qui signifie, dans leur optique, qu'ils se déclarent tels non seulement pour mettre à bonne distance de la citoyenneté ivoirienne les millions de résidents étrangers, voire d'origine étrangère, mais aussi pour faire valoir, sur un mode plus implicite, que le Sud du pays détient une sorte de préséance nationale parce qu'il représenterait le lieu de la vraie autochtonie ivoirienne, en même temps que la région qui a su être hospitalière aux allogènes du Nord. Autrement dit, loin de disparaître, l'ivoirité s'est aujourd'hui déplacée du pôle akan ou baoulé à un vaste ensemble régional sudiste, là même où s'est édifiée, avec le développement de l'économie de plantation, une Côte d'Ivoire longtemps prospère.

Sans doute, par cette extension, a-t-elle perdu son caractère proprement ethnique et, en tant que simple mot, ne figure-t-elle presque plus dans le vocabulaire public. Mais l'ivoirité continue bel et bien à prospérer et à produire, plus largement encore, ses effets délétères en enfermant les principaux partis politiques et, surtout, la population ivoirienne dans des régionalismes ou des ethnonationalismes – renforcés par une partition entre un monde plutôt musulman et un autre plutôt « pagano-chrétien » – par lesquels les gens du Nord et ce qui serait leurs alliés « étrangers » soutiendraient massivement le RDR, et donc la

²⁶ Sur cette question, il conviendrait d'évaluer l'impact qu'eut en 1992, alors qu'Alassane Ouattara était Premier ministre du dernier gouvernement d'Houphouët-Boigny et que le FPI était le principal parti de l'opposition, la parution plus ou moins clandestine d'un manifeste appelé *La Charte nordique*. Sans qu'on ne sut jamais quels en furent exactement ses auteurs, ce manifeste appelait au soutien d'Alassane Ouattara dans la perspective de l'élection de 1995, mais surtout au rassemblement de tous les « nordistes » pour faire poids dans la conquête du pouvoir.

candidature d'Alassane Ouattara, tandis que les autochtones du Sud seraient majoritairement favorables à d'autres formations, comme le FPI, et, par conséquent, radicalement hostiles à tout ce qui représente autre chose qu'eux-mêmes. D'où il résulte que plus cette candidature fait l'objet de fixation, notamment par la volonté de la rendre constitutionnellement illégale, plus les gens du Nord sont conduits à s'identifier à elle et au parti qui la soutient, et plus s'aggrave finalement la division au sein du peuple ivoirien.

Qu'un peuple ainsi divisé soit en même temps appelé à devenir souverain, notamment en ratifiant par référendum la nouvelle Constitution ivoirienne, telle est la situation paradoxale dans laquelle se meut l'actuel Comité national de salut public. Mais, davantage qu'à une division, c'est à une (re)définition du peuple ivoirien qu'il est plus fondamentalement confronté, comme si, avant tout enclenchement du processus démocratique, il lui fallait préalablement constituer ce peuple et faire en sorte qu'il s'accorde peu ou prou sur qui a légalement droit d'en faire partie.

À cet égard, il convient à nouveau de retourner quelque peu en arrière en évoquant la figure du peuple ivoirien telle qu'elle s'est construite durant le très long règne d'Houphouët-Boigny, notamment durant les premières décennies de l'indépendance où la Côte d'Ivoire représenta, par son apparente réussite économique et politique, un pays d'exception sur le continent africain. Durant cette période, en effet, le peuple ivoirien ne cessa d'être une émanation de celui qui, à l'encontre de toute démocratie et au-delà de tout ce qui pouvait faire, par ailleurs, de la Côte d'Ivoire un État formellement républicain, occupa largement la place de l'instance souveraine. En donnant à celle-ci une dimension politico-religieuse²⁷, ou encore une légitimité charismatique, Houphouët-Boigny ne conçut jamais autrement le peuple que comme ce qui devait être à sa propre mesure ; et, dans cette perspective, s'il fit en sorte que cette mesure fût ethniquement marquée du sceau baoulé, il fabriqua, plus largement, un peuple pour son pays qui ne se limita pas à ses composantes internes. Plus précisément, parce qu'il incarnait un certain panafricanisme (ayant été président du Rassemblement démocratique africain) et, inversement, parce qu'il considérait que la Côte d'Ivoire devait assumer un leadership économique et politique dans toute l'Afrique de l'Ouest, Houphouët-Boigny résolut à sa manière les deux termes du problème en imaginant une sorte de panafricanisme à l'ivoirienne.

Ce qui signifie que, s'il fut sans conteste partisan de la « balkanisation » des États africains, refusant toute idée de fédération ou de remise en cause des frontières coloniales, son nationalisme s'accorda avec l'idée que le territoire ivoirien devait être le pôle d'attraction des populations africaines voisines, et que le peuple qui le constituait devait se réinventer au gré de ce nécessaire cosmopolitisme. Par conséquent, dans la mesure où, du point de vue d'Houphouët-Boigny, le peuple n'était pas véritablement souverain et qu'il lui appartenait au contraire de le façonner à sa manière, la question de l'immigration étrangère ou de la distinction entre « étrangers » et « nationaux » n'avait pour ainsi dire légalement pas d'objet. À

²⁷ Voir J.-P. DOZON, *La Cause des prophètes. Religion et politique en Afrique contemporaine*, Paris, Le Seuil, 1995.

tout le moins en eut-elle à chaque fois précisément qu'une expression démocratique vit le jour, comme en 1966 où le Parlement ivoirien lui refusa cette proposition de double nationalité qui devait être officiellement accordée à tous les ressortissants du Conseil de l'Entente. Et, surtout, comme en 1990, dans un contexte de fin de règne et de fin du « miracle ivoirien » où l'opposition, représentée par le FPI, poussa à la démocratisation du régime tout en exigeant que l'on différenciât nettement les « nationaux » des « étrangers ». Problème qui se pose avec bien plus d'acuité aujourd'hui, alors qu'il est précisément question de donner au peuple sa pleine souveraineté.

Toutefois, à ce moment crucial pour la Côte d'Ivoire, il serait dangereux, même au motif de rompre une bonne fois avec l'houphouëtisme et de faire advenir un vrai régime démocratique, de tourner résolument le dos à la façon dont la nation ivoirienne s'est (re)constituée pendant plusieurs décennies. Outre que les « étrangers » ont pris une large part à la croissance économique du pays et ont contribué à façonner son identité, nombre d'entre eux y résident depuis fort longtemps, quand ils n'y sont pas tout simplement nés. Et, si l'on peut penser qu'il appartient au pouvoir en place de rechercher quelque consensus en édictant des règles claires sur les droits d'accès à la citoyenneté ivoirienne (durée de résidence en Côte d'Ivoire, droit du sol, choix exclusif entre deux nationalités, etc.), toute position étroitement nationaliste risque fort de ne cristalliser que des ethnonationalismes et d'entretenir, au péril de graves dissensions, la coupure entre le Nord et le Sud ivoiriens.

Autrement dit, ne pas ouvrir assez largement la nationalité, notamment aux personnes originaires du Mali, de Guinée ou du Burkina Faso, reviendrait très précisément à lier objectivement leur sort aux gens du Nord ivoirien qui, de la même façon, ont toujours été perçus comme des allogènes ou des « Dioula » dans le Sud ivoirien. Inversement, ne plus entretenir d'abcès de fixation sur la candidature d'Alassane Ouattara en la rendant légalement possible (ce qui ne préjuge en rien de sa victoire), c'est sans aucun doute accepter, dans un contexte de « déballage national », un certain legs de l'houphouëtisme. Mais il y va dans cette affaire également d'une avancée de la démocratie, au sens où elle est, non point seulement pouvoir du peuple, mais capacité de celui-ci à assumer son histoire, spécialement la « communauté de destin » ayant lié organiquement le Nord et le Sud ivoiriens.

Faute précisément de s'accorder sur cette question centrale et de sauvegarder un minimum du lien qui avait, pendant un temps, uni le FPI et le RDR au sein du Front républicain, on peut aisément imaginer que l'actuel chef du CNSP, le général Gueï, règlera lui-même le différend en se présentant à la magistrature suprême. Et si l'on peut gager, dans cette hypothèse, qu'il sera largement élu, tout laisse également supposer qu'en incarnant le personnage d'un homme providentiel ou d'un « sauveur », l'héritage d'Houphouët-Boigny sera plus vivant que jamais, en l'occurrence que le rapport du peuple au pouvoir demeurera placé sous le signe de la dépendance.

D'UN PROPHÉTISME À L' 'AUTRE OU UNE HISTOIRE DE MODERNITÉ À CONTRETEMPS

Bien que les mouvements religieux, du type prophétismes et messianismes, qui sont apparus en grand nombre dans les deux Amériques, en Océanie, en Afrique dans le sillage des colonisations européennes, soient bien documentés, que des essais de synthèse et des interprétations globalisantes¹, depuis longtemps déjà, en aient été proposés, notamment pour y reconnaître assez justement des formes de reprises d'initiative² ou d'expression politique de nombreux peuples conquis et assujettis, une pesante ligne de partage les a durablement cantonnés dans la figure du lointain et de l'exotique. C'est là une chose assez troublante, car ils se sont fortement multipliés à partir de la fin du XIX^e siècle avec la constitution des grands empires coloniaux, soit à une époque où l'Europe, d'un côté, fut aux commandes, au nom d'une civilisation qu'elle déclarait volontiers supérieure, d'un intense processus de mondialisation, de l'autre, se livra, par l'entremise de ses milieux philosophiques et de ses sciences sociales naissantes, à toute une série de réflexions sur la modernité, spécialement sur les diverses formes de rationalité (scientifique, économique, politique, bureaucratique) que celle-ci était irrésistiblement en train de charrier et de combiner. Autrement dit, contrairement à ce qu'on aurait pu penser, ce mouvement de réflexivité ne s'est pas porté sur le processus historique qui était en train de faire se connecter la plupart des régions et des aires culturelles de la planète. Il s'est limité, comme chez Max Weber et beaucoup d'autres grands auteurs, à penser l'émergence et le développement de la modernité, conduisant, ainsi qu'il fut dit, au désenchantement du monde, au seul univers occidental. Par conséquent, il s'est borné à demeurer dans le cercle de l'autoréférence sans se rendre compte qu'ailleurs, dans ces régions désormais plus proches et beaucoup moins exotiques, la modernité, ou, plutôt, ce par quoi elle se donnait à voir dans le mouvement même des colonisations européennes, était également, mais différemment, réfléchie et appropriée.

¹ Voir notamment les ouvrages désormais classiques de Vittorio LANTERNARI, *Les mouvements religieux des peuples opprimés*, Paris, Maspero, 1962, et de Wilhelm E. MÜHLMANN, *Messianismes révolutionnaires du tiers monde*, Paris, Gallimard, 1968.

² Suivant la formule de Georges BALANDIER dans *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, PUF, 1955.

UN PHÉNOMÈNE RELIGIEUX CONNU MAIS À REVISITER

Ce fut particulièrement le cas en Afrique, c'est-à-dire dans ce continent qui, tout en étant fréquenté de longue date, depuis ses rivages, par les Européens dans le cadre du trafic négrier et de bien d'autres négoce, représentait pour beaucoup d'entre eux comme une sorte d'antithèse de leur propre monde, un univers plongé dans ses traditions où tout y paraissait encore subjugué par la nature et le surnaturel. Très vite en effet, à peine leurs conquêtes de l'Afrique étaient-elles achevées, particulièrement dans ces régions côtières où leurs anciennes opérations commerciales s'étaient accompagnées de missions d'évangélisation, sont apparus des mouvements religieux conduits par des prophètes indigènes, c'est-à-dire des individus, souvent anciens catéchumènes, ayant pris eux-mêmes à leur compte ce vocable puisé dans la Bible. Des mouvements qui ont fréquemment eu maille à partir avec les autorités coloniales, mais qui, par leur succès, leur multiplication et leurs fréquentes institutionnalisations en Églises indépendantes ont profondément marqué jusqu'à aujourd'hui l'histoire du continent. Oserais-je dire que ces prophétismes ont également marqué les études africaines qui, du point de vue théologique, y ont reconnu des formes exemplaires de syncrétisme associant des emprunts au christianisme (parfois à l'islam) à la reproduction de visions du monde et de pratiques culturelles traditionnelles, mais qui, sous un angle plus largement sociologique, y ont vu des manifestations très précoces d'indiscipline et d'autonomie à l'encontre des pouvoirs en place, qu'ils soient ceux des administrations coloniales ou ceux des missions chrétiennes. Entreprises de symbolisation globale, s'appuyant sur des réemplois ou des détournements de croyances et de liturgies, pour employer des notions chères à Michel de Certeau³, les prophétismes africains, comme nombre de mouvements religieux (hérésies et millénarismes) qui ont accompagné les crises et les mutations de l'Europe depuis le Moyen Âge⁴ et surgi parallèlement dans le Nouveau Monde parmi les Amérindiens et les esclaves transplantés d'Afrique, ont donc fort justement été compris comme des réponses très politiques aux désordres et aux impositions de toutes natures engendrés par la situation coloniale.

Toutefois, les études qui leur furent consacrées n'ont pas suffisamment perçu (et c'est peut-être en partie la raison pour laquelle ils sont restés des phénomènes subalternes et exotiques, cadrant en tout cas assez mal avec le cours prétendument désenchanté du monde) en quoi les prophétismes africains ont représenté une forme de modernité venant bousculer cette posture autoréférentielle faisant de l'Occident le seul lieu où la modernité était véritablement pensable. Plus exactement, s'il y eut ainsi insuffisance de perception et d'interprétation, c'est que la modernité que ces prophétismes ont très précocement incarnée en était une forme singulièrement problématique, fort peu conforme aux grands récits suivant lesquels le destin de l'Occident, et donc du monde, s'accomplissait inéluctablement au travers de toujours plus de rationalités et de progrès. Pour tout dire, elle

³ Michel DE CERTEAU, *L'absent de l'histoire*, Paris, Repères-Marne, 1973.

⁴ Voir notamment les ouvrages de Norman COHN, *Les fanatiques de l'Apocalypse*, Paris, Payot, 1983 et Eugen WEBER, *Apocalypses et millénarismes*, Paris, Fayard, 1999.

ressemblait déjà bien plutôt à la manière dont on parle aujourd'hui de notre époque, anticipant en quelque sorte son caractère post-moderne c'est-à-dire ce par quoi les grands récits occidentalo-centrés semblent de plus en plus laisser place à quantité de phénomènes et assemblages étranges qui se déclinent en néo-traditionalismes, en retour du diable et de la magie, en nouveaux mouvements religieux dominés par les bricolages individuels⁵, ou en ces phénomènes de « glocalité » associant étroitement globalisation et résurgence d'identités locales et de mémoires enfouies.

UN PAYS AFRICAIN ENCHANTÉ ET MODERNE AVANT L'HEURE

Mais l'on ne saurait prolonger le propos sans s'appuyer sur quelques exemples que l'on prendra dans la série des prophétismes qui ont surgi en Côte d'Ivoire tout au long du XX^e siècle, en l'occurrence dans un pays qui, plus que tout autre en Afrique, est passé durablement pour un pays avançant résolument sur la voie du développement et du progrès.

Dans les années 1960-70, alors même que l'Afrique décolonisée n'allait déjà pas très bien, n'a-t-on pas en effet parlé de « miracle ivoirien » ou, plus prosaïquement, d'un modèle ivoirien où les processus de modernisation, sous la houlette de l'État, étaient à l'œuvre dans presque tous les domaines ? Cependant, trente ans plus tard, après qu'il se fût peu à peu enfoncé dans un marasme généralisé au point d'être au bord de la guerre civile, c'est un pays profondément brutalisé et divisé qui se donne à voir, mais qui, pour cette raison même, ne laisse de produire tout un répertoire de phénomènes, du genre ethno-nationalisme, autochtonie politique et théologie pentecôtiste de la délivrance, labellisés post-coloniaux ou post-modernes, qu'on peut observer dans bien d'autres régions du monde.

Or, sans prétendre ici qu'ils pourraient en eux-mêmes fournir les clefs d'explication de cette involution spectaculaire de la Côte d'Ivoire, les prophétismes peuvent malgré tout en constituer, dans la mesure même où ils en sont une importante composante, une bonne grille de lecture. À tout le moins, deux figures exemplaires de prophétismes, survenant à deux époques-clefs de l'histoire ivoirienne, permettront d'aller d'un bout à l'autre du XX^e siècle, mais comme à contre-courant du temps : d'une modernité précoce au développement d'un important mouvement néo-traditionaliste.

La première figure est celle qui inaugure le phénomène prophétique en Côte d'Ivoire et qui survient au début du XX^e siècle, alors même que le colonisateur français vient d'achever de réprimer les nombreuses résistances dont ont fait montre les populations autochtones et que celles-ci, en plus de la défaite, subissent les affres de famines et d'épidémies.

Elle s'incarne dans la personne d'un certain William Wade Harris, citoyen du Liberia voisin, ancien catéchiste méthodiste wesleyien et ancien militant politique luttant dans son pays contre l'oligarchie dirigeante d'origine afro-américaine, qui, en 1913, déambule le long des côtes ivoiriennes en s'autoproclamant prophète des

⁵ Danièle HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999.

« Temps modernes », en prétendant convertir ses « frères africains » au christianisme et leur faire abandonner leurs pratiques fétichistes et sorcellaires et en leur promettant que, s'ils lui obéissent, ils seront très prochainement les égaux des blancs. Contrastant fortement avec le peu de succès qu'avaient obtenu jusqu'à présent les missionnaires catholiques, W.W. Harris conquiert vite une large audience, spécialement dans le Sud-Est de la colonie, là où le colonisateur français est particulièrement présent et a commencé à aménager le territoire, détruisant massivement sites et objets culturels traditionnels avec l'assentiment majoritaire des populations locales qui, par plusieurs dizaines de milliers, reçoivent en contrepartie le baptême. L'affaire surprend pour le moins les autorités et, quoique le préfet apostolique ironise sur les agissements du faux prophète, on s'accorde pendant un temps chez les colonisateurs pour voir en lui une « divine providence », puisqu'il réussit là où les missionnaires avaient en bonne partie échoué et que, plus généralement, il ne laisse d'aller dans le sens de la puissance blanche en demandant, par exemple, aux autochtones d'envoyer leurs enfants à l'école que celle-ci avait jusque là bien du mal à rendre attractive. Mais, bientôt, et alors même que la guerre en Europe les avait amenées à accroître leur contrôle du territoire ivoirien et de ses habitants, elles se ravisent, observant qu'Harris est en train de leur faire singulièrement concurrence étant donné qu'en maintes régions du Sud ivoirien, la dévotion au nouveau culte, celui qui est appelé « fils de Dieu », prend le pas sur toute autre obligation, notamment celle de livrer des produits agricoles pour la métropole et des prestations de travail pour l'aménagement de la colonie. Il est donc expulsé *manu militari* en 1915, mais à l'évidence les deux ans de prosélytisme de W.W. Harris s'étaient traduits par un mouvement de grande ampleur qui avait signifié, non sans quelques accents messianiques, une manifestation d'autonomie des sociétés colonisées du Sud ivoirien, celles-ci obéissant bien davantage aux prescriptions religieuses du prophète qu'aux commandements des autorités coloniales, même si elles allaient très fortement dans le sens de la puissance que ces autorités représentaient⁶.

En fait, on pourrait dire, compte tenu que la formule sera couramment employée quelques décennies plus tard, que le miracle ivoirien, à travers la geste d'Harris, est survenu bien plus tôt, au tout début du XX^e siècle, c'est-à-dire vingt ans seulement après que la colonie ait été fondée par les Français (1893). Usant d'expressions telles que « prophète des temps modernes » ou « bientôt vous serez les égaux des blancs », Harris a en quelque sorte énoncé des prophéties auto-réalisatrices puisque peu d'années après son expulsion, outre le développement d'une Église harriste indépendante des Églises missionnaires, catholique et protestantes, les régions forestières du pays vont s'engager dans celui de l'économie de plantation caféière et cacaoyère qui va bientôt faire sa fortune, ainsi que dans celui de la scolarisation, du salariat et de l'urbanisation, bref dans tout ce qui incarne la modernité et promeut l'argent, le monde des marchandises et la

⁶ Sur W.W. Harris, on peut se reporter aux ouvrages de David. A. SHANK, *Prophet Harris, The "black Elijah" of West Africa*, Leiden-New York-Köln, E. J. Brill, 1994 ; Jean-Pierre DOZON, *La cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine*, Paris, Le Seuil, 1995 et René BUREAU, *Le prophète de la lagune. Les Harristes de Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala, 1996.

mobilité sociale. Toutes choses qui ont été bien sûr fortement impulsées par le colonisateur français, mais qui, vues au plus près de la trame et des dynamiques locales des rapports sociaux, notamment celles qui ont présidé à la diffusion des plantations, ont bien plutôt révélé la précocité d'une société civile ivoirienne⁷. Et quand, précisément, dans les années 1940, apparaîtront les premières revendications syndicales et les premières manifestations de volonté d'émancipation politique, dont un certain Félix Houphouët-Boigny se fera un efficace porte-parole, les fidèles harristes, comme ceux d'autres prophétismes⁸ survenus dans le sillage du prophète libérien, y verront le signe d'une irrépressible grandiose destinée ivoirienne, reconnaissant dans le futur Président du pays un personnage hors du commun, porté lui-même par un exceptionnel pouvoir charismatique.

De sorte que, par l'entremise du harrisme, puis des autres prophétismes qui lui ont succédé en empruntant souvent à la geste du prophète libérien, la scène ivoirienne fut durablement celle d'une modernité enchantée. À l'instar de W.W. Harris invitant les indigènes à envoyer leurs enfants à l'école des blancs, la plupart de ses successeurs n'auront de cesse de soutenir le développement des cultures marchandes, du commerce, de l'édification des routes et des villes, jusqu'au moment où ils verront dans l'instauration d'un État ivoirien déclaré souverain, avec, à sa tête, un personnage qu'ils estimaient être encore plus inspiré qu'eux-mêmes, le résultat de leurs constantes et opérantes interventions : à la fois celui de la fidélisation réussie à la religion plus ou moins synchrétique qu'ils avaient inventée et celui du combat opiniâtre qu'ils n'avaient cessé de mener contre les pratiques fétichistes et sorcellaires, mais sans jamais véritablement parvenir à les éradiquer.

L'un d'entre eux, auquel l'ethnologie africaniste s'intéressera beaucoup dans les années 1960⁹, Albert Atcho, membre éminent de l'Église harriste mais prophète à part entière ayant créé au sein de l'Église sa propre communauté, donnera une version tout à fait exemplaire de cette modernité enchantée. Pour lui, la puissance blanche, telle qu'elle s'est donné à voir depuis les débuts de la colonisation et telle que les Ivoiriens ont pu quelque peu se l'approprier, ne saurait se comprendre autrement que comme un dispositif simultanément technique, scientifique, administratif et magico-religieux, les Écritures saintes, le baptême, la figure du Christ, etc., n'étant jamais que l'aiguillon en forme de « bonne sorcellerie » grâce auquel les blancs ont été capables d'inventer toutes sortes de machines et de faire advenir rapidement des mondes nouveaux et désirables. Autrement dit, à ses yeux, comme à ceux de beaucoup d'autres prophètes ivoiriens et africains¹⁰ de cette

⁷ Jean-Pierre Chauveau et Jean-Pierre Dozon, « Colonisation, économie de plantation et société civile en Côte d'Ivoire », *Cahiers de l'Orstom, Série Sciences humaines*, XXI (1), p. 63-80.

⁸ Ces autres prophétismes sont présentés et analysés dans mon ouvrage, *La cause des prophètes*, op. cit.

⁹ Colette Piault (Ed.) *Prophétisme et thérapeutique*, Paris, Hermann, 1975, et le film de Jean Rouch, *Monsieur Albert, prophète* (1963).

¹⁰ On pourra lire par exemple avec grand intérêt au sujet des prophétismes congolais les ouvrages de Frank HAGENBUCHER-SACRIPANTI, *Le Prophète et le militant (Congo-Brazzaville)*, Paris, L'Harmattan, 2002, et de Joseph TONDA, *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala, 2002.

époque, mais contrairement aux conceptions autoréférentielles que les Occidentaux ont pu en avoir, la modernité, c'est-à-dire ce qui s'est concrètement rendu visible, palpable, par de constantes innovations matérielles, ne peut être ultimement saisissable, tant sur le plan intellectuel que pratique, que par la présence d'une arrière-scène, invisible mais particulièrement performante.

En quoi la modernité ainsi réfléchie et enchantée par les prophétismes ne laissa d'être singulièrement ambivalente. Car, en la concevant de la sorte comme résultant d'une arrière-scène invisible, même présumée positive ou bonne à l'image de celle que leur a inspiré le Dieu chrétien, ils n'ont cessé de la penser sur un plan équivalent à ce à l'encontre de quoi elle prétendait s'opposer. Pour eux, la modernité ne pouvait s'imposer et se déployer, notamment sous formes de villes, de routes bitumées, d'aménagements de plus en plus rationalisés et confortables, d'accessions à des positions sociales bureaucratiques, qu'en s'attachant à lutter contre ce qui lui faisait obstacle sur le terrain précisément où se révélait sa véritable efficience, c'est-à-dire qu'en opposant la puissante et « bonne sorcellerie » dont elle était issue à la mauvaise. En d'autres termes, les prophétismes ont doublement enchanté la modernité ivoirienne ou plutôt, ils n'ont cessé d'en produire une version indissociablement liée au monde de la sorcellerie, que celle-ci fût positive ou négative¹¹. Prétendant la faire advenir, comme W. W. Harris en avait tracé la voie dès le début du siècle, grâce à leur obstiné travail d'éradication des pratiques fétichistes et sorcellaires, ils ne cessèrent simultanément de donner à celles-ci une valeur substantielle ; en l'occurrence de faire entendre que, non seulement, développement, innovations matérielles et sociales avaient largement dépendu de leur bienfaisant travail, mais que ceux-ci, en advenant, drainaient simultanément quantité de problèmes, de malheurs et d'échecs qui ne pouvaient être causés que par une foultitude de sombres manigances et requéraient par conséquent leurs salutaires interventions. C'est pourquoi, à les suivre, l'École, la ville, l'État, ou encore tout ce qui concernait l'accès à des emplois et à des biens de consommation de plus en plus diversifiés, mais aussi de plus en plus enviables, ne devaient pas échapper, bien au contraire, aux menées de la magie ou de la sorcellerie maléfique.

C'est pourquoi également, la formule du « miracle ivoirien », qui se répandit dans les années 1960, résonna d'autant mieux dans les milieux prophétiques (et jusqu'à Houphouët-Boigny lui-même qui devait tenir durablement les rênes de l'État) qu'ils purent la reprendre très littéralement à leur compte, en l'occurrence revendiquer une réussite nationale presque en tous domaines à partir de leur pugnace combat contre des malfaisants toujours en plus grand nombre et toujours susceptibles de la mettre en cause.

LES REVERS MALÉFIQUES DU « MIRACLE IVOIRIEN »

À leur manière, les prophétismes n'eurent pas tout à fait tort de voir les choses ainsi, d'enchanter la modernité qu'ils accompagnaient suivant ce double et ambivalent régime d'une bonne et mauvaise sorcellerie. Car si, jusqu'au début des

¹¹ Cf. Peter GESCHIERE, *Sorcellerie et politique en Afrique*, Paris, Karthala, 1995 et Joseph TONDA, *Le Souverain moderne*, Paris, Karthala, 2005.

années 1980, ils purent encore se flatter de bilans globalement positifs, de devoir certes toujours lutter contre les nombreuses forces maléfiques, mais de remporter continûment de glorieuses victoires sur elles (à l'image d'Houphouët-Boigny qui avait réussi à transformer son village natal en une superbe et hypermoderne ville qu'allait bientôt parachever la construction d'une gigantesque basilique), la période qui suivit ne laissa de multiplier les signes d'inversion de tendance.

En fait, ces signes se manifestèrent très objectivement par la dégradation des revenus issus de la caféiculture et de la cacaoculture (suite à la chute des cours sur le marché mondial), mais surtout par la mise en œuvre, sous l'égide du FMI et de la Banque mondiale, de programmes d'ajustement structurel qui, en ayant pour principaux buts de réduire une dette extérieure devenue beaucoup trop lourde et de faire en sorte que l'État dépense moins et ne soit plus au centre de l'économie nationale¹², compromirent assez vite un modèle de développement sur lequel la Côte d'Ivoire avait durablement forgé sa réputation de pays africain d'exception. Alors qu'elles étaient l'un de ses plus remarquables fleurons, les classes moyennes du pays, qui semblaient prises dans un processus d'occidentalisation et de consumérisme¹³, entrèrent bien plutôt dans celui d'une paupérisation lente, mais régulière. Tandis qu'elle avait été au cœur des politiques publiques et permit de constantes mobilités sociales, l'École débouchait maintenant sur le chômage et provoquait un phénomène d'autant plus massif de déscolarisation que la croissance démographique nationale donnait un poids de plus en plus important aux jeunes générations. Et, cependant que la Côte d'Ivoire s'était largement façonnée depuis plusieurs décennies sur la base de fortes mobilités géographiques allant du Nord au Sud et d'Est en Ouest et grâce à une très importante immigration provenant des pays voisins (Mali, Burkina Faso, Guinée, etc.), des signes de tensions entre populations autochtones et populations allochtones se rendaient de plus en plus perceptibles.

C'est précisément dans ce contexte, qui était en train de mettre fin au miracle ivoirien, qu'apparaît au milieu des années 1980 un nouveau mouvement prophétique manifestement en rupture avec les prophétismes antérieurs, mais très proche par son ampleur du succès de la geste d'Harris au début du siècle. Survenant, comme la plupart de ceux qui l'ont précédé, dans le Sud ivoirien (exactement dans le Centre Ouest devenu l'un des principaux pôles de l'économie de plantation), il est porté par un personnage, Gbahié Koudou Jeannot, qui, non seulement emprunte bien peu au christianisme, mais lui adresse des déclarations hostiles, comme il se défie d'une manière tout aussi inamicale des Églises prophétiques telle que le harrisme et l'islam. Autrement dit, s'il se déclare prophète, c'est tout à la fois parce qu'à ses yeux fétichisme et sorcellerie sont plus que jamais omniprésents et omnipotents, spécialement dans les hauts lieux de la prétendue

¹² Sur ce sujet, voir notamment Bernard Contamin, Harris Memel Fotê (Eds.), *Le modèle ivoirien en questions*, Paris, Karthala-Orstom, 1997; Bruno Cabrillac, « Les aspects économiques et financiers de la crise ivoirienne », *Afrique contemporaine*, n°193, janvier-mars 2000, p. 38-44, et Philippe Hugon, « La Côte d'Ivoire : plusieurs lectures pour une crise annoncée », *Afrique contemporaine*, n° 206, été 2003, p. 105-127.

¹³ Cf. Abdou TOURÉ, *La civilisation quotidienne en Côte d'Ivoire : un procès d'occidentalisation*, Paris, Karthala, 1981.

modernité (les grandes villes et l'État notamment) et que le pays a donc besoin d'une nouvelle religion pour être en mesure de les affronter et de les réduire. Mais d'une religion qui se démarque justement des religions qui sont venues de l'extérieur ou qui n'ont cessé de vouloir imiter celle des colonisateurs européens, à l'instar des prophétismes qui se sont succédé depuis Harris et qui, manifestement, ont échoué à mettre un terme aux pratiques malfaisantes, laissant au contraire se multiplier les maux, les infortunes et les détresses ainsi qu'en témoignent de plus en plus gravement la situation sociale du pays et les impérities de l'État. C'est pourquoi la religion « Gbahié » (nom du frère aîné du prophète mort suite à une agression sorcellaire et devenu la figure de proue du combat qu'il fallait à nouveaux frais entreprendre), quoique voulant fonder une théologie capable de convertir et de fidéliser le plus grand nombre de gens¹⁴, s'appuie-t-elle d'abord sur la régénération de visions du monde et de valeurs traditionnelles, telles que la Terre et le Vent, à l'origine de toute vie et de toute humanité, ou tels que les habitudes alimentaires d'autrefois grâce auxquels les Africains seraient en meilleure santé physique et mentale s'ils parvenaient à les recouvrir. Pour tout dire, assez différemment des prophétismes qui, suite à Harris, étaient apparus tout au long du siècle, celui de Gbahié Koudou entend très précisément se démarquer de la puissance blanche et des changements qu'elle a provoqués au sein des sociétés africaines. Loin d'avoir impulsé une bonne sorcellerie, elle n'a fait au contraire, à ses yeux, que disséminer la mauvaise ; à l'instar de l'argent qui a pénétré toutes les sphères de la société, spécialement celles du Pouvoir, et qui n'est finalement qu'un super-fétiche permettant certes d'acheter les marchandises les plus diverses, mais créant entre les gens de plus en plus d'envies et de jalousies, et les amenant au bout de compte à recourir aussi bien à toutes sortes de protections magiques qu'à des actions malfaisantes. À l'exemple également du sida qui, selon Gbahié Koudou, n'est pas cette maladie due à un virus et à ces modes de transmission que la médecine des blancs croit bon de faire connaître, mais qui est bien plutôt une affection résultant d'une néfaste consommation de produits alimentaires d'origine occidentale¹⁵.

D'UN PROPHÉTISME NÉO-TRADITIONALISTE À UNE POLITIQUE DE REFONDATION NATIONALE

C'est ce prophétisme de type néo-traditionaliste survenant à rebours de l'histoire ivoirienne et de sa modernité enchantée qui, en cette période de marasme socio-économique, se taille une très large audience dans tout le sud du pays, mais essentiellement parmi les populations qui sont réputées en être les autochtones. S'y livrant, pendant deux bonnes années, à une véritable entreprise de salubrité publique contre les activités malfaisantes des féticheurs et des sorciers, il a comme principales alliées de larges fractions de ces classes moyennes paupérisées, citadins,

¹⁴ Jean-Pierre Dozon, « Gbahié Koudou Jeannot. Le prophète annonciateur de la crise », *Cahiers d'Études Africaines*, 138-139, XXXV-2-3, 1995, p. 305-331.

¹⁵ La Côte d'Ivoire a été et reste le pays d'Afrique de l'Ouest le plus touché par l'épidémie de sida, les taux de séroprévalence ayant pu atteindre les 10% de la population générale.

salariés, élèves et étudiants ; lesquelles, regroupées en associations, faute de pouvoir s'en prendre au marché mondial, aux institutions de Bretton Woods, ou même à Houphouët-Boigny¹⁶, estiment que ces activités malfaisantes sont particulièrement à l'œuvre au sein de leurs villages ou de leurs localités d'origine, y faisant obstacle à leur volonté d'y trouver des ressources économiques pour pallier leurs multiples difficultés. Désillusionnées par les fausses promesses du « miracle ivoirien », par tout ce qui les avait engagées dans un style de vie et de consommation à l'occidentale, celles-ci trouvent en effet dans la religion « Gbahié » une possible stratégie de repli, tant sur le plan matériel qu'idéal, sur l'autochtonie, c'est-à-dire sur ces mondes ethniques et villageois dont elles sont originaires et où elles sont en mesure d'accéder à de la terre, à des biens de subsistance et de se réinvestir dans certaines de leurs antiques valeurs.

Cependant, comme au plus « beau » temps de l'époque coloniale et de la geste d'Harris, les autorités politiques, après l'avoir laissé faire, décident d'arrêter le prophète et de le placer en résidence surveillée à Abidjan pendant plus d'un an, ce qui provoque aussitôt quelques remous au sein de la population ivoirienne, notamment parmi la jeunesse citadine.

En vérité, il s'est agi là, en cette fin de la décennie 1980, d'une singulière répétition de l'histoire, puisque comme soixante-dix ans auparavant, le Pouvoir en place s'est très nettement senti menacé par le succès d'un mouvement religieux qui était en train de lui faire une sérieuse concurrence et de lui échapper et qui, en l'espèce, était en train de lui opposer une vision du pays allant à contre-courant de la sienne. Car, même si la Côte d'Ivoire ne va désormais plus très bien en maints domaines, celui qui a durablement incarné sa réussite et fait croire plus que tout autre au miracle, est toujours aux commandes de l'État. Forçant en quelque sorte le destin, Houphouët-Boigny ne laisse justement pas de vouloir toujours enchanter le pays en achevant les grands travaux de Yamoussoukro et en entamant ceux de sa basilique « Notre Dame de la Paix ». Comment accepter dans ces conditions qu'un nouveau prophète, de surcroît contempteur du christianisme, mette radicalement en cause tout ce qui s'est fait dans le pays depuis trente ans, en prêchant un retour aux mondes anciens et autochtones et un rejet d'une modernité qu'il juge néfaste à l'équilibre des populations ivoiriennes ?

Toutefois, même si Houphouët-Boigny aura le temps d'achever sa basilique et de l'inaugurer, s'installant ainsi dans la posture du père fondateur éternel de la Côte d'Ivoire, la fin de son règne perdra beaucoup de son éclat prophétique et devra composer, à partir de 1990, avec les rivalités salutaires du multipartisme et la reconnaissance des libertés publiques, notamment celles relatives à la presse. Ce sera là assurément un moment important de libération et d'espérance collective. Mais, à l'instar d'autres pays africains qui fêtèrent à leur manière la chute du Mur de Berlin, ce moment fut bien court et porteur de nuages possiblement dévastateurs. En fait, la geste de Gbahié Koudou avait été singulièrement annonciatrice de la très grave crise qui allait bientôt toucher l'ensemble de la

¹⁶ Pendant trente ans, de 1960 à 1990, la Côte d'Ivoire fut gouvernée par un système de parti unique, en l'occurrence par le Parti Démocratique de Côte d'Ivoire fondé par Houphouët-Boigny en 1945.

société ivoirienne. Par son prophétisme néo-traditionaliste, il avait très précisément anticipé cette idéologie de l'ivoirité sur laquelle s'appuiera le successeur d'Houphouët-Boigny (Henri Konan Bédié) avec l'aide d'intellectuels vantant les mérites d'un retour à des valeurs ancestrales¹⁷. Et, plus profondément encore peut-être, il avait devancé cette politique de l'autochtonie par laquelle le régime de Laurent Gbagbo (arrivé au pouvoir en 2000 dans des conditions particulièrement agitées) entreprendra de refonder l'identité nationale et la citoyenneté en distinguant, au risque d'une guerre civile, les vrais Ivoiriens (c'est-à-dire ceux qui sont originaires depuis plusieurs générations de localités comprises dans l'espace ivoirien) de ceux qui devraient l'être moins ou pas du tout. À quoi il convient d'ajouter que, si Gbahié Koudou, en dépit du fait que le contexte lui fût objectivement de plus en plus favorable, ne put reprendre, comme par le passé, ses activités (comme si le Pouvoir d'État, quoique fussent ses accointances idéologiques avec lui, continuait de se méfier de l'emprise qu'il pourrait encore susciter), d'autres prophètes, dans son sillage (créant ainsi une nouvelle généalogie prophétique qui n'est pas sans rappeler, bien qu'assez différente dans son rapport à la modernité, celle issue d'Harris au début du siècle), prolongeront, voire radicaliseront sa vision du monde. À l'exemple d'un certain Zirigui qui entreprit au cours des années 1990 de revitaliser le « bois sacré » de son village natal et d'en faire le site principal d'une nouvelle religion nationale, ils n'auront de cesse de prôner les valeurs de l'autochtonie, de critiquer les religions importées et de s'attaquer à la puissance blanche, par l'entremise de laquelle, selon eux, le pays et ses peuples originaires sont allés de mal en pis. Et, quoique le contexte de marasme favorisa de plus en plus la multiplication des Églises pentecôtistes, avec leur politique de la délivrance¹⁸, c'est-à-dire d'exorcismes et de chasses aux démons, il est fort probable que nombre de « jeunes patriotes » (fermes soutiens du régime de Laurent Gbagbo), qui s'en sont pris récemment aux ressortissants et intérêts français, avaient également croisé ou fréquenté pendant un temps certains de ces prophètes dénonciateurs de la modernité instaurée depuis l'époque coloniale.

UNE POSSIBLE LEÇON DE PROPHÉTISME ?

Au total donc, à quelques soixante-dix années de distance, ces deux prophétismes exemplaires, survenant dans un pays africain qui en fut à sa manière un assez bon parangon, ont offert deux lectures particulièrement édifiantes de la modernité. D'un côté, avec la geste d'Harris on a l'anticipation, par-delà la période coloniale, d'un développement et d'un progrès qui seront ceux de la Côte d'Ivoire d'Houphouët-Boigny. Mais ce sera plus précisément l'anticipation d'une modernité enchantée ; c'est-à-dire d'une modernité qui fut conçue par le prophète libérien et

¹⁷ Jean-Pierre Dozon, « La Côte d'Ivoire au péril de l'"Ivoirité" », *Afrique contemporaine*, n° 193, janvier-mars 2000, p. 13-23.

¹⁸ André Mary, « Prophètes-pasteurs. La politique de la délivrance en Côte d'Ivoire », *Politique africaine*, n° 87, octobre 2002, p. 69-94 et André Corten, Jean-Pierre Dozon et Ari Pedro Oro (Eds.), *Les nouveaux conquérants de la foi. L'Église universelle du royaume de Dieu (Brésil)*, Paris, Karthala, 2003, p. 97-102.

par d'autres après lui comme le résultat du combat victorieux, quoique toujours à recommencer, mené par une puissance bienfaisante contre des forces malfaisantes, et qui le fut d'autant plus fortement et durablement sous cette forme que son déroulement s'intensifia dans les années 1960-70 avec le déploiement des villes, de l'État, des mobilités sociales et de la consommation.

De l'autre, avec la geste de Gbahié Koudou, on a la vision d'une modernité qui n'a pas tenu ses promesses, qui, bien loin de résorber les forces malfaisantes, n'a fait au contraire que les démultiplier à partir de ses propres sites et de ses propres enjeux, comme l'indique le fétichisme de l'argent et des biens matériels. D'où la nécessité de se ressourcer auprès d'ancestrales traditions, d'où l'urgence de ne plus se complaire dans l'imitation de la puissance blanche. En résonance particulièrement marquée avec l'évolution problématique de la Côte d'Ivoire dans l'après Houphouët-Boigny, avec tout spécialement la production de l'idéologie de l'ivoirité et de l'autochtonie politique, on reconnaîtra encore une fois certainement dans ce prophétisme un phénomène au caractère nettement post-moderne et post-colonial, comme il en existe actuellement tant sur la planète où, plus s'accélère la globalisation, plus les identités locales, les traditions et les mémoires s'affirment en venant parfois dangereusement rivaliser entre elles.

Mais ce qui nous paraît plus important de souligner pour conclure, c'est que dans les deux cas et, peut-être, bien davantage encore dans le premier que dans le second, la vision de la modernité n'est pas conforme à celle qui en fut généralement donnée à partir de la seule perception ou de la seule réflexivité occidentale. Ce fut une modernité continûment enchantée et, pour cette raison même, profondément ambivalente, toujours hantée par ce dont elle prétendait se défaire, notamment les pratiques magiques et sorcellaires, donc toujours prête à leur donner la part belle et à se laisser, au bout du compte, déstabiliser et mettre en cause dès lors qu'en effet les progrès ou les espérances dont elle était porteuse ne sont plus de mises. N'est-ce pas au fond une leçon prophétique qui prend plus généralement et en Occident même, avec les annonces répétées d'un futur incertain et plutôt sombre, une certaine consistance ?

CONCLUSION

L'ÉTAT FRANÇAIS CONTEMPORAIN ET SON DOUBLE, L'ÉTAT FRANCO-AFRICAIN

Mon propos ne concerne pas Jacques Foccart, cette figure singulière de la V^e République qui a commencé sa carrière aux côtés du général de Gaulle, à l'époque de la Libération. Il vise bien plutôt à présenter un cadre d'intelligibilité en même temps qu'un bref essai de mise en perspective historique de ce monde tout aussi singulier, considéré par beaucoup comme particulièrement sulfureux, auquel le nom de Jacques Foccart est fortement associé et qu'on nomme maintenant couramment la Françafrique.

À l'évidence, ce monde dit de la Françafrique est de plus en plus sur la sellette : d'une part, à cause de la publication d'ouvrages qui le stigmatisent comme un monde peu ragoûtant avec ses trafics douteux et ses sombres intrigues. Je songe particulièrement aux ouvrages publiés par François-Xavier Verschave, notamment à son récent *Noir Silence*¹ et à beaucoup d'autres dont les deux volumes, fort intéressants, qui ont été publiés dès les années 1960, par Georges Chaffard sous le titre *Les Carnets secrets de la décolonisation*². Mais il s'agit d'un monde qui est également sur la sellette parce qu'un certain nombre d'affaires judiciaires sont mises sur la place publique, et impliquent des hauts personnages de l'État français ou de grandes sociétés nationales et qui, surtout, mettent presque toutes en jeu des scènes africaines, plus précisément franco-africaines.

Or, il me semble qu'aussi bien ces affaires, révélées ou commentées par la presse, dont on peut du reste penser qu'elles se multiplieront encore à l'avenir, que l'ensemble de ces ouvrages qui, bien qu'ils paraissent en donner un plus large éclairage, ne permettent pas véritablement de saisir les tenants et les aboutissants de ce qui est nommé péjorativement Françafrique. En effet, tout se passe comme si, à travers cette formule, il était fait seulement référence à une sorte d'arrière-cour dans laquelle, certes, n'auraient cessé de tremper quantité de personnages de la V^e République, et spécialement son « homme de l'ombre »³, comme on a appelé par euphémisme Jacques Foccart ; et une arrière-cour qui peut très certainement

¹ *Noir Silence : qui arrêtera la Françafrique ?* Paris, Les Arènes, 2000, 597 p.

² Paris, Calmann-Lévy, tome I, 1965, 351 p., tome II, 1967, 443 p.

³ La formule est de Pierre PÉAN, *L'Homme de l'ombre. Éléments d'enquête autour de Jacques Foccart, l'homme le plus mystérieux et le plus puissant de la V^e République*, Paris, Fayard, 1990, 585 p.

témoigner de la longue politique néo-coloniale de la France en Afrique, mais qui en étant précisément présentée ainsi, avec ses réseaux et ses hommes d'influence, ne permet pas véritablement de comprendre la place centrale qu'a occupée l'Afrique noire dans le fonctionnement de l'État français contemporain, spécialement depuis l'avènement de la V^e République. Autrement dit, je fais volontiers l'hypothèse que toutes ces affaires dont on parle, comme tous ces ouvrages qui en déroulent les imbroglios à la manière de véritables romans noirs, ne représentent que l'écume des choses et qu'en réalité cette Françafrrique, bien plus qu'une arrière-cour, est devenue, dans la seconde moitié du XX^e siècle, une composante foncièrement régaliennne de l'État français. C'est pourquoi à cette formule de Françafrrique je préfère, pour ma part, risquer la notion d'État franco-africain qui a au moins l'avantage de souligner cette dimension proprement régaliennne de l'Afrique noire au sein de l'État français.

Pour justifier d'entrée de jeu mon propos, et spécialement cette notion d'État franco-africain, je proposerai, quitte à être un peu trop abrupt, une lecture à rebours de la version courante de l'histoire des relations de la France avec l'Afrique depuis le XIX^e siècle.

HISTOIRE DE RELATIONS

En général, on présente cette histoire comme étant d'abord celle de la période coloniale qui recouvre celle de la III^e République, à laquelle a succédé, marquée symboliquement par la conférence de Brazzaville en janvier 1944, une période de libéralisation puis d'autonomie des territoires africains, elle-même poursuivie par la période dite de décolonisation dont le général de Gaulle fut ou aurait été le grand artisan. Cette histoire rejoindrait donc, dans ses grandes lignes, bien sûr avec des spécificités françaises, celle des autres grandes puissances coloniales européennes qui durent toutes, à un moment donné, concéder l'émancipation politique de leurs possessions africaines.

À l'encontre de ce « grand récit » officiel, il est une autre façon d'interpréter les choses en montrant que l'histoire des relations franco-africaines, depuis les conquêtes coloniales, correspond beaucoup moins à un processus qui conduisit finalement à la décolonisation qu'à un processus d'internalisation par lequel un certain nombre de territoires, puis d'États africains, comptèrent comme composantes de l'État français ou, plutôt, comme composantes de ce qui fit, ou refit de lui avec l'avènement de la V^e République, une grande puissance internationale.

Convenons donc de développer ce point de vue par une relecture de cette histoire en quelques tableaux, sachant qu'on ne peut, dans l'espace de ce texte qu'en donner un aperçu schématique.

Au compte d'un premier tableau, qui correspond à la constitution de l'Empire français d'Afrique au début de la III^e République, il faut tout particulièrement souligner que, s'il y eut un puissant parti colonial⁴ pour en permettre l'édification – un parti colonial composé de lobbies politico-économiques et militaires, de

⁴ Charles-Robert AGERON, *France coloniale ou parti colonial ?*, Paris, PUF, 1967, 302 p.

cénacles intellectuels et scientifiques ou d'entreprises missionnaires –, il y eut en même temps un assez faible engagement de l'État français doublé d'un médiocre attrait de la population française pour cet immense empire africain qui n'y voyait qu'aventures coûteuses et univers de périls. En effet, dans une assez belle continuité avec le premier empire colonial et la politique colbertiste, l'État français fit en sorte de dépenser fort peu pour ces colonies africaines, se contentant pour les faire fonctionner de budgets autofinancés par chacune d'elle, de recourir à l'emprunt pour la réalisation de quelques grands travaux d'infrastructures ou, comme en AEF, de livrer ses possessions au régime draconien de quelques dizaines de compagnies privées⁵. Autrement dit, alors même que l'État français était à la tête d'un immense empire qui avait en quelque sorte concrétisé l'idéologie de la *Plus Grande France*, tout se passait encore comme s'il y avait fort peu de recouvrements entre la métropole et ses colonies africaines, comme si celles-ci devaient rester assez étrangères à celle-là.

Cependant, il se produisit quelque changement notable au cours de la Grande Guerre, comme une première conjonction entre la métropole et ses colonies africaines. Cette conjonction s'incarna d'abord en la personne du Sénégalais Biaise Diagne, Sénégalais devenu par assimilation citoyen français, qui devint en 1914 le premier député africain au Parlement français et, un peu plus tard, nommé par Clemenceau, haut-commissaire aux Effectifs coloniaux. Ce fut là effectivement un tournant puisque l'idée d'une Force noire qui avait été antérieurement conçue par le général Mangin⁶ fut relayée, au cœur même de l'État français, par un originaire d'Afrique qui vit en elle la meilleure façon d'y relancer une politique assimilationniste de plus en plus délaissée par les autorités coloniales qui lui préféraient une politique d'association et surtout le maintien durable des populations africaines dans leur statut d'indigènes (c'est-à-dire soumises au régime de l'indigénat). Mais, outre l'importance prise par la conscription africaine qui perdura bien après la Grande Guerre⁷, deux éléments principaux participèrent à un rapprochement substantiel de la métropole avec ses colonies africaines. Le premier se formula en termes de « stratégie d'autarchie »⁸, c'est-à-dire selon une doctrine économique qui renouait ici encore avec la vieille conception de l'exclusif pratiqué par l'Ancien Régime et qui consista à faire en sorte que les colonies soient les partenaires commerciaux quasi-unique de la métropole. Dans un contexte, en effet, où l'économie française était déjà confrontée à la globalisation du marché et, où, dès avant la crise de 1929, elle rencontrait des difficultés à exporter, quoi de plus tentant et de plus sécurisant que de pratiquer une sorte de mercantilisme d'État de façon à soutenir ou à équilibrer les comptes de la nation ? Mais au-delà de cette stratégie d'autarchie, il y eut une plus large mise en correspondance entre la métropole et ses colonies africaines. Schématiquement, il s'est agi d'un

⁵ Catherine COQUERY-VIDROVITCH, *Le Congo au temps des grandes compagnies concessionnaires, 1898-1930*, Paris, Mouton, 1972, 598 p.

⁶ Charles MANGIN, *La Force noire*, Paris, Hachette, 1910, 355 p.

⁷ Myron Joel ECHENBERG, *Colonial Conscripts. The Tirailleurs Sénégalais in French West Africa, 1957-1960*, London, James Currey, 1991, 263 p.

⁸ Albert SARRAUT, *Grandeurs et servitudes coloniales*. Paris, Éd. du Sagittaire, 1931, 288 p.

mouvement que j'appellerais volontiers de co-régénération où, dans le même temps, l'État français s'est préoccupé de la situation démographique et sanitaire de sa population métropolitaine et de ses populations indigènes, considérant dans les deux cas qu'elle n'était pas bonne, qu'il fallait, pour l'une, notamment pallier sa dénatalité, et pour les autres, « faire du noir en quantité et en qualité » suivant la formule du célèbre ministre des colonies, Albert Sarraut⁹.

Au total, on peut donc considérer que, dans l'intention au moins, il y eut, durant l'entre-deux-guerres et sur de multiples plans, une assez nette conjonction entre la métropole et ses colonies africaines. Toutefois demeurerait un verrou que rien ne semblait pouvoir atteindre, à savoir que l'État français continuait dans son empire africain à pratiquer une politique parcimonieuse des dépenses publiques et à estimer que s'il devait lui rapporter, il devait en revanche ne presque rien coûter au Trésor.

LE CHOC DE LA SECONDE GUERRE MONDIALE

En fait, la véritable césure dans les relations franco-africaines se produisit avec la Seconde Guerre mondiale et l'occupation allemande de la métropole ; et, plus précisément avec l'épisode évoqué précédemment, où l'on découvre le personnage de Jacques Foccart, c'est-à-dire avec l'épopée de la France Libre en Afrique noire à partir du ralliement du gouverneur Félix Eboué au Tchad. À propos de cette époque, j'avancerais volontiers, quitte à forcer encore le trait, qu'elle représente une seconde conquête de l'Afrique noire où les noms de De Gaulle, de Leclerc, de Kœnig ou de De Lattre s'ajoutèrent à ceux qui, tels les Borgnis-Desborde, Gallieni, Archinard ou Brazza avaient donné, cinquante ans plus tôt, à la France, son immense empire africain. Et si je m'autorise cette relecture, c'est qu'il me semble que la conférence de Brazzaville représenta tout à la fois un moment d'anticipation d'un nouvel État français, en l'absence hautement significative des alliés anglo-américains, et une nouvelle donne de la politique à l'égard de l'Afrique noire où, s'il s'est agi de réformer le vieux système colonial, il s'est agi aussi et surtout d'affirmer haut et fort, suivant le mot du général de Gaulle, le caractère « définitif » des liens entre la France et ce qui allait bientôt devenir ses territoires africains d'outre-mer¹⁰.

À partir de ce tournant brazzavillois, le nouvel État français, qui va bientôt surgir de la Libération (même si de Gaulle en abandonna vite les commandes considérant certainement que la Constitution de la IV^e République qui se préparait n'était pas tout à fait conforme à sa conception d'un État fort) se distingua, en effet, par deux caractéristiques majeures. D'une part, dans l'espace métropolitain, il devint le maître d'œuvre de la reconstruction du pays, à l'image de la nationalisation des banques et des grandes entreprises énergétiques, ou encore de la création de la sécurité sociale et des allocations familiales d'autre part, mais tout aussi semblablement, il s'institua dans les territoires d'outre-mer, qui formaient désormais l'Union française, en maître d'œuvre de la régulation macro-

⁹ Albert SARRAUT, *La Mise en valeur des colonies françaises*, Paris, Payot, 1923, 656 p.

¹⁰ *La Conférence africaine française de Brazzaville*, commissariat aux Colonies, Alger, Henrys, 1944.

économique : ce qu'indiquèrent exemplairement la création en 1945 du franc CFA et celle, peu après, de deux grands organismes financiers publics, le Fonds d'investissement pour le développement économique et social (FIDES) et la Caisse centrale de la France d'outre-mer (CCFOM). Autrement dit, si l'après-guerre et l'avènement de la IV^e République marquèrent la fin du système proprement colonial, fin à laquelle un certain nombre de leaders africains, devenus députés à l'Assemblée nationale, contribuèrent largement à l'instar de l'ivoirien Houphouët-Boigny qui fit abolir le travail obligatoire et du Sénégalais Lamine Gueye qui mit fin au régime de l'indigénat, la période se caractérisa aussi par un contrôle de plus en plus direct de l'État français sur ses territoires d'outre-mer. Ce qui se traduit par de multiples opérations de police au sein de l'Union française, qui devinrent de véritables guerres coloniales en Indochine, à Madagascar et en Algérie, mais ce qui se traduit aussi, spécialement en Afrique noire, par des investissements publics comme jamais il n'y en avait eus antérieurement¹¹. Autrement dit encore, durant cette période où il était de plus en plus question de décolonisation et d'indépendance, à l'image des Indes britanniques ou de l'Indonésie hollandaise, l'État français, en allant manifestement à contre-courant de l'Histoire, fit ce qu'il n'avait jamais fait auparavant dans ses colonies, c'est-à-dire qu'il se mit véritablement à engager les deniers de la nation dans ses territoires africains.

À quoi il convient d'ajouter ce fait important qu'un certain nombre de leaders africains, qui étaient chefs de parti dans les territoires et occupaient d'importantes fonctions dans des mouvements panafricains comme le Rassemblement démocratique africain, et qui étaient donc très impliqués dans les vies politiques locales, devinrent des acteurs de la IV^e République, en adhérant à telle ou telle formation politique métropolitaine, et dont certains, comme Houphouët-Boigny, devinrent des personnages éminents en accédant à des postes ministériels sous plusieurs gouvernements¹². Autrement dit, ce qui s'était esquissé en 1914 avec Biais Diane devenu premier député à l'Assemblée nationale, puis sous-secrétaire d'État aux Colonies en 1931, s'est considérablement amplifié au cours de cette période où d'une manière fort ambiguë, il était de plus en plus question d'autonomie politique, voire d'indépendance, mais où parallèlement se dessinait, par l'entremise de ces leaders africains, quelque chose que j'ai appelé précisément l'État franco-africain.

DEPUIS LES INDÉPENDANCES

Venons-en maintenant au dernier tableau. c'est-à-dire à la période des indépendances africaines qui croise l'histoire de la V^e République. Comme l'historiographie nous l'indique, ces indépendances sont survenues à l'issue d'une Communauté franco-africaine éphémère, qui avait vu le jour en 1958 en même temps que la nouvelle Constitution et, plus précisément, à l'issue d'un processus

¹¹ Catherine Coquery-Vidrovitch, « L'impérialisme français en Afrique noire : idéologie impériale et politique d'équipement, 1924-1975 », *Relations internationales*, 1976, n° 7, p. 261-282.

¹² Robert DELAVIGNETTE, *L'Afrique noire française et son destin*. Paris, Gallimard, 1962, 208 p.

assez tranquille qui ne suscita, sauf au Cameroun, presque aucune opération de police de la part des autorités françaises et, sauf en Guinée, où Sékou Touré avait fait voter négativement au référendum gaullien. On parla même à leur propos d'indépendances octroyées dans la mesure où elles n'étaient pas véritablement souhaitées par la plupart des leaders africains et dans la mesure où elles étaient en quelque sorte la suite logique d'un système juridique qui avait favorisé la balkanisation des territoires¹³. Et si ce processus fut assez tranquille, contrairement à d'autres théâtres d'outre-mer, c'est que l'essentiel avait été plus que préservé.

À cet égard, il faut d'abord souligner que tous les instruments étatiques que s'était donnée la France au lendemain de la Libération ont été maintenus et même renforcés, spécialement le franc CFA et les institutions de crédit public qui changèrent certes de nom, mais qui, en figurant au titre de l'aide publique au développement, firent de la France le premier des pays industrialisés à consacrer 1% de son PIB à cette aide. Mais ce sur quoi il convient d'insister, c'est qu'en fait d'indépendances africaines, il s'est bien davantage agi, avec l'avènement de la Ve République, de l'indépendance de la France. Habité sans doute par une idée qui remontait à l'époque de la France libre, le général de Gaulle, disposant d'une Constitution qui était à la hauteur de ses vues, entreprit de rebâtir un État qui devait permettre à la France d'être, non point une puissance moyenne, comme tout de sa comptabilité nationale semblait l'indiquer, mais une grande puissance pouvant jouer sa propre partition entre les deux blocs. Ce grand œuvre ou ce tour de force, la Ve République l'accomplit, d'un côté, en renforçant le rôle dirigiste de l'État dans l'économie nationale, de l'autre, en réussissant à capter les principales ressources énergétiques, comme le pétrole et l'uranium, dont elles ne disposaient pas dans l'hexagone et qui faisaient désormais précisément la puissance des nations. Et elle les capta tout particulièrement en Afrique, au Niger, au Gabon, au Congo et, même au-delà de son aire directe d'influence, du côté de l'Afrique australe en recourant à l'intermédiation de quelque État africain francophone. À quoi il faut ajouter toute l'importance prise par l'aide publique qui, tout en amplifiant la politique conduite durant la période de l'Union française, fut très loin de représenter une dépense sans contrepartie. Elle instaura, bien au contraire, un système en boucle, appelé plus couramment l'aide liée, et qui fit que de nombreuses entreprises et, de plus en plus, de grands groupes industriels français, trouvèrent en Afrique un marché surprotégé par l'État français ; ce qui se traduisit, comme au plus beau temps de la stratégie d'autarchie, par des échanges franco-africains pesant assez lourd dans la balance commerciale française. Et, pour compléter le tableau, encore que d'autres aspects auraient pu être soulignés, une autre dimension de ce grand œuvre de la Ve République consista à faire ce que l'on pourrait appeler de l'un avec du multiple, en l'occurrence à devenir ou à redevenir une grande puissance en ayant avec soi plus d'une dizaine d'États africains francophones soutenant sa diplomatie et sa politique étrangère au sein des organisations internationales.

¹³ Joseph-Roger de BENOIST, *La Balkanisation de l'Afrique occidentale française*, Dakar Abidjan, Lomé, Les Nouvelles Éditions africaines, 1978, 283 p.

On voit, par conséquent, assez bien qu'en des domaines essentiels, économiques, énergétiques, géostratégiques, les indépendances de ses ex-colonies africaines comblèrent assez bien l'aspiration d'une France moyenne à redevenir une grande puissance. C'est ce que l'on a voulu suggérer en disant qu'une partie de l'Afrique noire était devenue régaliennne dans le fonctionnement de l'État français sous la V^e République, même si cela s'était largement mis en place depuis l'époque de la France libre. Cependant, si l'on peut aller jusqu'à parler d'État franco-africain, c'est bien sûr pour donner sa pleine mesure à cette dimension régaliennne, mais c'est aussi pour indiquer que les partenaires africains y ont pris une part tout à fait essentielle, plus précisément qu'un certain nombre de chefs d'États africains francophones en ont été des figures ou des acteurs de tout premier plan. À commencer par Houphouët-Boigny, ex-député, ex-ministre de la République française, devenu président d'une Côte d'Ivoire longtemps prospère, occupant la toute première place aussi bien dans l'aide publique que dans les échanges franco-africains, et qui fut sans doute, au-delà de son pays, le superintendant de cet État franco-africain ou un authentique partenaire de la politique africaine de la France. C'est à mon sens ce qui s'est largement révélé à ses funérailles en février 1994, lorsque toute la V^e République, de gauche et de droite – à l'exception bien sûr des disparus, mais Jacques Foccart y était évidemment présent –, rendit un dernier et vibrant hommage au grand Français ou au grand partenaire franco-africain qu'avait été Houphouët-Boigny. Mais peut-être ces funérailles préfiguraient-elles, sur fond de post-guerre froide, de dévaluation du franc CFA, de construction européenne et de globalisation économique, le début du délitement de l'État franco-africain.

BIOGRAPHIE

- 1948 Naissance le 29 juillet à Paris (15^e arrondissement)
- 1960-67 Études secondaires au lycée Buffon à Paris.
- 1967-70 Licences de philosophie et de sociologie à la Sorbonne.
- 1970-71 Maîtrise de sociologie à la Sorbonne. Élève de Jean Bazin et Jean-Marie Gibbal et débuts d'une longue amitié.
- 1971 Recrutement comme élève-chercheur à l'ORSTOM.
- 1972 Inscription en thèse de 3^e cycle sous la direction de Georges Balandier et tutorat de Marc Augé.
- 1972-1975 Premier et long séjour en Côte d'Ivoire. Affectation au Centre ORSTOM de Petit-Bassam. Monographie villageoise en pays bété et étude d'une opération de développement rizicole
- 1974 Chargé de recherche à l'ORSTOM.
- 1975-1978 Deuxième séjour en Côte d'Ivoire. Affectation au Centre ORSTOM de Petit-Bassam. Poursuite des recherches sur la société bété.
- 1981 Thèse de doctorat de troisième cycle à Paris V Sorbonne. « Ethnicité et histoire. Productions et métamorphoses sociales chez les Bété de Côte d'Ivoire ». Membres du jury : G. Balandier, M. Augé, J. Lombard et D. Paulme.
- 1981-83 Troisième séjour en Côte d'Ivoire. Recherches sur la maladie du sommeil et sur les tradithérapeutes.
- 1983-85 Président du Comité technique de sociologie et d'ethnologie de l'ORSTOM. Publication de la thèse (version remaniée) sous le titre *La société bété. Histoires d'une « ethnie » de Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala.
- 1983-92 Responsable de l'Unité de recherche de l'ORSTOM « Systèmes de santé et représentations de la maladie ». Missions régulières en Côte d'Ivoire. Recherches avec J.-P. Chauveau sur l'histoire de l'économie de plantation et sur les ethnies de Côte d'Ivoire. Recherches sur les prophétismes en compagnonnage avec M. Augé.
- 1989 Directeur de recherche à l'IRD (ex-ORSTOM). Co-auteurs de plusieurs films avec J.-P. Colleyn et M. Augé de la série *Vivre avec les Dieux* (Production Acmé, Rtb, La Sept), parmi lesquels « Prophètes en leur pays » tourné en Côte d'Ivoire.
- 1991-94 Responsable de l'action incitative de l'IRD « Sciences sociales et sida ».

1994	Directeur d'études cumulant à l'EHESS. À partir de cette date, enseignements en anthropologie de la santé, en anthropologie religieuse et politique.
1994-2004	Directeur du Centre d'Études Africaines (EHESS/CNRS).
1995	Publication de <i>La cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine</i> , Paris, Le Seuil.
1995-2000	Membre de la section 38 du Comité national du CNRS.
2003	Publication de <i>Frères et Sujets. La France et l'Afrique en perspective</i> , Paris, Flammarion. Prix du rayonnement de la langue française de l'Académie Française.
2006	Membre du Conseil national du Sida.

PUBLICATIONS

I – OUVRAGES

1985. *La société bété. Histoires d'une « ethnie » de Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala, 367 p.
1995. *La cause des prophètes. Religion et politique en Afrique contemporaine*, Paris, Le Seuil, 300 p.
1995. *Les Sciences Sociales face au Sida. Cas africains autour de l'exemple ivoirien*, co-éditeur avec L. Vidal, GIDISCI/ORSTOM, Colloques et Séminaires, Paris, ORSTOM, 300 p.
1999. *Vivre et penser le sida en Afrique*, co-éditeur avec C. Becker, C. Obbo et M. Touré, Paris, Karthala-IRD-CODESRIA, 705 p.
2001. *Critique de la santé publique. Une approche anthropologique*, co-éditeur avec D. Fassin, Paris, Balland, 362 p.
2003. *Frères et Sujets. La France et l'Afrique en perspective*, Paris, Flammarion, 352 p.
2003. *Les nouveaux conquérants de la foi. L'église universelle du royaume de Dieu (Brésil)*, co-éditeur avec A. Corten et A.-P. Oro, Paris, Karthala, 294 p.
2007. Coordinateur scientifique du numéro de *Cultures Sud, Histoires de goût*, n° 67.
2008. Co-éditeur du numéro spécial de *L'Homme* dédié à Marc Augé, *L'anthropologie et le contemporain*, sous presse.
2008. *Entre Dieu et Diable. Essai sur l'État contemporain en Afrique*, Paris, Ellipses, sous presse.

II – CONTRIBUTIONS DANS OUVRAGES COLLECTIFS

1974. « Les mouvements politico-religieux africains », in *La construction du monde* (dir. M. Augé), Paris, Maspero, p. 75-111.
1977. « Reproduction et transformations d'une société rurale africaine : le cas des Bété de Gagnoa », in *Essai sur la reproduction des sociétés dominées*, Paris, ORSTOM, Travaux et Documents, n° 64, p. 15-24.
1983. « Épistémologie du foncier dans le cadre des économies de plantation ivoirienne », in *Enjeux fonciers en Afrique Noire* (dir. E. Le Bris, E. Le Roy et F. Leimdorfer), Paris, Karthala, p. 56-60.
1983. « Évolution récente des doctrines sur les opérations de développement », in *Le développement : idéologies et pratiques*, Paris, ORSTOM, p. 42-45.

1985. « Les Bété : une création coloniale », in *Au cœur de l'ethnie* (dir. J.-L. Amselle et E. M'Bokolo), Paris, La Découverte, p. 49-85, réédité en 2001.

1985. « Bilan d'une expérience rizicole en Côte d'Ivoire », in *Paysans, experts et chercheurs en Afrique Noire* (dir. P. Boiral, J.-F. Lantéri, J.-P. Olivier de Sardan), Paris, Karthala, p. 131-141.

1985. « Développement, sciences sociales et logiques paysannes en Afrique Noire » (en collaboration avec G. Pontié), in *Paysans, experts et chercheurs en Afrique Noire* (dir. P. Boiral, J.-F. Lantéri, J.-P. Olivier de Sardan), Paris, Karthala, p. 67-80.

1986. « En Afrique, la famille à la croisée des chemins », in *Histoire de la famille* (dir. A. Burguière, C. Klapisch-Zuber, M. Segalen, F. Zonabend), t. 2, Paris, A. Colin, p. 301-337.

1987. « Au cœur des ethnies ivoiriennes... l'État » (en collaboration avec J.-P. Chauveau), in *L'état contemporain en Afrique* (dir. E. Terray), Paris, L'Harmattan, p. 221-291.

1991. « Pasteurisme, médecine militaire et colonisation en Afrique Noire. La lutte contre la maladie du sommeil », in *L'Institut Pasteur. Contribution à son histoire* (dir. M. Morange), Paris, La Découverte, p. 269-278.

1992. « Limites d'une organisation "rationnelle" de la prévention », in *Comportements et santé. Questions pour la prévention*, Presses Universitaires de Nancy, p. 28-35.

1993. « La prise en charge du sida par un tradithérapeute », in *Les sciences sociales face au sida en Afrique* (dir. J.-P. Dozon et L. Vidal), Paris, ORSTOM, p. 239-248.

1994. « Contextes, conséquences socio-économiques et coûts du sida » (en collaboration avec A. Guillaume), in *Population africaine et sida* (dir. J. Vallin), Paris, La Découverte/Ceped, p. 179-218.

1996. « Quelques réflexions sur les médecines traditionnelles et le sida en Afrique », in *Anthropologie et sida* (dir. J. Benoist et A. Desclaux), Paris, Karthala, p. 231-235.

1996. « Les perspectives institutionnelles de la recherche sur le sida (avec Y. Souteyrand et J.-P. Moatti), in *Anthropologie et sida* (dir. J. Benoist et A. Desclaux), Paris, Karthala, p. 343-354.

1997. Postface à l'ouvrage *Le sida en Afrique. Recherche en sciences de l'homme et de la société*, Paris, ANRS-ORSTOM, p. 169-172.

1997. « L'étranger et l'allochtone en Côte d'Ivoire », in *Le modèle ivoirien en questions. Crises, ajustements recompositions* (B. Contamin et H. Memel-Foté, eds), Paris, Karthala-Orstom, p. 779-798.

1997. « Les prophétismes africains ou l'anthropologie à l'épreuve continue du religieux », in *Approches scientifiques des faits religieux* (J. Joncheray, éd.), Paris, Beauchesne, p. 229-237.

1997. « L'anthropologie à l'épreuve de l'implication et de la réflexion éthique », in *Anthropologues en danger* (M. Agier, éd.), Paris, Jean-Michel Place, p. 109-121.

1999. « Des appropriations sociales et culturelles du sida à sa nécessaire appropriation politique : quelques éléments de synthèse ». Conclusion de l'ouvrage *Vivre et penser le sida en Afrique* (dir. C. Becker, J.-P. Dozon, C. Obbo), Paris, Karthala, p. 679-689.

2001. Chapitre 1 (avec K. Delaunay, G. Kponhassia, P. Msellati) de l'ouvrage *L'accès aux traitements anti-rétroviraux du VIH/sida en Côte d'Ivoire* (dir. P. Msellati, L. Vidal, J.-P. Moatti), Collection Sciences et sida de l'ANRS, p. 13-63.

2001. « L'universalisme bien tempéré de la santé publique » (avec D. Fassin), in *Critique de la santé publique* (dir. J.-P. Dozon et D. Fassin), Paris, Balland, p. 7-19.

2001. « Quatre modèles de prévention », in *Critique de la santé publique* (dir. J.-P. Dozon et D. Fassin), Paris, Balland, p. 23-46.

2001. « Le sida et l'Afrique ou la causalité culturelle en question », in *Critique de la santé publique* (dir. J.-P. Dozon et D. Fassin), Paris, Balland, p. 209-231.

2001. « Entre culture et politique. L'espace problématique d'une anthropologie de la santé » (avec D. Fassin), in *Critique de la santé publique*, Paris, Balland, p. 343-353.

2002. Préface au livre de F. Hagenbucher-Sacripanti, *Le prophète et le militant (Congo-Brazzaville)*, Paris, L'Harmattan, p. 7-10.

2004. « Profetismo, desarrollo y política en la Costa de Marfil », in *Caminos Cruzados* (C. Alès et J. Chiappino, eds), Paris, IRD, ULA GRIAL, p. 119-136.

2004. « Un au-delà si proche », in *Encyclopédie de la mort et de l'immortalité* (dir. F. Lenoir et J.-P. de Tonnac), Paris, Bayard, p. 519-531.

2004. « Le cercle des vivants et des morts », in *Encyclopédie de la mort et de l'immortalité* (dir. F. Lenoir et J.-P. de Tonnac), Paris, Bayard, p. 841-852.

2005. « De l'intolérable et du tolérable dans l'épidémie de sida. Un parallèle entre l'Occident et l'Afrique », in *Les Constructions de l'intolérable* (D. Fassin et P. Bourdelais, eds), Paris, La Découverte, p. 197-224.

2005. Préface au livre *Les professionnels de santé en Afrique de l'Ouest. Entre savoirs et pratiques* (L. Vidal, A. S. Fall, D. Gadou, eds), Paris, L'Harmattan, p. 11-15.

2005. « Pour une fâcheuse affaire de conjonction ». Préface au livre *Intellectuels ivoiriens face à la crise* (I. Diabaté, O. Dembélé, F. Akindès, eds), Paris, Karthala, p. 7-13.

2005. « Du politique et du religieux en Afrique et à partir de l'Afrique », in *Sectes et Laïcité*, Paris, La Documentation française, p. 187-193.

2005. « L'Afrique dans la fracture Nord-Sud », in *Agir pour le Sud, maintenant ! Pour une autre approche des relations Nord-Sud* (coordonnée par M. Aubry), Paris, L'Aube, p. 36-48.

2005. Préface au livre *Terrains sensibles. Expériences actuelles de l'anthropologie* (F. Bouillon, M. Fresia et V. Tallio, eds), *Dossiers africains*, CEAF/EHESS, Paris, p. 7-11.

2006. « Une décolonisation en trompe-l'œil », in *Culture post-coloniale* (dir. P. Blanchard et N. Bancel), Paris, Autrement, p. 195-204.

2006. « Sur la manière très singulière de traiter le sida en Afrique, là où le sida frappe le plus au monde », *Les entretiens d'Auxerre* (dir. M. Wieviorka), *Disposer de la vie, disposer de la mort*, Paris, L'Aube, p. 195-204.

2007. « Le temps des retours », in *Les Sciences sociales en mutation* (dir. M. Wieviorka), Paris, Éditions Sciences humaines, p. 371-378.

2007. « Petit additif à une socio-anthropologie du (post) développement », in *Une Anthropologie entre rigueur et engagement. Essais autour de l'œuvre de Jean-Pierre Olivier*

de Sardan, sous la direction de T. Bierschenk, G. Blundo, Y. Jaffré, et M. Tidjani Alou, Paris, Karthala, 2007, p. 235-241.

2008. « L'Afrique comme modèle d'un non-désenchantement du monde », in *L'Afrique dans la mondialisation*, Paris, L'Harmattan, sous presse.

III – ARTICLES

1978. « Économie marchande et structures sociales : le cas des Bété de Côte d'Ivoire », *Cahiers d'Études africaines*, XVII, n° 68, p. 463-483.

1978. « Logique des développeurs/réalités des développés. Bilan d'une expérience rizicole en Côte d'Ivoire », *Mondes en développement*, n° 24, p. 909-934.

1979. « Impasses et contradictions d'une société de développement : l'exemple de l'opération "riziculture irriguée" en Côte d'Ivoire ». *Cahiers ORSTOM, Série Sciences humaines*, vol. XXVI, n° 1-2, p. 37-58.

1980. « La parenté mise à nu ou Pandore chez les Bété de Côte d'Ivoire », *Cahiers d'Études africaines*, XIX, n° 73-76, p. 101-110.

1981. « Histoire de riz, histoires d'ignames en Moyenne Côte d'Ivoire » (en collaboration avec J.-P. Chauveau et J. Richard), *Africa*, 51 (2), p. 621-658.

1982. « Les métamorphoses urbaines d'un "double" villageois », *Cahiers d'Études africaines*, XXI, n° 81-83, p. 389-403.

1983. « De la natte bamakoise au fauteuil parisien », *Cahiers d'Études africaines*, XXII, n° 3.4, p. 543-546.

1983. « L'anthropologie médicale : fabrication d'un nouveau regard », *Sciences sociales et Santé*, n° 3-4, p. 37-40.

1985. « Quand les Pastoriens traquaient la maladie du sommeil », *Sciences sociales et santé*, vol. 1, n° 3-4, p. 27-56.

1985. « Colonisation, économie de plantation et société civile en Côte d'Ivoire » (en collaboration avec J.-P. Chauveau), *Cahiers ORSTOM, Série Sciences humaines*, vol. XXI, n° 1, p. 63-80.

1986. « Pluralisme thérapeutique et médecine traditionnelle en Afrique contemporaine » (en collaboration avec N. Sindzingre), *Prévenir*, n° II, p. 43-52.

1986. « Le point sur le tribalisme », *Actuel Développement*, n° 71, p. 5-7.

1987. « Ce que valoriser la médecine traditionnelle veut dire », *Politique africaine*, n° 28, p. 9-20.

1988. « À propos de l'ouvrage de Danielle Domergue-Cloarec : la santé en Côte d'Ivoire, 1905-1958 », *Psychopathologie africaine*, XXI, 2, p. 211-217.

1988. « Les États africains à l'épreuve du sida » (en collaboration avec D. Fassin), *Politique africaine*, n° 32, p. 79-85.

1988. « Ethnies et État en Côte d'Ivoire » (en collaboration avec J.-P. Chauveau), *Revue française de Sciences politiques*, vol. 38, n° 5, p. 732-746.

1989. « Raison épidémiologique et raisons d'État. Les enjeux socio-politiques du sida en Afrique » (en collaboration avec D. Fassin), *Sciences sociales et Santé*, vol. VII, n° 1, p. 21-36.

1989. « L'invention de la Côte d'Ivoire », *Le Genre humain*, n° 20, p. 135-162.

1990. « Jésus, Mahomet et tous les esprits », *Géo*, n° 132, p. 100-105.

1991. « D'un tombeau l'autre », *Cahiers d'Études africaines*, XXXI, n° 121-122, p. 135-157.

1991. « Le dilemme connaissance/action : le développement comme champ politique », *Bulletin de l'Association euro-africaine pour l'Anthropologie du Changement Social et du Développement*, n° 1, p. 14-17.

1993. « Le problème de l'annonce de la séropositivité en Afrique », *Sociétés d'Afrique et Sida*, n° 1, p. 4-5.

1993. « Présences de J.-M. Gibbal. Itinéraires d'un ami », *Cahiers d'Études africaines*, XXXIII, n° 131, p. 447-455.

1994. « Anthropologie de la maladie : nouveaux lieux, nouvelles approches », Introduction au numéro spécial de *Sciences Sociales et santé*, vol. XII, n° 3, p. 5-13.

1995. « "Gbahié Koudou Jeannot", le prophète annonciateur de la crise », *Cahiers d'Études africaines*, 138-139, XXXV, p. 305-331.

1996. « L'ethnologue et le prophète », *Journal des anthropologues*, n° 63, p. 45-49.

1996. « Sciences sociales et sida en Afrique », *Bulletin de l'ANRS*, n° 17, p. 56-58.

1997. « Arcat-sida et les nouveaux enjeux du mouvement associatif », *Le Journal du sida*, n° 100, p. 29-30.

1998. « Une nécessaire politisation du sida en Afrique », *Le Journal du sida*, n° 102, p. 18-20.

2000. « La Côte d'Ivoire au péril de l'ivoirité », *Afrique contemporaine*, n° 193, p. 13-24.

2000. « La Côte d'Ivoire entre démocratie, nationalisme et ethno-nationalisme », *Politique africaine*, n° 78, p. 45-62.

2001. « Que penser de la publicité faite à l'invention d'un remède anti-sida en Côte d'Ivoire ? », *Tanscriptase-Sud*, n° 7, p. 8-10.

2001. « "Post-prophetism and post-houphouetism in Ivory Coast", *Social Compass*, vol. 48, n° 3, p. 369-385.

2001. « L'identification de l'épilepsie en milieu rural bambara (Mali) », avec S. Arborio, *Sciences sociales et santé*, vol. 19, n° 4, p. 79-99.

2001. « Du cosmopolitisme à l'ethno-nationalisme », *Sociologies pratiques*, n° 5, p. 45-59.

2002. « De la colonisation à la décolonisation : les modes de constitution de la Françafrique » (avec N. Bancel), *Mouvements*, n° 21-22, p. 15-27.

2002. « Georges Balandier dans l'histoire et l'épistémè de l'africanisme », *Recherches sociologiques*, XXXIII, 2, p. 21-29.

2002. « Feuilles de route en Côte d'Ivoire (octobre 1962) par Michel Leiris ». Texte établi, présenté et annoté avec J. Jamin, *Gradhiva*, n° 30-31, p. 183-189.

2002. « L'État franco-africain », *Les Temps modernes*, n° 620-621, p. 261-288.

2002. « L'État français contemporain et son double, l'État franco-africain », *Cahiers du Centre de recherches historiques*, CRH, n° 30, p. 21-27.

2003. « Les États contemporains africains dans l'épistémè africaniste française », *Journal des Anthropologues*, n° 92-93, p. 13-29.

2003. « Entretien sur la crise ivoirienne », *Drôle d'époque*, n° 12, p. 109-118.

2003. « Prophètes contre guérisseurs », *Critique*, n° 673-674, p. 529-537.

2005. « Une anthropologie très actuelle des rapports et des médiations », *Journal des Anthropologues*, n° 102-103, p. 177-187.

2005. « Les vicissitudes du développement ». *Notre Librairie, Revue des littératures du Sud*, n° 157, p. 94-99.

2005. « Entretien avec Jean-Pierre Dozon (sur la crise ivoirienne) », *Outre-terre. De l'Afrique au Gondwana*, n° 11, p. 241-245.

2005. « En finir vraiment avec la Françafrique », Débat Jean-Pierre Dozon et Antoine Glaser, *Alternatives Internationales*.

2006. « Qui est Ivoirien et qui ne l'est pas ? », Entretien, *La Chronique. Le Mensuel d'Amnesty international France*, n° 232, p. 12-13.

2006. « Aspects géostratégiques de la crise ivoirienne », *Le débat stratégique*, n° 85, p. 4-5.

2006. « Pour un échange entre anthropologie, histoire et littérature ». Propos recueillis par B. Mongo-Mboussa, *Notre Librairie*, n° 161, p. 124-126.

2006. « D'un prophétisme à l'autre ou une histoire de modernité à contretemps », *Socio-anthropologie*, n° 17-18, p. 43-60.

2006. « La discordance des temps. Vues d'Afrique ». Entretien avec J.-P. Dozon, J. Fremigacci et L. Rabearimanana, *Sociétés et Représentations, Rémanences du passé*, n° 22, p. 81-92.

2007. « Il faut renforcer l'État en Afrique », *Sciences humaines, Les Grands Dossiers*, n° 6, p. 60-62.

2007. « La "question noire" éclairée par l'histoire longue du colonialisme français », *Matériaux pour notre temps*, n° 85, p. 22-26.

2007. « Un bain de religiosité électorale », *Esprit*, n° 336, p. 160-163.

2007. « Sorcellerie, imaginaire cannibale et politique du ventre en Afrique », *Cultures Sud*, n° 167, p. 71-76.

2007. « Les déchirures ivoiriennes. Entre excès et manque de transcendance », *Social Compass*, 54 (4), p. 593-602.

2008. « Lieux et non-lieux de Marc Augé » (avec J.-P. Colleyn), *L'Homme*, n° 185-186, sous presse.

IV – ARTICLES DE SYNTHÈSE

1988. « Les groupes religieux de type messianique », in *Le grand Atlas des religions*, Universalis, p. 142-143.

1989. *Anthropologie et Histoire : un mariage de raison ?*, Paris, EHESS, Centre d'Études africaines, Document de travail, n° 11, 46 p.

1990. « Koudou Jeannot, le prophète d'avant la crise », *Quinzaine littéraire*, "Que sont nos ex-colonies devenues ?".

1990. « Afrique : les mutations culturelles », *Larousse Encyclopédie, Théma*.

1991. « Le messianisme », *Dictionnaire d'anthropologie et d'ethnologie*, Paris, PUF.

1994. « Jean-Marie Gibbal », *Encyclopædia Universalis*, p. 537.

L'ethnologie et l'anthropologie sociale ont longtemps été associées à l'étude des sociétés lointaines, non-occidentales, autrement appelées exotiques ou primitives. Devenues des disciplines empiriques reposant sur des enquêtes de terrain par le fait de l'imperium européen, spécialement en Afrique, elles ne prirent que tardivement la mesure de ce contexte historique et politique auquel leurs savoirs ont été étroitement liés.

Cet ouvrage, dont les différents textes jalonnent un itinéraire de recherches s'étalant sur trente ans, fait découvrir une anthropologie en mouvement qui, à partir d'une monographie ethnique en Côte d'Ivoire, tend à faire bouger les frontières et les regards unilatéraux entre ici et là-bas, entre Occident et Afrique.

Alors que le milieu villageois étudié est empli d'imaginaires urbain et étatique, l'ethnie en tant qu'identification collective prend corps durant la période coloniale. Tandis que les cultures locales sont réputées générer des obstacles aux opérations de développement ou aux actions sanitaires, c'est bien plutôt le monde des experts qui demande également à être étudié. Au lieu d'opposer à la modernité importée par le colonisateur le poids des traditions africaines, des mouvements prophétiques ont révélé, en Afrique, notamment en Côte d'Ivoire, des formes de modernité particulières capables d'interroger celle qui s'est déployée en Occident et a façonné son imperium. Comme la Côte d'Ivoire en tant qu'identité nationale en crise est susceptible de faire retour sur la puissance coloniale qui l'a créée – La France – et de révéler la place centrale qu'elle a occupée au sein de « l'État franco-africain ».

Ainsi, loin de tout exotisme, les études qui composent cet ouvrage, quoique enracinées en terre africaine, œuvrent, par leurs mutuelles résonances, à une anthropologie du proche et du contemporain.

Jean-Pierre Dozon, *anthropologue, Directeur de Recherche à l'IRD*
Directeur d'Études à l'EHESS

Couverture : DIOMANIDÉ Jo, *Sans titre*, peinture et sable sur toile, Côte d'Ivoire,
collection ADEIAO

ISBN 978-2-7592-0087-0 – Éditions Quæ
www.quae.com

38 €
Réf. 02079

