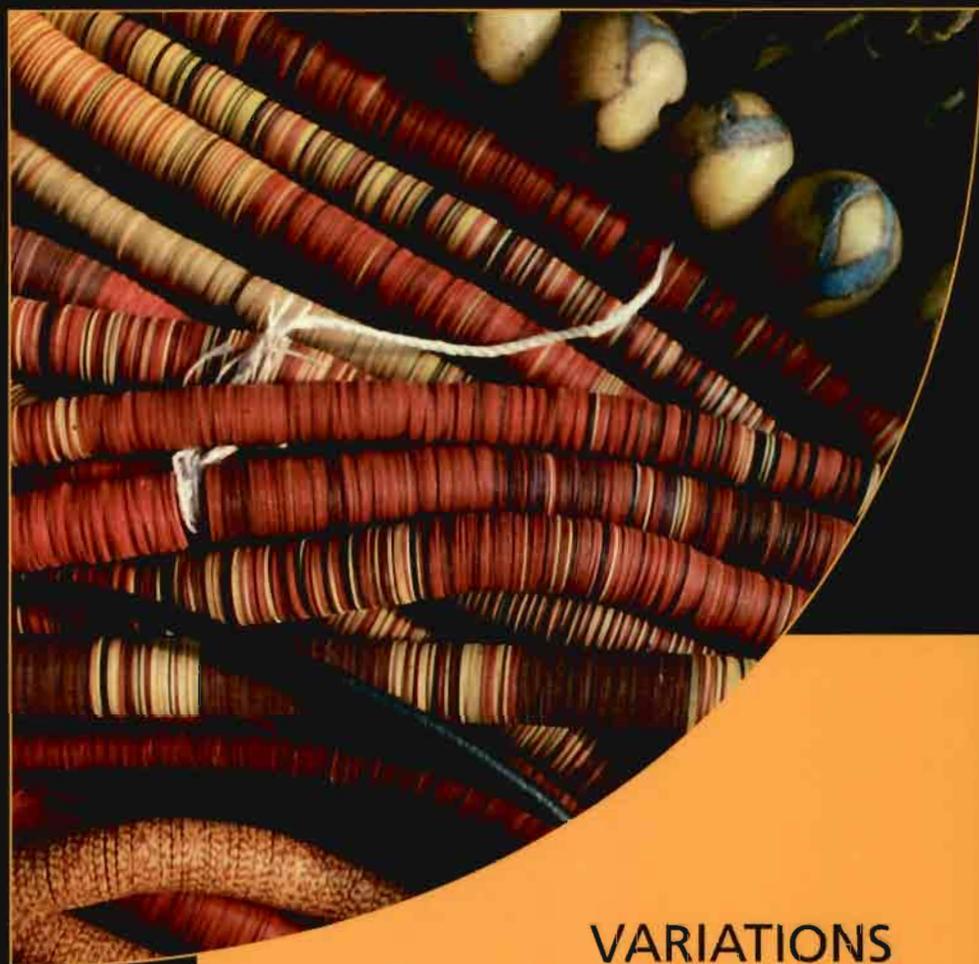


N° 42 - 2007

autrepart

Revue de sciences sociales au Sud



VARIATIONS

IRD
Éditions

ARMAND
COLIN

Articles en lignes sur
www.armand-colin.com

P.-D.G. Armand Colin
Nathalie Jouven

ISSN
1278-3986

Administration
Armand Colin
21, avenue du Montparnasse
75006 Paris

Rédaction
IRD
32, rue Henri-Varagnat
93143 Bondy cedex

Maquette
Armand Colin

Couverture
Béatrice Garnier

Périodicité
revue trimestrielle

Impression
Imprimerie Chirat
42540 Saint-Just-la-Pendue

Dépôt légal
Juin 2007, N° 5695

© **Armand Colin/IRD**

Illustration de couverture :
Colliers, Kpalimé (Togo),

© IRD, Christophe Brun, 1^{er} mars 1992

Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction par tous procédés réservés pour tous pays. En application de la loi du 1^{er} juillet 1992, il est interdit de reproduire, même partiellement, la présente publication sans l'autorisation de l'éditeur ou du Centre français d'exploitation du droit de copie (3, rue Hautefeuille, 75006 Paris).

All rights reserved. No part of this publication may be translated, reproduced, stored in a retrieval system or transmitted in any form or any other means, electronic, mechanical, photocopying recording or otherwise, without prior permission of the publisher.

Autrepart est une revue à comité de lecture coéditée par l'Institut de recherche pour le développement (IRD) et les éditions Armand Colin. Son objectif est de promouvoir la réflexion sur la complexité et les dynamiques des sociétés du Sud, en mouvement permanent pour penser et redéfinir leur propre réalité. Ces sociétés font face à des changements économiques, sociaux, politiques, écologiques... Les phénomènes de mondialisation relativisent l'autonomie des États, les inégalités intra et internationales se creusent, des transformations majeures affectent tantôt les politiques des États, tantôt la nature même des institutions. Les réactions et les adaptations multiformes des sociétés du Sud à ces changements sont au cœur des interrogations de la revue.

Le caractère transversal des sujets abordés implique en général de rassembler des textes relevant des différentes disciplines des sciences sociales.

COMITÉ DE PARRAINAGE

Claude Bataillon, Jean Coussy, Alain Dubresson, Françoise Héritier, Hervé Le Bras, Elikia M'Bokolo, Laurence Tubiana

COMITÉ DE RÉDACTION

Virginie Baby-Collin (Université de Provence)
Sylvie Bredeloup (IRD)
Carole Brugeilles (Université Paris X Nanterre)
René Collignon (CNRS)
Anne Doquet (IRD)
Philippe Gervais-Lambony (Université Paris X Nanterre)
Christophe Z. Guilmoto (IRD)
Marie-José Jolivet (IRD)
Marie Ladier-Fouladi (CNRS)
Jean-Yves Martin (IRD)
Évelyne Mesclier (IRD)
Sandrine Mesplé-Somps (IRD)
Pascale Phélinas (IRD)
Carlos Quénan (IHEAL – Université la Sorbonne)
Jean Ruffier (CNRS – Université de Lyon 3)

DIRECTEUR DE LA PUBLICATION

Michel Laurent

DIRECTRICE DE LA RÉDACTION

Laurence Quinty

SECRÉTAIRE DE LA RÉDACTION

Huguette Meignant

Autrepart, sur le site de l'IRD
www.autrepart.ird.fr

Indexé dans / Indexed in

- INIST-CNRS
- INGENTA
- African Studies Centre, Leiden, www.ascleiden.nl/Library/

Sommaire

Variations

Malvina Balmes : Le double héritage de la souffrance et de la créativité Théâtre et société à la Martinique à partir de Twa fèy, twa rasin	3
Magali Demanget : Tourisme à géométrie variable en terre indienne : l'exemple des Indiens mazatèques, Oaxaca, Mexique	21
Catherine Deschamps : La figure de l'étrangère dans la prostitution	39
Teresa Christine Dirsuweit : Between ontological security and the right difference: Road closures, communitarianism and urban ethics in Johannesburg, South Africa	53
Sophie Hohmann : Les « médecins-tabib », une nouvelle catégorie d'acteurs thérapeutiques en Ouzbékistan post-soviétique ?	73
Christian Lallier : Le besoin d'aider ou le désir de l'autre	91
Habib Ayeb et Frédéric Landy : Les associations d'usagers de l'eau en Égypte vues de l'Inde : entre gouvernance, démocratie et accès à l'irrigation	109
Évelyne Micollier : <i>Qigong</i> et « nouvelles religions » en Chine et à Taiwan : instrumentalisation politique et processus de légitimation des pratiques	127
Joseph Pierre Ndamè : L'aménagement difficile des zones protégées au Nord Cameroun	145
Nora Semmoud : Habiter et types d'habitat à Alger	163
Ulrike Zander : Le drapeau rouge-vert-noir en Martinique : un emblème national ?	181
Notes de lecture	
Julie Laplante : <i>Pouvoir guérir. Médecines autochtones et humanitaires</i>	197
Sophie Blanchy, Jean-Aimé Rakotoarisoa, Philippe Beaujard et Chantal Radimilahy (dir.) : <i>Les Dieux au service du peuple. Itinéraires religieux, médiations, syncrétisme à Madagascar</i>	198
Françoise Douaire-Marsaudon, Bernard Sellato, Chantal Zeng (éd.) : <i>Dynamiques identitaires en Asie et dans le Pacifique</i>	200
Jean-François Troin (dir.) : <i>Le Grand Maghreb (Algérie, Libye, Maroc, Mauritanie, Tunisie) : mondialisation et construction des territoires</i>	201
Résumés	203
Abstracts	207

Derniers numéros parus

- 2004 29 *Les objets de la santé*, Laurent Vidal
30 *Gouverner les hommes et les ressources*, Jean-Pierre Chauveau, Jean-Pierre Jacob, Pierre-Yves Le Meur
31 *Variations*
32 *Transports aux Suds*, Jérôme Lombard, Benjamin Steck
- 2005 33 *Inventer le patrimoine moderne dans les villes du Sud*, Galila El Kadi, Anne Ouallet, Dominique Couret
34 *Variations & Hommages*
35 *Les ONG à l'heure de la « bonne gouvernance »*, Laëtitia Atlani-Duault
36 *Migrations entre les deux rives du Sahara*, Sylvie Bredeloup, Olivier Pliez
- 2006 37 *La migration des emplois vers le Sud*, Nolwen Henaff
38 *La globalisation de l'ethnicité ?*, Élisabeth Cunin
39 *Variations*
40 *Tourisme culturel, réseaux et recompositions sociales*, Anne Doquet, Sara Le Menestrel
- 2007 41 *On dirait le Sud...*, Philippe Gervais-Lambony, Frédéric Landy

Erratum

Le titre de l'article de Madame Françoise Dufour paru dans le numéro 41 « On dirait le Sud... » de la revue *Autrepart* s'intitule « Dire le Sud : quand nommer l'autre catégorise le monde » au lieu de « Dire le Sud : quand l'autre catégorise le monde ».

Le double héritage de la souffrance et de la créativité Théâtre et société à la Martinique à partir de *Twa fèy, twa rasin*¹

*Malvina Balmes**

J'ai vu la pièce de théâtre *Twa fèy, twa rasin ou la légende de ceux qui étaient nés derrière le dos du monde* au CMAC², le vendredi 25 février 2005, un soir, à Fort-de-France. Cette pièce, mise en scène par Lucette Salibur, est une adaptation de textes d'Aimé Césaire, de Frantz Fanon et d'Édouard Glissant³. Trois auteurs représentés sur scène, qui de l'isolement de leur pensée, dont la portée humaniste les fait entrer en échos et en dialogue, vont aller vers l'action collective pour construire de meilleurs lendemains. Deux personnages vont respectivement motiver et initier ce changement. *Rosalie la Bless* est la mère, le pays de ces trois hommes. Elle est double et cette dualité se manifeste dans la souffrance et le délire verbal interprété par une comédienne et la légèreté qu'offre au regard le corps dansant d'une autre. Quant à *Jacmel le conteur*, il renomme le pays et les individus, et il les guide vers le chemin de l'action partagée.

Cela faisait déjà quelques mois que je m'interrogeais sur la construction du personnage de conteur dans le théâtre à la Martinique⁴. Depuis le courant des années soixante-dix, les premières troupes de théâtre populaire⁵ manifestaient le souhait de créer un théâtre qui puisse à la fois traiter de sujets propres à la société martiniquaise, où le créole ne serait pas le signe d'une méconnaissance de « la culture » et donc de la langue française, mais la possibilité d'évoquer les relations

* Doctorante en anthropologie (EHESS-IRD) sous la direction de Marie-José Jolivet – malvinabal@yahoo.fr.

1. Que l'on peut traduire par « Trois feuilles, trois racines ».

2. Centre Martiniquais d'Action Culturelle, scène nationale de la Martinique.

3. À partir de *Cahier d'un retour au pays natal* et *Discours sur le colonialisme* de Aimé Césaire [1939 et 1955], *Peau noire, masque blanc* et *Les Damnés de la Terre* de Frantz Fanon [1952 et 1961] et *Le discours antillais* et *Le Traité du Tout-Monde* de Édouard Glissant [1981 et 1997].

4. Ce questionnement est directement lié à la réalisation en cours d'une thèse de doctorat dont le titre provisoire est : « Anthropologie du théâtre à la Martinique : théâtre, mémoire et constructions identitaires ».

5. On peut citer à titre d'exemple le Théâtre Populaire Martiniquais, le Théâtre Existence, le Théâtre Lari [Balmes, 2002].

sociales quotidiennes avec plus de réalisme. Du point de vue de la forme, ses acteurs s'inspirait de « la tradition » pour rompre avec les conventions d'une forme de théâtre classique venu de la métropole, ce qui devait permettre d'atteindre un public plus large et plus populaire. Ainsi le conte, le carnaval, la danse, devenaient des registres où les metteurs en scène puisaient des « matériaux » pour construire des espaces, des personnages, une esthétique...

Comment les dramaturges, les metteurs en scène, les comédiens envisagent aujourd'hui la transposition, la re-construction du rôle du conteur de la veillée mortuaire à la scène de théâtre ? Associent-ils à ce personnage une dimension socio-historique, une fonction sociale, un rôle dans la transmission orale, d'une mémoire des rapports sociaux, hérités de la société de plantation ? Ou est-il devenu une figure littéraire, n'ayant que peu de liens avec la mémoire que les gens conservent du moment de la veillée mortuaire où, jusque dans les années quatre-vingt, des conteurs venaient dire, transmettre, distraire aux moyens de contes et de chants hérités de la tradition orale ? Pour sa part, Patrick Chamoiseau regrettait en 1998, qu'il n'existe pas de théâtre qui prenne en compte réellement ce personnage si ce n'est de manière superficielle ou folklorique [cité in Perret, 2001, p. 208-210]. C'est à travers ce questionnement, qui occupait une large part de mes recherches à ce moment, que j'ai vu cette pièce. Pour la première fois, j'y voyais un personnage conteur, Jacmel, non pas uniquement dans sa dimension dramaturgique – maître ou fils de la parole et de l'histoire, ouvrant un espace se référant au rituel – ou expressive – l'identifiant aux conteurs « modernes » qui se produisent lors de soirées culturelles –, mais dans sa dimension socio-historique, personnage de fondation, aux frontières entre l'écriture d'une fable et le désir d'y voir incarné l'une des modalités de la résistance quotidienne des esclaves au sein même de la plantation.

Une autre question – qui n'était pas d'actualité dans mes pensées celle-ci, mais qui avait fait l'objet d'une réflexion dans mon mémoire de DEA [Balmes, 2002] – revint à mon esprit en voyant la pièce : quelle place est accordée au corps comme « lieu et vecteur de mémoire », notamment celle des souffrances, des blessures, des traces, héritées de l'esclavage ? Encore une fois le corps dansant était représenté comme le signe et le moyen d'un possible dépassement de l'état d'être souffrant, voire de celui de victime.

Je n'ai vu *Twa fèy, twa rasin* qu'une fois. Le texte étant en cours de remaniement je ne pouvais y accéder. C'est donc à travers une première description sommaire et les questionnements qui en ont résulté, puis des plaquettes de présentation de la pièce, où figuraient « résumé », « regard sur la création » et autre « mot du metteur en scène », et enfin des entretiens faits avec Lucette Salibur, auteur et metteur en scène, Josiane Antourel, chorégraphe et danseuse et André Duguët comédien-conteur, que s'appuie la description et le commentaire de la pièce. De ce fait, il s'agira moins d'interpréter l'œuvre que de croiser les regards sur celle-ci, afin de reconstruire un sens parmi d'autres possibles et de le rattacher à des questions liées à la mémoire de l'esclavage et à la problématique de l'identité collective. Je replacerai dans un premier temps le projet et les motivations du metteur en scène dans un contexte général (local et national) où il est question de repenser la place

accordée à la mémoire de l'esclavage dans l'histoire nationale, mais également l'apport culturel des hommes et des femmes originaires de l'outre-mer au sein de la nation française. À partir de la description des personnages et des situations dramatiques mises en scène, je dégagerai des pistes de réflexion sur les processus de construction identitaire à la Martinique. Pour ce faire, trois thématiques seront plus particulièrement abordées : la dualité du personnage symbolisant la « mère-Martinique », à travers lequel peut-être posé la question de la partition de l'être ou de la société comme marque ou trace du traumatisme qu'a constitué l'esclavage ; le personnage du conteur et la construction d'une mémoire historique, qui remet au cœur de l'univers socioculturel de la plantation la résistance des esclaves, à travers la création d'un imaginaire au fondement de l'émergence de la communauté ; enfin, le théâtre sera envisagé comme lieu traversé par cette dualité, où la souffrance et la perte de l'identité comme traces ne peuvent être dépassées que par une introspection des raisons et des moyens qui conduiront à trouver les ressorts contemporains de la créativité. Le décalage, qui peut exister entre intentions contribuant à la création, et réception de l'œuvre, ne sera pas absent de ces réflexions, sans toutefois le mettre au premier plan.

Projet, motivations et contexte général

À l'occasion de l'entretien avec Lucette Salibur en décembre 2005, alors que je n'avais pas encore posé de questions, celle-ci me dit que le travail d'écriture était encore en cours de finition. Elle insistait sur le fait que le projet de la pièce n'était pas de réaliser un montage poétique, que « tout le monde a déjà fait », mais d'adapter des textes de ces trois auteurs afin de les faire entrer en dialogue et en échos, guidée par une ambition véritablement dramaturgique. Souligner la portée humaniste et avant-gardiste de leurs propos, montrer qu'au-delà de la dénonciation du colonialisme et du sort des colonisés, c'est le partage du monde et de ses richesses, la négation des valeurs humaines au profit de la rentabilité économique, qu'ils pointaient et qui se mueraient en une des facettes de la mondialisation actuelle. « Et lorsque dans la pièce il est dit noir, il est dit blanc, ne nous méprenons pas il s'agit avant tout d'hommes dénonçant l'exploitation de l'homme par l'homme. »⁶

Elle regrette en ce sens :

Comme ils faisaient partie d'une communauté qui aux yeux du monde n'était pas représentative du monde, on les a confiné à des propos pour eux mais qu'une seconde on essaie d'enlever, d'oublier leur aspect de noir, de voir simplement des hommes qui lancent une sonnette d'alarme et qu'on voit aujourd'hui où on en est, on se dit, tout ce qu'ils ont dit... (L. Salibur, 08/12/2005).

Le propos ne concerne donc pas les seules victimes de l'esclavage et de la colonisation mais celles de l'exploitation capitaliste, associée aujourd'hui à la mondialisation, entendue dans sa dimension économique. Cependant, si la couleur de la

6. « Le mot du metteur en scène », Plaquette de présentation du spectacle, pour le 34^e festival culturel de Fort-de-France « Imaginaires insulaires », juillet 2005.

peau ne doit pas être un signe qui marque l'exclusivité de la souffrance, elle semble quand même être un handicap pour accéder à une reconnaissance qui dépasse les frontières du groupe auquel elle identifie la personne. Jean-Luc Bonniol rappelait lors d'un séminaire⁷, citant Tocqueville, que « la couleur de la peau contribue à perpétuer le souvenir de l'esclavage », ce qui implique une permanence dans la racialisation des rapports sociaux. Et c'est bien ce qui fait actuellement débat. Quelle place la société française a-t-elle accordée, en son sein, aux originaires des anciennes colonies, et ici plus particulièrement des « vieilles colonies », depuis l'abolition de l'esclavage, puis la départementalisation ? Et quelle place est-il faite aux mémoires de la traite négrière, de l'esclavage et de leurs abolitions, dans l'histoire nationale, alors même que les questions qui se sont posées pendant la révolution, puis dans le courant du XVIII^e siècle, sur les notions de liberté, d'égalité, de citoyenneté, ont largement pris en compte les débats relatifs à l'accession à la citoyenneté des anciens esclaves⁸. Depuis 1998, année du cent cinquantième de la deuxième abolition de l'esclavage en France, le combat des associations pour la prise en compte au niveau national de la mémoire de l'esclavage et de la traite négrière, au-delà de la simple évocation de leurs abolitions, a été rendu visible, bien que très peu médiatisé. À la suite de cet événement commémoratif, une série d'événements à la fois législatifs et politiques ont marqué l'actualité jusqu'à lui donner une dimension que l'on aurait eu du mal à soupçonner il y a encore un an. En ce qui concerne le travail de mémoire, qui semble aujourd'hui intéresser les plus hautes sphères de l'État, il a été confié au Comité pour les mémoires de l'esclavage de la traite négrière et de leurs abolitions – dont les membres ont été nommés en janvier 2004 par le gouvernement et présidé par Maryse Condé – la tâche de faire des propositions et des recommandations qui « sont de nature à faire en sorte que la mémoire partagée de l'esclavage devienne partie intégrante de la mémoire nationale » [CPME, 2005, p. 7]. Deux idées me paraissent intéressantes à relever dans le rapport publié par le comité et qui nous ramèneront au projet de la pièce de théâtre. La première est que « la traite négrière et l'esclavage organisés par les puissances européennes ont bouleversé le monde et ont eu des conséquences dans l'univers philosophique, politique, juridique, commercial et culturel. Ils ont mis en place une première mondialisation, mettant en relation des continents, villes du monde atlantique et indioocéanique, des systèmes économiques, des États et des royaumes » [*op. cit.*, p. 21]. Les difficultés à mesurer et juger de « l'étendue du crime et des compensations envisageables » impliquent selon le comité un « important travail de pédagogie et de socialisation de l'histoire »⁹, non seulement dans les départements d'outre-mer, mais dans l'ensemble du territoire national. Car

7. « Entre silence et prolixité : la mémoire feuilletée de l'esclavage », intervention orale dans le séminaire « Pratiques et discours à partir de la Caraïbe », janvier 2006, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales.

8. Voir à ce sujet Cottias [2003] ; Vergès [2005] ; CPME [2005].

9. Lucette Salibur a d'ailleurs voulu que le spectacle soit produit par les deux scènes nationales de Martinique et de Guadeloupe, car elle estimait que leur mission de service public devait prendre en compte les propos de « ces trois auteurs fondamentaux, dont la parole doit être resituée aujourd'hui dans un espace temps et dans un monde où il y a des urgences » (L. Salibur, 8/12/2005).

c'est bien cette ampleur internationale, et les incidences qu'elle a eue sur la définition même de la République, qui justifient que l'État prenne en charge cet effort pédagogique. L'idée d'un déni « organisé », voire d'une « politique de l'oubli », le caractère colonial des institutions mises en place après l'abolition de l'esclavage en 1848, l'oubli et l'ignorance de « la longue histoire des résistances des esclaves, de leurs créations originales (culturelles et sociales) » induisent une « réparation historique »¹⁰ et la construction d'un « édifice mémoriel ». La seconde idée développée dans le rapport du CPME, qui complète la première, et qui me paraît éclairer les intentions de la pièce de théâtre, est celle de l'irruption du passé dans le présent, de la permanence des traces et par conséquent des discriminations et des contraintes sociales. D'où l'idée d'une commémoration annuelle qui permette que « les contributions des Guadeloupéens, Martiniquais, Réunionnais, Guyanais à la culture, à la pensée, à la création artistique et à la démocratie soient mises en valeur. Ainsi cette date ne serait pas simplement rappel du passé, mais aussi célébration du présent »¹¹. Le rapport se poursuit en ces termes : « L'abolition de l'esclavage fut l'aboutissement de luttes longues et difficiles, et de sacrifices innombrables des esclaves. Il faudra faire entendre la voix de ces anonymes, de ces oubliés, de ces millions d'esclaves, et les voix de celles et ceux qui aujourd'hui témoignent de la créativité des sociétés issues de l'esclavage. » [*op. cit.*, p. 29]

Lorsque Lucette Salibur associe mondialisation et colonisation il est de la même manière question de réparer une injustice. Pourquoi, parce que ces écrivains étaient noirs, alors qu'ils parlaient au monde entier de son devenir et qu'ils venaient d'un pays chargé d'une histoire « exemplaire », on ne les a pas écoutés à leur juste valeur ?

(...) quand tu as vécu ça [l'esclavage et la colonisation], ta relation à l'autre elle est différente, contrairement à ce que peut croire celui qui a fait subir ça, qui est dans la crainte qu'on puisse lui faire re-subir. C'est faux de lui faire porter ça, il veut simplement être reconnu comme quelqu'un qui a souffert et ne pas entendre comme j'entends ce matin : « il serait temps d'arrêter de revisiter l'histoire, d'être victimes, il faut dépasser ça ». Quand j'entends Sarkozy qui dit ça je me dis que c'est quand même incroyable. Césaire a refusé de le recevoir (...) [et il répond] « Cette façon de toujours vouloir penser l'histoire en victime, il est temps... »¹². Les anciens combattants de la guerre 14-18 on a le droit d'y penser, Auschwitz, la shoah, tous les gens

10. Le rapport rappelle que c'est la loi portant reconnaissance de la traite négrière et de l'esclavage comme crimes contre l'humanité du 21 mai 2001 qui a constitué « un pas indéniable dans le sens d'une *réparation historique*, mais il s'agit aujourd'hui d'en concrétiser les attendus » [CPME, 2005, p. 28].

11. Le 10 mai dernier, de nombreuses manifestations commémoratives ont eu lieu à cet effet, dans plusieurs villes françaises.

12. Évoquant la controverse provoquée par la loi du 23 février 2005 – portant reconnaissance de la Nation et contribution nationale en faveur des Français rapatriés, dont l'article 4 mentionnait la reconnaissance du « rôle positif de la présence française outre-mer » par les programmes scolaires – Nicolas Sarkozy a estimé, le 7 décembre, invité à l'édition du soir du journal télévisé de France 3, qu'« il faut cesser avec la repentance permanente » qui consiste à « revisiter notre histoire ». « Cette repentance permanente, qui fait qu'il faudrait s'excuser de l'histoire de France, parfois touche aux confins du ridicule » (cité dans *Le Monde* du 8 décembre 2005). Le 5 décembre, dans un communiqué adressé à la presse, Aimé Césaire avait annoncé qu'il ne recevrait pas Nicolas Sarkozy, lors de la tournée que ce dernier avait prévu de faire les 8 et 9 décembre en Guadeloupe et en Martinique. Le ministre de l'Intérieur, également en campagne électorale, décida donc de reporter ce voyage.

ont droit à avoir leur mémoire mais nous, cette mémoire-là si dérangement, parce que c'est le monde entier qui s'est organisé dans cette mémoire-là. (...) L'histoire n'est pas glorieuse, regardons-là ensemble si on veut vraiment la dépasser. (...) (L. Salibur, 8/12/2005).

Michel Giraud (2005) évoque en ce sens la question de la réparation symbolique : « Une réparation symbolique d'autant plus légitime qu'il y a absolue nécessité pour les descendants des victimes des "crimes contre l'humanité" dont nous parlons que soient socialement reconnus ces crimes afin que ceux qui en souffrent encore puissent construire, sur une base assainie, leur appartenance au genre humain (...) » [op. cit., p. 71].

Il m'est apparu que le propos de la pièce était autant dans la bouche des auteurs que dans le souhait de Lucette Salibur d'en faire une adaptation dramatique, ce qui avait nécessité la création de deux personnages : « Rosalie "la Bless", symbolisant la dualité du pays en quête de lui-même et Jacmel le conteur celui qui livre à la compréhension, la formation de notre monde. »¹³ Il me semble que ce sont ces deux personnages et les situations dans lesquelles ils évoluent et se dévoilent, en même temps qu'ils font passer les trois auteurs de la réalité de leur écriture, et donc de leur existence, à la fiction d'une action partagée, peut-être fantasmée, qui informe sur les questions que pose la pièce¹⁴ et sur les modalités d'une mise en récit de l'existence de la communauté. Car c'est la question de l'historicité des sociétés antillaises que révèle la construction de ces deux personnages. Ou encore celle d'une quête identitaire parmi d'autres possibles, qui permettra d'apporter de façon volontaire, cette fois, sa part de richesse au monde et de regagner le camp de l'humanité toute entière, sans distinction.

Personnages et situations dramatiques

D'abord, il y a la *naissance*, racontée par le conteur et qui lui donne une dimension merveilleuse et diabolique. Puis des cris sortis d'un service d'urgence hospitalière, provoqués par la vision d'une plaie de laquelle le sang ne cesse de couler, une femme repliée sur elle-même en avant-scène et une autre femme dont les gestes traduisent des contractions, des douleurs, signifient un accouchement dans une double perspective. Celle d'une blessure qui n'en finit pas de cicatriser, signifiée par la prostration, le repli et le délire verbal dans lequel se réfugie l'une des comédiennes ; et celle de la libération signifiée par le langage corporel de l'autre. Ainsi apparaissent ces trois auteurs, autrement identifiés comme « des enfants de l'autre bord », également « nés dans la cale du bateau négrier », des « frères qui grandissent sans savoir qui ils sont, sans savoir qu'ils sont frères » (L. Salibur, 8/12/2005),

13. « Regard sur la création », Plaquette de présentation du spectacle, pour le 34^e festival culturel de Fort-de-France « Imaginaires insulaires », juillet 2005.

14. Je fais délibérément le choix de ne pas consacrer une part de l'analyse au texte et donc à la synthèse des six ouvrages qui en ont été à l'origine, puisque le texte de la pièce n'est pas disponible et que l'observation d'une seule représentation ne m'a pas permis de prendre en compte les choix opérés pour les nécessités de l'adaptation. Je n'ai pas voulu substituer ma synthèse à celle de Lucette Salibur, car cet exercice aurait pu m'éloigner de la pièce de théâtre.

mais également une femme double. Elle est leur mère, la Martinique, *Rosalie la Bless*. La Bless, signifie selon Josiane Antourel et Lucette Salibur une blessure profonde voire sacrée. L'expression créole « i ni an blès »¹⁵ fait référence à une maladie apparue dans la petite enfance dont les symptômes sont invisibles. Dans l'imaginaire populaire elle est synonyme d'un grand danger et fait souvent référence à des pratiques de sorcellerie liées à la jalousie. Ici la notion est renversée et l'orthographe anglaise associe le sens de bénédiction. On retrouve le double sens de malédiction et bénédiction dans la dualité de la femme qui représente la mère¹⁶.

La prise de conscience des trois auteurs, qu'il faut, pour lutter contre l'agonie de cette mère (associée à la folie), passer par l'action collective, se fera grâce au *passage initiatique* orchestré par *Jacmel, le conteur*. Le choix du prénom Jacmel – qui est le nom d'une ville haïtienne – était, pour Lucette Salibur, guidée par la volonté d'associer le personnage du conteur à la puissance symbolique évoquée par l'histoire d'Haïti, soit « l'histoire de la première République nègre et de sa lutte pour l'indépendance ». Lors de notre entretien elle m'expliqua que c'était le conteur qui insufflait aux trois hommes une danse à l'intérieur d'eux-mêmes dont la manifestation visible était une transe. « Grâce au conteur qui, comme il le faisait d'antan, qui redonnaient aux uns aux autres ce qui leur permettait de faire groupe, le conteur leur permet aussi de faire groupe en leur enlevant leurs attributs en provoquant cette transe » (L. Salibur, 08/12/2005). La ritualisation de la relation entre le conteur et les écrivains, confère au premier une connaissance magico-religieuse fortement nourrie par la connaissance de son environnement. L'initiation va donc consister à les défaire de leurs attributs et à les renommer lors d'une scène de rituel entièrement inventé : métamorphose qui passe par l'image du corps, la transe, qui ne permet pas seulement de renouer quelque chose *en eux* (c'est-à-dire avec ce qu'ils étaient ou auraient pu être) mais *entre eux* ; d'où découlent la rencontre et le rassemblement dans l'action. Aux marques de l'assimilation succèdent les signes d'autres identifications possibles. L'esthétique fait apparaître des éléments d'un imaginaire sur l'Afrique et les Amérindiens (danse en ronde, corps tournant, argile mélangée dans un coui et passé sur les corps ; dans l'entretien elle évoquait également le totem associé à l'image du potito mitan¹⁷ qui permet de relier à nouveau le ciel et la terre...).

Au chevet de leur mère agonisante, ils se reconnaissent et décident donc de passer à l'action ensemble. Ainsi vient l'heure du *départ* et des rendez-vous manqués. Ils

15. Il/elle a une blès. Dans le *Dictionnaire élémentaire français créole* (Pierre Pinalie, Paris, L'Harmattan/Presses universitaires créoles, 1992), blès est traduit par blessure alors que dans le *Dictionnaire français créole (Guadeloupe)* (Ralph Ludwig, Danièle Montbrand, Hector Poulet et Sylviane Telchid, Paris, Servedit/Éditions Jator, 2002), blésé est traduit par blessure et blès ou blèsman est traduit par « bleu, traumatisme physique interne ». Pour une analyse plus approfondie de la notion de « blès » en créole, voir les ouvrages d'Élisabeth Vilayleck [1999 et 2002].

16. Josiane Antourel me dit que l'expression « i ni an blès » s'employait dans le cas d'une blessure « qui touche à quelque chose d'indicible ». Elle me dit également que la partie de Rosalie qu'elle interprétait pouvait être comprise comme « la bénédiction de la malédiction de son double ». Si l'une est prostrée dans sa souffrance c'est la même blessure qui permet à l'autre de trouver la force de créer et de se libérer de cette souffrance.

17. Le pilier central de la maison mais qui par extension s'applique également au tissu social.

hissent la grand voile d'un nouveau bateau pour entamer une nouvelle traversée dont ils tiendront la barre cette fois. Ils sont prêts à partir mais la mère ne répond pas à l'appel malgré les sollicitations de la danseuse. Un constat amer sur l'incapacité d'une partie de la société martiniquaise à répondre présente à l'heure des nouveaux départs et des possibilités d'évolution institutionnelle¹⁸ ?

La dualité : partition de l'être ou de la société ?

Cette dualité qu'incarnent deux femmes pour signifier le pays en quête de lui-même renvoie également à un vieux débat qui a nourri depuis les années soixante-dix les réflexions des intellectuels antillais et des chercheurs en sciences sociales qui se sont intéressés aux sociétés post-esclavagistes des Amériques : les notions d'aliénation, de société malade, voire schizoïde, ont souvent dévoilé un glissement entre le constat de pathologies liées à l'environnement et à la violence persistante des rapports sociaux dans lesquels évoluent et agissent les individus, et l'idée de psychopathologie collective¹⁹. Les propos de Lucette Salibur illustrent ce glissement, et l'intériorisation de l'idée, sinon de « société malade », de malaise collectif :

Je comprends que c'est difficile ne serai-ce de dire pardon parce qu'on sait dans les démarches psychanalytiques et psychologiques, aujourd'hui on le sait : un enfant qui va être violé (...) il faut que le père soit condamné, que la justice reconnaisse qu'il a mal fait, pour que l'enfant puisse se reconstruire, partir. C'est important. Ça, dans l'histoire, ça n'a jamais été fait et puis quand dans une histoire on voit qu'on met 2001, l'esclavage crime contre l'humanité et que 2005 on dit que le colonialisme a été positif ça veut dire qu'on en a rien à foutre. C'est une contradiction à ce niveau-là. (L. Salibur, 8/12/2005)

La nature psychologique des troubles – dont la cause prise en exemple est le viol, ce qui renvoie également à l'idée du viol fondateur développée par de nombreux écrivains antillais et que Stéphanie Mulot²⁰ analyse comme un mythe – est ici articulée avec des solutions d'ordre symbolique (le pardon) et politique (la loi).

Selon Christine Chivallon [2004], les Antilles françaises auraient été plus particulièrement concernées par cette thématique de l'aliénation, car « le processus ancien d'assimilation en Guadeloupe et en Martinique met en jeu des rapports différents qui rendent plus complexes qu'ailleurs les cheminements de l'identification culturelle » [op. cit., p. 129]. Ainsi l'intégration au modèle républicain, dès les lendemains de la révolution de 1789, a pour conséquence de rendre « impossible

18. Il faut rappeler que le 7 décembre 2003 a eu lieu une consultation de la population pour décider de la création d'une assemblée unique qui remplacerait celles des Conseils Général et Régional. Le non l'a emporté, mettant provisoirement fin aux débats sur l'évolution institutionnelle.

19. Catherine Benoît [2000] discute les termes de ce débat dans l'introduction et le premier chapitre de son ouvrage *Corps, jardins, mémoires*, en les situant dans une perspective historique et épistémologique. Voir également les synthèses de Christine Chivallon [1998 et 2004].

20. Stéphanie Mulot, « Le mythe du viol fondateur dans l'imaginaire antillais : une représentation de l'origine du métissage aux Antilles françaises », colloque « Regards croisés sur le métissage », Fort-de-France, novembre 2005.

l'expression de certaines contradictions sous l'aspect de la différence raciale » [Fredj, cité in Chivallon, 2004, p. 129].

Aussi porteuses d'égalités qu'elles aient pu être, ces étapes (abolitions, suffrage universel, départementalisation) brouillent néanmoins les pistes de la conscience des rapports sociaux en ne laissant s'exprimer l'opposition fondatrice de ces sociétés. Cette fusion colonisateurs/colonisés opérée dans le domaine politique, et qui reste inégalée dans les îles anglophones, est déjà la marque d'une première difficulté pour les identités à se construire à partir d'une reconnaissance claire des termes de leur propre histoire. [*op. cit.*, p. 130]

Ainsi les chercheurs de langue française vont se montrer plus sensibles à tout ce qui peut « faire barrage à l'édification d'une culture produite par le groupe des esclaves et leurs descendants » [*op. cit.*, p. 130]. Édouard Glissant, par exemple, s'attache à montrer dans *Le discours antillais* [1981] comment l'arrachement brutal à l'Afrique, puis le long processus de dépossession qui s'ensuivit, eurent pour conséquence que les « Antillais, en tant que sujets-producteurs des constituant de leur vie sociale, demeurent absents » [*ibid.*]. Il y a alors, selon Glissant, « non-histoire », « raturage de la mémoire collective », impossibilité pour le peuple de « produire par et pour lui-même » et dans ces conditions, la conscience collective ne peut aboutir à la sédimentation de la communauté.

Césaire dit dans *Le Cahier d'un retour au pays natal*, cette foule qui ne sait pas faire foule, cette foule qui n'est jamais arrivé à pousser son cri de foule. Tout ça c'est aussi une espèce de résultante de ce mal-être de bless qui est là, à l'insu. (L. Salibur, 8/12/2005)

Cette idée de la difficulté à fonder un collectif qui aurait une efficacité sociale constitue, dans la pièce, le moteur de la prise de conscience et du changement possible. Par ailleurs, la persistance des troubles à la fois psychologiques et sociaux ne semble pas être le seul signe d'un héritage ambivalent. Lucette Salibur explique le choix de dédoubler le personnage symbolisant la Martinique, traversée par cette « bless », de la manière suivante :

(...) ça m'a intéressé de dédoubler ce personnage parce que j'ai trouvé que nous, nous avons ces deux êtres en nous, nous avons celui qui a vécu une tragédie et qui porte encore cette tragédie et en même temps nous avons aussi à l'intérieur de nous peut-être ce qui peut symboliser justement tous les humains qui portent des cicatrices profondes, des bless. Mais ces personnes qui portent des bless en même temps il y a une espèce de capacité de rejoindre l'espace poétique, on va dire comme ça, et en même temps cette possibilité de transcender tout ça (...) (L. Salibur, 8/12/2005).

L'esclavage est ainsi envisagé comme une « tragédie » fondatrice dont les individus portent encore les marques, mais il constitue également le motif d'une résistance à l'entreprise de déshumanisation dont la « capacité à rejoindre l'espace poétique » serait le signe. Cependant, des contraintes subsistent et freinent l'épanouissement des potentiels créatifs. Josiane Antourel explique :

Moi je suis la partie légère [de Rosalie la Bless] au sens noble du mot, la possibilité d'ouverture (...). Tout ça [l'esclavage] te grandit. Si on a vécu ça et que ça ne nous a pas tués... (...) C'est une analyse aussi de ce qui se passe par ici parce que le pays est dans un espèce de sommeil, on est égarés. Il n'y a pas de fièvre motivée pour faire

quelque chose. Il y a plein de dons, il y a plein de potentiel, mais c'est là, ça dort. (...) (J. Antourel, 29/11/2005)

Et l'incapacité à se réaliser culturellement et socialement n'est pas uniquement associée à la violence primordiale, qu'ont constitué la déportation et l'esclavage, mais à l'assistanat et à la dépendance accrue vis-à-vis de la France.

(...) on est maintenu dans une espèce d'illusion, on est perfusés. Quand on va voir dans les autres pays de la Caraïbe comment les gens sont, bon c'est vrai c'est le système D, mais nous, on nous a tellement gavés que quand tu es gavé tu bouges plus. Ou bien il te faut des coups comme ce qui s'est passé dernièrement avec Sarkozy pour sentir que il faudrait pas grand-chose, c'est là, pour bouger, mais on nous gave avec tout, du luxe, des voitures (...) (L. Salibur, 8/12/2005).

Dans les trois entretiens réalisés, des références à Haïti, à son histoire, ont été faites, mais aussi à la débrouillardise, l'ingéniosité et à la créativité des gens malgré la misère. À l'inverse, Lucette Salibur affirme que les excès liés à la société de consommation sont responsables de l'absence de productivité, dans le sens où la possibilité de consommer donne l'illusion d'une abondance, toute relative puisque indépendante de structures de productions locales. Ainsi elle imaginait que dans l'avenir, les aides, ces « perfusions », puissent s'arrêter du jour au lendemain et que les gens n'auraient pas les moyens de réagir. D'où l'importance de la créativité. Et si elle n'est représentée sur scène que dans sa dimension artistique et culturelle, voire intellectuelle, elle est aussi là pour signifier l'effort nécessaire, indispensable à la mise en place de structures et de projets qui amèneront à une autonomie économique et politique et à plus de responsabilité. L'image du bateau, dont on tient désormais la barre, est là pour le signifier. Mais une partie du pays n'entend pas ou refuse l'appel au nouveau départ. Ici la dualité n'est plus celle que révèle la complexité de l'être mais dessine un partage du corps social, entre ceux qui embarquent désormais conscients de l'urgente nécessité du changement, et ceux qui restent sourds à l'appel des premiers. Une issue pourrait alors se trouver dans la valorisation de cette créativité, dont le lieu même de la plantation esclavagiste a été le creuset, et qui aurait préfiguré un sentiment d'appartenance communautaire.

Le conteur comme personnage de fondation d'un possible collectif

Pour décrire le personnage du conteur et lui donner une dimension historique, Lucette Salibur s'associe au point de vue de Patrick Chamoiseau.

(...) j'ai bien entendu ce que nous dit Chamoiseau, (...), le conteur c'est celui qui dans la plantation a ré-humanisé les êtres morcelés qui sont sortis du bateau négrier complètement désarticulés, démembrés, complètement hagards, ne parlant pas forcément le même dialecte et puis brusquement rendu au rang d'objet, abrutis, (...). C'est le conteur qui, le soir venu, après les journées de travail, renommait l'individu, ne serait-ce qu'en contant ses contes, (...) On redonnait une identité à chacun en racontant une petite histoire sur chacun. C'est le conteur qui nommait. C'est le conteur qui a fait en sorte que les esclaves sur la plantation redevenaient groupe, redevenaient un groupe social et commençaient à constituer une communauté. Il a contribué à ça. (L. Salibur, 8/12/2005).

Dans *Écrire en pays dominé*, Patrick Chamoiseau [1997] explique comment il en est venu à considérer « l'émergence du Conteur », non plus uniquement comme le signe d'une parole et d'actes de résistance, mais comme « l'effort de vie d'une nouvelle entité collective dont les modalités rebelles ne seraient qu'un symptôme ». Le Conteur aurait, depuis l'espace socio-historique de l'habitation, largement participé à « inventer son peuple » [*op. cit.*, p. 175].

Dans la pièce, deux approches de la tradition se rejoignent pour créer ensemble. D'abord il y a Lucette Salibur qui a imaginé le rôle du conteur et qui se réfère à la description littéraire qu'en fait Patrick Chamoiseau. Et puis il y a André Duguet qui pratique le conte, comme spectacle et dans des rondes de conte organisées par les structures culturelles mais qui, pour l'occasion, s'est plié à la vision d'un metteur en scène. Cependant il me dit également ne pas avoir vu de contradiction entre son approche et celle de Lucette Salibur, car le conteur était quand même représenté « dans sa dimension de lui et la nature, de lui et de l'autre, de lui et de l'au-delà. Et dans son attachement aux racines, il est prêt de tout ce qu'il y a d'essentiel dans l'univers » (A. Duguet, 24/11/2005), caractéristiques qui semblent guider sa pratique au-delà de ses composantes expressives. Mais ce sont les différentes facettes de son expressivité (la langue, la gestuelle, le chant, le style, les différentes intonations, les voix...) et de son répertoire, qui contribuent à ce que l'on reconnaisse un conteur parmi d'autres et aussi un conteur créole. Cependant, Lucette Salibur m'expliqua qu'elle avait voulu faire la différence entre « celui qui joue avec les mots » et « celui qui initiait, celui qui permettait que les choses prennent forme ». Elle regrette qu'aujourd'hui les conteurs soient devenus « des amuseurs publics » et ne jouent plus leur rôle dans la société. Ce que Raphaël Confiant et Patrick Chamoiseau [1991] expliquent par la folklorisation de la pratique du conteur, du fait de la disparition du système économique et socioculturel de l'habitation, suivie par un processus de francisation qui s'est accéléré depuis les années soixante. « De sa lutte contre la mort, le conteur créole a conservé une aura particulière. Aujourd'hui encore, on lui confère un indicible pouvoir ». Mais « les conteurs se sont succédé dans un fonctionnement obscur, reproduisant une mécanique de résistance dont ils percevaient de moins en moins la logique. » [*op. cit.*, p. 82-83] Car ce qui a permis l'existence de cette résistance, ou de cette « force de vie », au sein même de la plantation, c'est le fait qu'il soit resté anonyme et discret, « renvoyé aux oubliettes de l'histoire et de nos inventaires » [*op. cit.*, p. 75] qui ont privilégié la connaissance des contes au détriment de leur « propagateur ». Les auteurs se demandent même si « cet oubli n'était pas programmé dans sa stratégie même » [*op. cit.*, p. 75]. Par ailleurs, aucune archive, récit de voyage ou témoignage ne permettent, à ma connaissance, de se rendre compte de ce qu'à pu être cette pratique. C'est donc dans l'héritage et la répétition des paroles et des gestes que subsistent des traces, porteurs d'un imaginaire qu'il faut explorer. C'est bien l'idée développée dès *l'Éloge de la créolité* [Bernabé, Chamoiseau et Confiant, 1989] dans lequel les auteurs définissent l'écrivain comme un « renifleur d'existence » qui « plus que tout autre, [...] a pour vocation d'identifier ce qui, dans notre quotidien, détermine les comportements et structure l'imaginaire » [*op. cit.*, p. 38], ce qu'Édouard Glissant [1981] avait défini, en d'autres termes,

comme une « *vision prophétique du passé* ». « Parce que la mémoire historique fut trop souvent raturée, l'écrivain antillais doit "fouiller" cette mémoire, à partir de traces parfois latentes qu'il a repérées dans le réel. » [*op. cit.*, p. 227-228] Et si les auteurs de l'*Éloge* se défendent de vouloir décrire les réalités de l'existence créole « sous le mode ethnographique, ni de pratiquer le recensement des pratiques créoles à la manière des Régionalistes et des Indigénistes haïtiens, mais bien de *montrer ce qui, au travers d'elles, témoigne à la fois de la Créolité et de l'humaine condition* » [*op. cit.*, p. 40], Patrick Chamoiseau ira, quant à lui, jusqu'à plaider pour une « anthropologie de la créolisation »²¹ tout en se défendant d'être anthropologue. On peut imaginer que chacun, donc, explore cet imaginaire en fonction de son expérience du « lieu » et de ses « armes miraculeuses ». Or, si l'écrivain jouit d'une liberté que lui confère sa solitude, et la distance de l'écriture, les gens du spectacle reçoivent la critique dès la représentation achevée.

Lorsque j'ai vu la pièce en février 2005, le rôle du conteur n'était pas tout à fait le même que cinq mois plus tard, en juillet, lors des représentations données à l'occasion du festival de Fort-de-France. Suite à des critiques venant « d'institutionnels » et d'une personne reconnue dans le milieu de l'écriture dramatique, il a semblé opportun de faire évoluer le rôle pour le « clarifier » afin que les spectateurs puissent en avoir une meilleure intelligibilité. Elle me dit : « Comme j'ai senti que les choses n'étaient pas bien lisibles pour tout le monde, il y a des personnes qui ont une certaine idée de la forme du théâtre et dès que tu t'autorises autre chose il faut qu'ils retrouvent des repères (...) ». Il lui a donc été conseillé de « rendre plus clair » le schéma dramaturgique « pour que le spectateur puisse vraiment s'accrocher sur le conteur et puis le suivre et que ce soit le conteur qui puisse vraiment permettre de dérouler l'histoire » (L. Salibur, 8/12/2005). Elle me dit reconnaître que tel qu'était envisagé le rôle du conteur dans la première version, il fallait « une petite réflexion intellectuelle » pour comprendre. Dans la seconde version, Lucette Salibur a donc décidé de faire commencer le récit de la naissance des trois auteurs en plaçant le conteur dans la salle. Ainsi il ne raconte plus l'histoire *dans* l'histoire mais hors-scène, lui conférant, à mon avis, plus un rôle de narrateur et l'éloignant du Conteur créole, entendu dans l'une des quatre fonctions que Chamoiseau et Confiant [1991] lui attribuent, soit celle de « gardien des mémoires » qui « frangea les retailles de chaque source culturelle pour instruire à cette nouvelle lecture du monde » qu'avait impliqué le débarquement de « l'utérine traversée » [*op. cit.*, p. 80-82]. Dans la nouvelle version de la pièce, le conteur raconte le début de l'histoire comme pourrait le faire un conteur mais également un bonimenteur, un récitant... Puis quand vient le moment du passage initiatique pour les trois auteurs, le conteur se dirige vers la scène et « enjambe l'image » pour devenir acteur de la situation et reprendre son rôle d'initiateur qui donne voix et vie au groupe. Il joue donc deux rôles à la fois. D'une part, il est celui qui raconte mais qui renvoie à un

21. Voir « chapitre 7 Vers une anthropologie de la créolisation », dans Perret [2001, p. 263-298] ; Patrick Chamoiseau a également développé cette idée dans un texte qu'il m'a communiqué, intitulé « Dans la pierre monde », où il dit vouloir « jeter la lumière sur les processus de créolisations, parvenir à conscientiser positivement leurs effets et leurs résultantes ».

personnage de théâtre dans sa dimension universelle²² dont la fonction est de faire avancer le récit de la pièce, sans être obligé de le représenter, facilement identifiable malgré la diversité des imaginaires auquel il peut renvoyer. Et d'autre part, il est *le* Conteur créole au sens où le définissent les auteurs de la Créolité, dans sa dimension à la fois historique et imaginaire – car c'est ici la littérature qui permet de reformuler une mémoire historique à partir de traces observées dans le réel. Il est plus difficilement identifiable pour un public non averti, puisqu'il est plus représenté dans ses fonctions ré-imaginées – encore peu vulgarisées malgré les conférences ou les émissions de radio qui tentent de le faire – que dans sa dimension expressive, ce qui fait dire à André Duguet que « le conteur traditionnel n'était pas totalement là ».

La construction de ce personnage montre donc d'une part, l'importance donnée au conteur, à l'imaginaire et l'oralité, par une partie des intellectuels et artistes, dans l'émergence de la communauté et la construction de l'identité collective et, d'autre part, la portée restreinte d'une mémoire historique autoconstruite qui, dans l'immédiateté de la représentation théâtrale, ne trouve pas toujours l'échos et la compréhension souhaités.

Le théâtre comme lieu d'une « prise de conscience »

Pour Lucette Salibur, une partie de Rosalie la Bless serait « un peu la tragédienne » alors que l'autre partie serait « comme une feuille dans le vent ». C'est le choix de la représentation du corps dansant qui permet de signifier cette légèreté et cette possibilité de transcendance. Mais c'est également ainsi qu'elle explique le choix d'inscrire son spectacle dans le cadre des « Nouvelles écritures scéniques »²³. La dualité de cette femme marque l'opposition entre d'un côté la référence à la tragédie, qui renvoie à un théâtre français ou « occidental » classique, associé au texte, et de l'autre, à l'écriture corporelle qui permet de rejoindre un espace poétique et de définir une autre forme de théâtre, ouvert sur d'autres imaginaires et modes d'expression. Aucune des deux parties n'est rejetée au profit de l'autre, elles sont toutes les deux constitutives à la fois du personnage (donc de la représentation mise en scène) et de la dramaturgie. Mais si l'on revient également sur la transformation des trois personnages écrivains, qui passent de la solitude de l'écriture au rassemblement, pour devenir acteurs collectivement des transformations de la

22. Non pas dans sa seule acception occidentale mais que l'on retrouve dans de nombreuses formes de théâtre à la fois dans le temps et l'espace.

23. Je n'ai pas trouvé de définition institutionnelle ou « officielle » de cette expression. Elle se rapporte à la création contemporaine dans la pluralité des expressions qu'elle permet de réunir. Ainsi les arts visuels, la danse, la musique, le théâtre se rencontrent pour aboutir à une nouvelle forme d'écriture dramatique. À titre d'exemple, le Théâtre 95 de Cergy Pontoise présentait, pour la saison 2004, son programme dédié aux Nouvelles écritures scéniques en associant le public à cette démarche créative pour qu'elle aboutisse à une « construction collective d'un imaginaire et d'une parole contemporaine, d'un espace symbolique de nos aspirations et de nos possibles ». José Pliya, dramaturge et nouveau directeur de l'Artchipel, scène nationale de Guadeloupe, a également décidé d'inscrire la programmation de la saison 2005-2006 dans le cadre des « Nouvelles Écritures scéniques ». Lorsque Lucette Salibur était en résidence à l'Artchipel pour la création de la pièce, José Pliya n'occupait pas encore ses fonctions actuelles.

société ; cette première transformation individuelle, passe par le corps, son image et sa gestuelle. Les vêtements qu'ils portaient sont déchirés, de l'argile est passé sur les corps, ils tournent sur eux-mêmes et en ronde jusqu'à ce qu'une transe collective soit provoquée par les actions du conteur. Josiane Antourel explique son travail de chorégraphie de la scène, qui n'était pas présente dans le texte initial, de la manière suivante :

D'instinct il y a des choses vers lesquelles je vais, que je connais, (...) c'est des choses que le tambour te dit de faire où la situation, peut-être dans le silence mais c'est l'intériorité, le rythme cardiaque, une émotion. (...) Il y a des choses qu'on sait profondément, tout le travail est de le sortir (...). Je me souviens qu'en travaillant avec Dédé Duguet, qui n'est pas danseur de formation mais qui est danseur comme tout être qui à un être dansant en lui, on a essayé d'abord de chorégraphier ce passage rituel, mais je pense que nous on porte quelque chose qu'il faut fortifier pour le rendre scénique, à travers lui, son langage à lui, (...). Il était comme mal à l'aise avec les propositions que je lui avais faites. Donc je lui ai dit « oublie tout ça, tiens le coui, dans le coui, le fond de la calebasse, il y a des choses, il y a la préparation que tu mets sur eux, cette préparation-là, elle contient ton savoir, des plantes, des choses, des incantations, c'est le coui qui doit te faire danser, te mouvoir avec ton esprit actuel qui est inscrit déjà dans l'air depuis (...) ». Et il a trouvé tout de suite (...) (J. Antourel, 29/11/2005).

C'est par une introspection et une connaissance intuitive que s'est créée cette scène. André Duguet me dit que les choses s'étaient imposées d'elles-mêmes, car le thème de la « bless » avait intéressé toute l'équipe et que cela avait été « l'occasion de regarder en [eux] », que des choses étaient « remontées ». Ces traces, ces blessures, qui sont la raison de la souffrance de Rosalie, de l'isolement des trois écrivains, semblent ici avoir été le moteur de la création partagée. Il s'agit encore de la place de l'imaginaire et d'une recherche intuitive pour palier à l'absence d'histoire – et d'archives qui permettraient de construire l'histoire –, à la rupture dans la transmission de certains savoirs « traditionnels », ou encore au raturage de la mémoire tel que le définit Glissant²⁴. S'il est fait référence indirectement à une mémoire discursive ou historique dans la construction du personnage de conteur, la mémoire des gestes et du corps, avec les souffrances et les possibilités de guérisons par la musique et la danse qu'ils impliquent, est elle, directement sollicitée. « Il y a des choses qu'on sait profondément » affirme Josiane Antourel, mais qui parfois sommeillent car les liens qu'elles impliquent avec l'Afrique ne sont pas toujours bien assumés.

(...) si on était plus clair et simple avec notre rapport à l'Afrique et d'où on vient... Peut-être qu'on a oublié que le tambour c'est un soin. Tu fous un bon coup de tambour dans ta fêlure et ça te réaligne les chakras. Tu vois ça te réaligne. Si on trouve un axe, on peut envisager une reconstruction (J. Antourel, 29/11/2005).

Cette souffrance n'étant pas du ressort de la psychanalyse, ajouta-t-elle à un autre moment.

24. Dans « Théâtre conscience du peuple » [Glissant, 1981, p. 681-721], Édouard Glissant dit que le théâtre populaire doit permettre de palier au manque « d'échos, de signalisations », conséquence de « l'absence d'arrière-pays culturel ». Il s'agit pour les acteurs de ce théâtre de faire passer « le fond folklorique commun », du vécu à la représentation, et de ce fait, de substituer à la croyance, la conscience de la culture.

Ainsi l'on peut également percevoir les moteurs de la création sous l'angle de la mémoire gestuelle²⁵, impliquant à la fois la possibilité d'une guérison – ou d'une « transcendance » selon les registres sémantiques auxquels est associée la notion de « blessé » – et de potentielles ré-inventions – comme en témoigne la scène du « passage initiatique ».

Pour finir, lorsque je demandai à André Duguet ce que cette scène représentait pour lui : une cérémonie, un rituel, un passage..., il m'expliqua :

Il y avait quelque chose forcément du rituel dans la mesure où Lucette avait choisi d'être dans un théâtre caribéen. Il y a des choses dans cette sphère-là, qui sont là. Que se soient des choses apportées par les Africains ou des choses qui existaient déjà depuis les Amérindiens. Et à partir du moment où on entre dans cette espèce de [réflexion] sur nous-mêmes, on remonte forcément (...) (A. Duguet, 24/11/2005).

Comme la danse permet de définir une autre forme d'écriture scénique, la référence au rituel renvoie ici à l'existence d'un théâtre caribéen. C'est comme si au-delà de la représentation d'une situation sociale ou imaginaire (celle du rituel) et d'actions (les modalités et les moments de l'initiation), l'évocation du rituel permettait de définir une esthétique particulière²⁶. Et que le processus créatif qui y conduit, permettait une exploration intérieure et une prise de conscience accrue pour transformer et transcender les stigmates hérités de l'esclavage. Ainsi le théâtre – qui souffre aujourd'hui de la désaffection d'une partie du public que l'effort conjoint des compagnies et des structures culturelles avait réussi à rassembler dans les années soixante-dix et quatre-vingt – serait plus le lieu d'une expérience à vivre que de représentations qui se donnent à voir. Lucette Salibur qui pendant longtemps anima l'atelier théâtre du Sermac²⁷, et qui aujourd'hui met en place un centre de recherche, de création et de diffusion théâtrale avec le Théâtre du Flamboyant, qu'elle dirige, affirme dans un récent article :

Le comédien travaille avec son être. C'est son instrument. (...) Il s'opère un va et vient permanent entre le comédien et l'individu. Plus nous serons nombreux à jouer de cet instrument, plus nous serons nombreux à nous exercer à ces moments de pleine conscience. Plus il y aura de consciences en action, plus nous serons proches du réveil...²⁸

*

25. À la suite de Marie-José Jolivet [1987], je ferai la distinction entre mémoire historique et mémoire collective, comme l'avait déjà fait Maurice Halbwachs [1950], mais aussi Roger Bastide [1970], pour qui le rôle du corps dans les faits de remémoration a toute son importance, la mémoire collective devant être adjointe d'un support vécu. En ce qui concerne la mémoire historique, elle relève d'abord du discours, de la construction d'un récit.

26. En ce qui concerne le théâtre en Haïti, le vodu a été pour certains dramaturges et metteurs en scène une source d'inspiration pour créer un théâtre populaire. Voir à ce sujet Frank Fouché [1976] et Robert Cornevin [1973].

27. Service municipal d'action culturelle de Fort-de-France, créé d'abord sous le nom d'OMDAC en 1974 puis de Sermac à partir de 1976, à l'initiative d'Aimé Césaire alors député-maire de Fort-de-France. Au départ, l'objectif de ce service culturel était de mettre à la disposition d'un public large et populaire des ateliers d'initiation à des techniques et des savoirs artistiques et artisanaux, gratuitement.

28. « Le théâtre de Lucette Salibur » propos recueillis par Régine Mauconduit, dans *Creola*, mai 2006, p. 157.

La construction des deux personnages, Rosalie la Bless et Jacmel le conteur, permettent de « donner corps » aux trois écrivains, au-delà de leurs mots, leurs pensées, leurs œuvres et de l'acte d'écrire ; ils les précipitent dans une rencontre qui signifie l'émergence du groupe et de l'action collective, de proposer des solutions pour dépasser les souffrances qui rappellent le passé – ou le passé qui rappelle les souffrances. Si Rosalie (celle qui est douée de parole, qui verbalise sa souffrance) est la raison de l'effort qui les amène à se reconnaître comme des frères et à agir pour imaginer des solutions concrètes ensemble, le double de Rosalie et Jacmel, semblent contribuer à inventer ces solutions et à les mettre en acte. Ils sont à la fois le moteur et le fruit de l'action. Et même si la nature des troubles est encore en partie associée au domaine de la psychanalyse ou de la psychiatrie, y compris d'un point de vue collectif, les solutions proposées sont de l'ordre de la création artistique. On peut donc noter la coexistence, dans ces représentations, des thématiques de l'aliénation, persistante faute de solutions symboliques et politiques, et de l'identité culturelle comme création originale, à partir de traces observées dans le réel, sans que celle-ci puisse s'épanouir totalement, en raison du contexte socio-économique de dépendance vis-à-vis de la France, qui subsiste et même s'aggrave. La capacité créative que la danse et la musique réveillent chez l'individu – s'il accepte de se laisser traverser – semble cependant contribuer à cette quête d'identité dont il est si souvent question. La danse, le conte, le théâtre, par la prise de conscience à laquelle ils permettent d'accéder, apparaissent au fondement même de l'existence d'une société harmonieuse et apaisée de son héritage douloureux. Par ailleurs, cette vision du collectif retrouvé, même s'il se fait par le médium d'hommes peu ordinaires, contribue à gommer les antagonismes de classe, réinstalle la résistance au sein même de l'habitation et en fait l'espace de création d'une entité nouvelle. Elle érige, à côté de l'écrit, les arts et traditions populaires, qui ont pendant longtemps souffert du mépris, en culture légitime. Et si la pièce s'achève sur une note pessimiste – l'effort collectif de ces trois intellectuels ne semble pas aboutir à la résolution du problème qui les rassemble –, elle est un appel²⁹ à unir les individualités pour que le pays, dans son ensemble, se mette au travail. Et qu'un jour peut-être, disparaisse la frontière entre « acteurs » et « spectateurs »...

Enfin, ces considérations sur les représentations ne doivent pas faire oublier la lutte de ces artistes pour la reconnaissance par les institutions et le public (martiniquais et autre), ce qui révèle l'existence de stratégies individuelles, avant d'être collectives. La mémoire historique « restreinte » – dont il a été question dans la construction du personnage conteur –, pourrait également avoir comme objet de reconstruire des généalogies – le conteur serait par exemple l'acteur primordial (au sens d'un « pré-théâtre » et de l'émergence de la communauté) – dans lesquelles les individus s'inscrivent pour légitimer la dimension collective des représentations qu'ils créent et donnent à voir.

29. Lorsque j'ai vu la pièce, les acteurs, à un moment (pendant la seconde partie), rompent le jeu : ils se donnent tous la main en ligne et viennent en avant-scène en disant « il faut tous se mettre au travail, il n'y a pas d'acteur, il n'y a pas de spectateur ». Puis ils reprennent le cours de la pièce.

BIBLIOGRAPHIE

- BALMES M. [2002], *À partir du théâtre antillais : représentations, enjeux et stratégies identitaires. Théâtre mémoire et identité à la Martinique*, mémoire de DEA sous la direction de Marie-José Jolivet, EHESS.
- BASTIDE R. [1994] « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *Bastidiana*, n° 7-8, p. 209-242, 1^{re} éd. 1970.
- BENOÎT C. [2000], *Corps, jardins, mémoires. Anthropologie du corps et de l'espace à la Guadeloupe*, Paris, CNRS Éditions/Éditions de la maison des Sciences de l'Homme.
- BERNABÉ J., CHAMOISEAU P. et CONFIANT R. [1989], *Éloge de la créolité*, Paris, Gallimard.
- CÉSAIRE A. [1983], *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence africaine, 1^{re} éd. 1939.
- CÉSAIRE A. [1955], *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine.
- CHAMOISEAU P. [1997], *Écrire en pays dominé*, Paris, Gallimard.
- CHAMOISEAU P. et CONFIANT R. [1999], *Lettres créoles. Tracées antillaises et continentales de la littérature. Haïti, Guadeloupe, Martinique, Guyane 1635-1975*, Paris, Gallimard, 1^{re} éd. 1991.
- CHIVALLON C. [2004], *La diaspora noire des Amériques. Théorie et expériences à partir de la Caraïbe*, Paris, CNRS Éditions.
- COMITÉ POUR LA MÉMOIRE DE L'ESCLAVAGE [2005], *Mémoires de la traite négrière, de l'esclavage et de leurs abolitions*, Paris, La Découverte.
- CORNEVIN R. [1973], *Le théâtre haïtien, des origines à nos jours*, Ottawa, Éditions Leméac.
- COTTIAS M. [2003], « Le silence de la Nation. Les "vieilles colonies" comme lieu de définition des dogmes républicains (1848-1905) », *Outre-Mers*, t. 90, n° 338-339, p. 21-45.
- FANON F. [1952], *Peau noire, masque blanc*, Paris, Éditions du Seuil.
- FANON F. [1991], *Les damnés de la terre*, Paris, Gallimard, 1^{re} éd. 1961.
- FOUCHE F. [1976], *Vodou et théâtre. Pour un nouveau théâtre populaire*, Montréal, Nouvelle optique.
- GIRAUD M. [2004], « Le passé comme blessure et le passé comme masque. La réparation de la traite négrière et de l'esclavage pour les peuples des départements français d'Outre-mer », *Cahiers d'Études africaines*, n° 173-174, p. 65-79.
- GLISSANT É. [1991], *Le discours antillais*, Paris, Gallimard, 1^{re} éd. 1981.
- GLISSANT É. [1997], *Traité du Tout-Monde. Poétique IV*, Paris, Gallimard.
- HALBWACHS M. [1997], *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel, 1^{re} éd. 1950.
- JOLIVET M.-J. [1987], « La construction d'une mémoire historique à la Martinique. Du schoelchérisme au marronisme », *Cahier d'Études africaines* n° 28-29, p. 287-309.
- PERRET D. [2001], *La créolité – Espace de création*, Martinique, Ibis Rouge Éditions.
- VERGÈS F. [2005], « Les troubles de la mémoire. Traite négrière, esclavage et écriture de l'histoire », *Cahiers d'Études africaines*, n° 179-180, p. 1143-1178.
- VILAYLECK É. [1999], *Les mots du corps dans la tradition martiniquaise*, Paris, L'Harmattan.
- VILAYLECK É. [2002], *Ethnobotanique et médecine traditionnelle créoles*, Martinique, Ibis Rouge Éditions.

Tourisme à géométrie variable en terre indienne : l'exemple des Indiens mazatèques, Oaxaca, Mexique

Magali Demanget*

Introduction

Depuis les années 1980, des travaux parus notamment dans les *Annals of Tourism Research*¹, se sont employés à définir le phénomène du tourisme et la catégorie de touriste. Le tourisme est alors entendu comme une relation interethnique où se joue la confrontation entre des visiteurs et une population d'accueil qui se met en scène à leur attention. Alors que D. Mac Cannell [1986] fait état d'une ethnicité reconstruite à l'attention de spectateurs de l'ethnicité, des auteurs tels que E. Cohen [1979] se sont attachés à établir une classification des touristes selon leur comportement. Cependant, le nouveau tournant pris par l'anthropologie du tourisme depuis une vingtaine d'années², en focalisant son attention sur la diversité des pratiques touristiques, a contribué à remettre en cause les tentatives de typologie rigide des comportements touristiques. Par ailleurs, les analyses ont également démontré combien ce phénomène social ne saurait pour autant être réduit à un échange distancié et à sens unique. Dans cet article, on s'attachera au caractère multiforme du « tourisme ethnique » au Mexique, en nous appuyant sur l'exemple des Indiens mazatèques. Le tourisme ethnique est ici à entendre au sens large d'une rencontre entre des visiteurs et un groupe ethnique qui s'autodéfinit comme tel.

Partons tout d'abord de l'angle régional où, selon la perspective avancée par Mac Cannell [*op. cit.*, p. 385], se trouvent mises en jeu « des images ethniques qui sont à la fois artificielles et déterministes ». Parmi les attraits du Mexique montrés dans les guides touristiques, la richesse culturelle passée des vestiges archéologiques se conjugue à celle, vivante, des Indiens de villages pittoresques, porteurs contemporains de préhistoire. Au fondement de l'exotisme mexicain, les formes de vie indienne y sont souvent perçues comme le reflet inversé de celles des

* Ethnologue, Laboratoire d'anthropologie et de sociologie comparative, Université de Paris 10 Nanterre – magali.demanget@free.fr.

1. Notamment le volume 11 [1984] et le volume 15 [1988] dont on cite des auteurs dans cet article.

2. Concernant l'émergence d'un intérêt récemment affirmé de l'anthropologie et de la sociologie du tourisme, nous renvoyons ici à Picard et Michaux [2001].

sociétés occidentales. Encore immergés dans un univers magique séculaire, les Indiens, selon un sens commun répandu tant à l'échelle nationale qu'internationale, se situeraient plutôt du côté de la nature et de la tradition que de celui de la ville et de la modernité [Favre, 1994, p. 81-82 ; Schaffhauser, 2001, p. 152]. Ces projections sur l'identité des Indiens semblent prolonger les distinctions classiques entre voyageurs et autochtones, entre la modernité propre aux sociétés des uns face à la tradition des autres. Plus largement, une telle distinction renvoie à la démarcation – dérivée de réalités socio-économiques toutefois bien réelles – entre pays exportateurs de touristes et pays « exotiques » récepteurs, séparation qui a marqué des analyses du tourisme comme agent dévastateur des sociétés locales « exotiques » [Boutiller *et alii*, 1978 ; Rossel, 1988]. À l'échelle nationale mexicaine, ce clivage est aussi lisible dans les approches entre villes métisses et périphéries indiennes, où les Indiens sont souvent présentés comme les victimes d'étrangers consommateurs de traditions adultérées. Le phénomène touristique est alors appréhendé au travers du prisme de la « folklorisation » entendue comme « processus d'expropriation-appropriation-transformation » [Barabas et Bartholomé 1990, p. 36-37].

En terres indiennes cependant, un tel processus se trouve démenti par l'invention sociale à laquelle donne lieu le tourisme. Des hauts lieux de tradition sont visités par des populations nationales et internationales, l'apogée des visites culminant lors d'un événement à grande résonance identitaire, la fête des morts (*Fiesta de Todos Santos*). Les vieilles définitions se brouillent : les visiteurs ne sont plus seulement consommateurs, ils viennent voir, mais aussi vivre, partager, être ensemble. Les spectateurs deviennent aussi acteurs et la vie collective prend alors forme de spectacle. Comment délimiter ici le phénomène touristique, alors que la multiplicité des rôles sociaux fait exploser les limites du théâtre de la « folklorisation » ? Le tourisme apparaît en effet comme un échange qui est loin d'être unilatéral. Plus largement, comme le remarque J.-D. Urbain [2002, p. 18-19], l'image, trop simpliste, d'un monde coupé en deux entre les pays pourvoyeurs de « touristes-colons » et les « colonies touristiques » réceptrices, ne rend que partiellement compte de la réalité des échanges³. On peut alors s'interroger, à l'échelle nationale, sur la coupure entre Indiens « objets touristiques » et touristes non Indiens, coupure qui n'est pas sans rappeler celle existant entre colonisés et colonisateurs signalée à l'échelle du monde. Si cet aspect est aussi à prendre en compte, il ne peut constituer un principe explicatif d'un phénomène complexe, qui ne saurait être réduit à un échange duel et unilatéral. Dépasser un tel dualisme revient également à rappeler que la catégorie d'Indien est le résultat d'une construction sociale et politique qui s'est transformée au fil de l'histoire des relations entre minorités et gouvernants⁴.

3. L'auteur rappelle que la France, cinquième pays pourvoyeur de touristes au monde, en est aussi le premier pays récepteur. Sans nier pour autant les effets dévastateurs de certains types de tourisme, ce constat ne manque pas de briser la caricature d'un monde coupé en deux par l'industrie touristique [*ibid.*].

4. Au Mexique, comme dans l'ensemble des pays colonisés, les dynamiques identificatoires entre minorités et dominants ont tout d'abord impliqué une assignation asymétrique des catégories ethniques (Indiens vs « gens de raison »). Dans la perspective indigéniste, bien que le terme d'ethnie ait remplacé dès les années 1950 celui de race, les classifications de groupes indiens consistent en des attributions initiées selon une approche objectiviste qui repose sur un inventaire de traits culturels. À présent, dans un climat de revendications

À présent, les nouvelles politiques indigénistes, en encourageant la promotion des identités ethniques par les acteurs locaux, contribuent plus ou moins directement à la constitution de l'ethnicité. Une telle promotion a d'ailleurs pris un tour nouveau, alors que l'Institut National Indigéniste (INI) s'est trouvé remplacé depuis 2003 par la Commission Nationale pour le Développement des Peuples Indiens (CONADEPI) dont nombre de responsables ont été recrutés parmi des intellectuels indiens⁵. Et dans ce théâtre de la représentation ethnique, le tourisme, aux côtés des appareils officiels de promotion culturelle, forme une arène non négligeable de la construction ethnique.

Afin d'élucider la place du tourisme en terre indienne, nous nous attacherons à un exemple observé dans l'État de Oaxaca, l'une des régions réputées les plus indiennes du Mexique. Huautla de Jimenez dans la *Sierra Madre Oriental*, est un important chef-lieu situé sur les hautes terres des Indiens mazatèques⁶. Cette ville indienne, devenue célèbre à partir des années 1960 à la suite d'un important événement médiatique et touristique, est connue comme le haut lieu de la magie et de la « chaman » María Sabina. Mais alors qu'aujourd'hui l'événement touristique est devenu un phénomène mineur loin de l'affluence des années 1970, les Mazatèques, et plus précisément certains leaders culturels, généralement instituteurs bilingues engagés dans la production de l'identité ethnique, intègrent cet événement dans les récentes opérations de valorisation patrimoniale [Demagnet, 2004a]. Selon toute vraisemblance, la question du tourisme implique de prendre en compte non seulement la relation interethnique nouée entre autochtones et allochtones, mais aussi les dynamiques intra-ethniques d'une communauté élargie, hétérogène et partiellement délocalisée par les migrations. Appelant plusieurs échelles d'observation, l'exemple observé ici nous semble illustrer un aspect du tourisme mexicain souvent ignoré : En effet, dans un pays où les populations indiennes avoisinent les 10 % de la population totale et où le nombre d'Indiens est l'un des plus importants d'Amérique Latine⁷, les séparations classiques entre Indiens visités et touristes non-Indiens méritent d'être interrogées. Le partage entre Indiens et touristes ne

(Suite de la note 4 page 22).

politiques et culturelles, les anthropologues indigénistes ne sont plus les seuls exégètes des Indiens : ces derniers se revendiquent comme tels dans leur dialogue avec les appareils officiels, et ils s'attachent à lester de contenu les classifications ethniques héritées de la Colonie. L'« essentialisation » des minorités indiennes, à laquelle participent les acteurs de ces minorités, a, entre autres, pour enjeu la reconnaissance de leurs droits politiques et territoriaux.

5. Concernant la traduction française de la *Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas* proposée ici, nous avons remplacé le terme *indígena* par celui d'Indien adopté dans le texte. En espagnol, le terme *Indio* est dépréciatif et c'est majoritairement celui d'*indígena* qui est employé, alors qu'en français « indigène » est péjorativement connoté.

6. Le territoire mazatèque occupe la partie septentrionale de l'État de Oaxaca et quelques localités du sud de l'État de Veracruz. Ce territoire se compose de deux régions qui se distinguent par des différences climatiques : l'une, en dessous de 800 mètres, a sollicité nombre de recherches d'une anthropologie appliquée et de sauvegarde, lors de la construction du barrage du Rio Papaloapan, pour lequel près de 22 000 Indiens ont été déplacés.

7. Une telle estimation s'avère en réalité relative, si l'on tient compte du fait que les critères de recensement varient selon la définition de la catégorie d'Indien, forme de classification elle-même soumise à des enjeux politiques qui se sont transformés au fil des orientations des politiques indigénistes [Lavaud et Lestage, 2005].

correspondrait-il pas à la persistance d'une approche substantielle des groupes indiens comme entités homogènes, approche héritée d'identifications coloniales et indigénistes post-coloniales ?

Notre propos consistera à contourner toute approche dualiste et unilatérale du phénomène touristique et à ne pas nous cantonner à la seule perspective locale. Nous commencerons dans un premier temps par les échanges interethniques observés à l'échelle régionale. De la scène du festival folklorique « la Guelaguetza » où les Mazatèques, aux côtés d'autres groupes indiens, affichent les éléments chamaniques, nous passerons aux coulisses du chef-lieu Huautla. Ainsi, dans un second temps, nous nous intéresserons aux dynamiques locales qui participent indirectement des mises en scène citadines, afin de dégager d'autres facettes des échanges touristiques.

Le spectacle régional des cultures

Une région indienne dans un pays pluriethnique

Dans les dépliants touristiques de l'État de Oaxaca, les Indiens sont largement représentés. On remarque l'omniprésence de l'idée de diversité : des lieux, des couleurs, des traditions, des produits artisanaux et... des ethnies. Les photos d'Indiens aux costumes bigarrés constituent la métaphore d'un Mexique riche en cultures, officiellement promulgué comme le pays de la pluralité culturelle⁸, image nationale que le gouvernement mexicain ne manque pas d'encourager. Il n'est d'ailleurs pas anodin que la ville de Oaxaca ait été choisie pour la « Journée mondiale de la diversité culturelle pour le dialogue et le développement »⁹ organisée par l'UNESCO en mai 2005. L'État de Oaxaca est en effet synonyme de pluralité ethnique. En tête des quatre états de la République Mexicaine qui regroupent le plus d'Indiens¹⁰, le territoire compte également, selon les classifications ethnolinguistiques communément admises, près de 16 groupes ethniques. Il est à juste titre fait état de « pluralité inégale » [Akzin, cité par Bartholomé et Barabas, *op. cit.*]. La région, avec plus de la moitié de sa population circonscrite dans des localités rurales (moins de 2500 habitants), figure en effet au triste palmarès des plus pauvres du Mexique. La renommée touristique de Oaxaca repose sur le pitto-

8. Dans le cadre du Mexique, les différences culturelles des populations indiennes, si elles ont longtemps été considérées comme des obstacles à la constitution d'un pays homogène, sont en effet aujourd'hui appelées à enrichir une nation officiellement promulguée comme plurielle depuis 1992, avec l'amendement de l'Article 4 de la Constitution mexicaine.

9. L'organisation de cette journée (le 21 mai 2005), en collaboration avec des institutions mexicaines dont le Conseil national pour la culture et les arts, l'Institut national d'anthropologie et d'histoire et l'Université nationale et avec les autorités mexicaines, fait suite à l'adoption de la Déclaration Universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle en novembre 2001.

10. Il compte selon les derniers recensements, 1 091 502 locuteurs de langue indienne, soit 35,3 %, devançant ainsi l'État du Yucatan (33,5 %) et le Chiapas (26,3 %) [*Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática* (INEGI) en ligne : « Comunicado núm. 106/06, 24 de mayo 2006, Oaxaca de Juárez, OAX. P. 3/6 » ; « Porcentaje de población hablante de lengua indígena de 5 y más años por entidad federativa, 2000 y 2005 »].

resque de ses sites et sur une grande richesse du patrimoine culturel, archéologique et colonial. Le terroir de diversité ethnique est avant tout associé aux images d'un Mexique haut en couleurs, que les lobbies du tourisme développent sur les friches des vestiges archéologiques et sur les représentations bigarrées d'Indiens contemporains, supposés être les témoins vivants des imposants vestiges, zapotèques (Monte Alban) et mixtèques (Mitla) pour les plus connus. Les Zapotèques et les Mixtèques font partie des illustres ancêtres préhispaniques aux côtés des Mexicas et des Mayas, ce que serait venu renforcer la découverte par Alfonso Caso du trésor de la tombe 7 de Monte Alban en 1932, et les explorations de la place centrale du site en 1935 [Barabas et Bartolomé, *op. cit.*, p. 37]. L'État de Oaxaca est donc représenté dans le panthéon des Indiens qui appartiennent à la « haute culture », aidant ainsi à la légitimation de l'État Nation par la profondeur de champ historique d'une culture indigène. Mais le prestige de ces groupes ethniques ne se fonde pas seulement sur leur faste d'antan. Il est aussi renforcé par des personnages qui ont participé à l'Histoire nationale, au travers de leur art (notamment la peinture qui s'inscrit dans une antique tradition du commerce de la couleur : cochenille et indigos) ou de leur percée politique, avec le Président de la République Benito Juarez (1806-1872), d'ascendance zapotèque.

Les Indiens ne sont par ailleurs pas seulement les objets aphones d'une identité nationale qui puise sa légitimité dans des vestiges archéologiques. Ils en sont les acteurs dans le contexte nouveau d'un État promoteur d'ethnicité, mais aussi plus largement dans un espace transnational. Avec le « réveil indien » qui traverse les pays d'Amérique Latine, se développent les mobilisations visant une reconnaissance des droits culturels, et l'on assiste à une politisation des identités [Gros, 2002, p. 57]. Dans ce climat de revendications à la fois politiques et culturelles, l'État de Oaxaca fut le premier à légiférer en 1986 sur la protection de la population indienne¹¹, annonçant les nouvelles dispositions du gouvernement mexicain à l'égard des minorités indiennes. Depuis 1995, la Constitution Fédérale reconnaît les procédures de désignation électorales selon les coutumes indiennes. La mise en œuvre de cette réforme, si elle conforte les nouvelles dispositions du gouvernement mexicain à l'égard des minorités indiennes, résulte du croisement complexe de différentes logiques d'acteurs, acteurs politiques de tous bords, intellectuels et organisations indiennes [Recondo, 2001, p. 48-54]. L'argument culturel étant appelé par différents acteurs pour légitimer des stratégies politiques souvent antagoniques, le tourisme participe ainsi indirectement du jeu politique. C'est ce que l'on peut observer lors de certains événements folkloriques où les « ethnies » se mettent en scène, apparaissant ainsi comme une expression ritualisée de la pluri-ethnicité, nouveau vecteur du discours national. En engageant les acteurs dans un spectacle où ils représentent ce qu'ils doivent être en fonction de ce que l'on attend d'eux, la scène folklorique appartient à ce que G. Balandier [1992, p. 22] identifie comme le « spectacle que le pouvoir donne de la nation en action et de lui-même ». Ces événements où les Indiens sont sollicités pour produire leur « culture » peuvent

11. Avec la promulgation en 1986 de la Loi Organique de la Défense Indigène – *Ley Orgánica de Procuraduría para la Defensa del Indígena*.

être vus comme des scènes politiques de la société mexicaine, sorte de théâtre de la société « officielle ».

La Guelaguetza, spectacle des cultures

Dans la ville de Oaxaca, ville coloniale capitale de son État, la célèbre fête de la Guelaguetza ou *Lunes del Cerro* constitue l'événement exemplaire d'une des régions les plus touristiques du pays. Le terme zapotèque « Guelaguetza » rappelle la filiation avec l'Indien mort de l'antiquité précolombienne, terme emprunté aux Zapotèques, figurants de la haute culture aux côtés des Aztèques. La fête s'est en effet développée au début du XX^e siècle, en relation avec la construction patriotique nationale. Cette édification trouve ses racines dans l'époque coloniale, alors que les Créoles (Espagnols d'Amérique) cherchent des symboles pour se distinguer et rejeter le statut colonial, avant l'Indépendance de 1810 [Revueltas, 2000, p. 80]. Illustrant les représentations d'un Mexique haut en couleurs face à des publics nationaux et internationaux, le festival de danses folkloriques déroule un panaché de costumes chatoyants censés rendre compte de la diversité ethnique de la région. Le rassemblement est aussi l'occasion d'exalter le patriotisme national au travers de la mise en scène ritualisée de l'union entre les « ethnies » et la patrie, union qui s'exprime autour de la présence répétée, sur l'ensemble de l'État fédéral, de la statue du Président indien Benito Juarez [Bataillon, 1982, p. 134]. Si la contribution des groupes indigènes dans cet espace touristique sert les définitions de l'État mexicain, on peut s'interroger sur son rôle dans les procès d'auto-attributions ethniques. Dans le cadre du festival, certaines danses sont inventées à l'attention des spectateurs, et elles s'avèrent en totale disjonction avec les localités dont elles seraient issues. C'est le cas de la Danse de l'Ananas présentée par les Chinantèques (voisins des Mazatèques), que les créateurs n'ont jamais dansée auparavant, cette danse se trouvant en décalage total avec la terre supposée d'origine où n'est pas cultivé l'ananas [Barabas et Bartholomé, *op. cit.*, p. 37]. Sous cet angle, les touristes « spectateurs de l'ethnicité », favoriseraient « une re-création fictive de l'ethnicité » [Mac Cannell, 1986, p. 170]. D'autres participants, en revanche, affichent des attributs ethniques fortement investis localement. Ainsi, en contre exemple de prestations de fiction coupées de leurs racines locales, les danseurs mazatèques présentent une danse qui est érigée sur l'ensemble de leur territoire comme représentative du groupe : *naxo loxa* (fleur d'oranger). La chanson est localement enseignée dans les écoles comme une sorte d'hymne ethnique, conjointement à l'hymne national mexicain traduit en langue vernaculaire. Mais surtout elle est unanimement considérée comme relevant de la coutume pour être systématiquement associée aux célébrations d'alliances telles le mariage et le baptême. Cette ritournelle dansée n'en est pas moins récente. Son introduction date vraisemblablement du début du siècle dernier, lors du développement de la culture du café dans la Sierra Mazatèque. Dans tous les cas, on voit combien, bien au-delà de la résurgence d'une « culture traditionnelle » atemporelle animée uniquement par des logiques culturelles propres¹², l'« invention de la

12. D'après mes observations de terrain en terre mazatèque, de telles logiques existent cependant [Demanget, 2004a et Demanget, 2007] dès lors qu'il est question de maladie et de guérison par exemple. Elles ne sauraient cependant être hâtivement confondues avec des stratégies politiques.

différence » [Bayart, 1996, p. 48 et 60] par les communautés locales sert ici l'inscription stratégique dans un espace régional.

Dans cette perspective, distinguer une ethnicité de fiction à laquelle s'opposerait une ethnicité plus vraie ne reviendrait-il pas à renforcer des clivages souvent peu opératoires entre authenticité/inauthenticité ; bon/mauvais tourisme ? Au-delà des décalages existant entre l'exhibition et une prétendue homogénéité ethnique, l'ethnicité, au même titre que les racines culturelles desquelles elle tire sa légitimité, ne consiste-t-elle pas avant tout en une construction fluctuante des appartenances, dont la labilité ressort d'un jeu complexe d'interactions sociales, politiques et économiques ? On peut en effet questionner le découpage culturel de la Guelagueta à partir d'une mosaïque ethnique héritée de la colonie qui ne correspond pas aux classifications locales. Dès les années 1965, Julio de la Fuente [1990] a d'ailleurs souligné la relativité d'une identité ethnique en observant l'importance de l'appartenance villageoise chez les Zapotèques. En réalité, l'image de la diversité ici offerte est avant tout la résultante de jeux politiques entre différentes localités, sièges de pouvoir à l'échelle régionale.

Légitimité culturelle d'un chef-lieu et représentation ethnique

Ainsi ce ne sont pas des « ethnies » qui participent à la Guelagueta, mais des chefs-lieux de *municipios*¹³. Tout en se trouvant consacrés comme des hauts lieux de représentativité ethnique, ces centres ont une certaine emprise politique dans des territoires indiens hiérarchisés. Une telle emprise découle des liens entretenus avec la société mexicaine et ses institutions, regroupant ainsi un certain nombre de symboles de pouvoir, comme ceux du progrès (transports, infrastructure), des appareils officiels (les instituteurs et autres fonctionnaires, la hiérarchie ecclésiastique, les sections électorales et les autorités agraires) [Dehouve, 2003]. C'est le cas de Huautla, chef-lieu politique où siège la municipalité (*ayuntamiento*) et le président municipal. Mais aussi haut lieu régional, où a été implanté, dès la création de l'INI (Institut National Indigéniste) en 1948, un sous-centre coordinateur chargé de la mise en application des politiques indigénistes. En plus d'être le pivot depuis lequel sont répartis les programmes agraires et d'éducation, Huautla est la base où s'effectue une partie de la formation des instituteurs bilingues chargés de l'enseignement de l'espagnol à l'intérieur des terres. Fief aussi des transactions commerciales liées au café. Important centre religieux enfin, pour être chef-lieu de diocèse, et le lieu d'une fête religieuse de renom (la *mayordomía* du Seigneur des trois chutes) qui draine des pèlerins de l'ensemble de la région.

Plus largement, la question de la continuité ou de la discontinuité existant entre la mise en scène et la supposée authenticité des cultures semble relever avant tout de la reconnaissance de certains groupes – aux ancêtres prestigieux, tels les Zapotèques

13. Le *municipio* est la plus petite unité administrative au Mexique. Il diffère de notre commune car il peut être composé de plusieurs villages qui dépendent d'un chef-lieu, tel le cas du *municipio* de Huautla. Huautla de Jimenez se compose d'un chef lieu de 8801 habitants, et de 13 villages accessibles par piste. La totalité du *municipio* comprend 27206 habitants (selon le recensement de 1995) : [Cuadernos Estadísticos Municipal, Huautla de Jiménez, Estado de Oaxaca, edición 1997, INEGI].

ou les Mixtèques –, par rapport à d'autres dont l'identité n'est pas légitimée par la pesanteur des vestiges archéologiques, les institutions du souvenir que sont les musées, ou encore par des productions artisanales exemplaires. D'où les « fictions ethniques », en réalité emprunts d'attributs à des « ethnies » voisines qui font autorité, afin de répondre à la « discrimination positive » apparue ces dernières décennies. Concernant la prestation des danseurs mazatèques, celle-ci est présentée par une institution culturelle implantée localement, la Maison de la Culture « María Sabina ». Cette femme mazatèque, décédée en 1985, est une *chon chine* (littéralement « femme de savoir » ou, pour les étrangers, « chaman »), devenue mondialement célèbre dans les années 1970. Fondée en 1991, la Maison de la Culture est gérée par la municipalité du chef-lieu Huautla, et constitue ainsi un instrument de représentation ethnique. À l'échelle régionale, les Mazatèques, contrairement aux deux grandes civilisations préhispaniques reconnues nationalement, ont une place bien particulière – et surtout récente – dans le temple de la haute culture. Alors qu'ils ne sont pas représentés dans les musées régionaux, les Mazatèques exhibent ici des éléments culturels qui ne correspondent pas à un patrimoine matériel.

Les danseurs mazatèques, en plus des grains de café lancés à la volée au public, affichent en effet un accessoire devenu emblématique du groupe : une touffe de champignons stylisée dans un panier brandi au-dessus du mouvement chaloupé de la danse. L'emblème est dupliqué sur les broderies, artisanat local également distribué au public, où l'on observe des entrelacs de fleurs et des grappes de champignons. Alors que le café renvoie à l'introduction d'une économie de marché dans la Sierra, cet accessoire reflète des pratiques chamaniques séculaires. Toutefois, voir dans l'exhibition d'un symbole magico-religieux la rémanence d'un lointain héritage serait tomber dans les travers de l'approche substantielle que l'on interroge ici. À la suite d'E. Hobsbawm [1996], nombre d'auteurs ont souligné combien la référence au passé est elle-même un acte de création effectué selon une perspective bien contemporaine. Si l'usage d'hallucinogènes est invoqué par les Mazatèques pour signifier une certaine conception du monde, son ostentation est quant à elle, bien nouvelle. Elle implique une autre utilisation d'un symbole qui est appelé, au-delà de sa destination religieuse, à être support de distinction, et plus précisément emblème culturel érigé comme « frontière symbolique » du groupe mazatèque [Barth, 1976]. Dans ce contexte, l'emploi de cette « frontière symbolique » correspond à l'usage politique – via la municipalité de Huautla – d'une reconnaissance tout d'abord impulsée par un événement touristique international qui a marqué la localité. Huautla, en centralisant les institutions de promotion culturelle à l'échelle du territoire ethnique, se trouve être le lieu à partir duquel les acteurs locaux exportent les éléments qu'ils considèrent comme emblématiques de leur culture. L'agglomération se trouve alors instaurée comme le siège d'une représentation ethnique qui conduit à représenter le groupe comme un ensemble homogène, au détriment des parties qui le constituent. Ainsi, tout Mazatèque, dès lors qu'il se trouve hors du territoire ethnique, se déclare de Huautla pour signifier son appartenance ethnique, quand bien même il n'est pas originaire du chef-lieu. Les modes d'appartenance, dès lors que l'on prend en compte la diversité des situations d'interaction, n'en sont pas moins multiples. De même, les emblèmes empruntés au

chamanisme montrés sur les scènes folkloriques mettent en jeu la diversité du social, à savoir les interprétations divergentes de ces symboles selon les usages [Demanget, *op. cit.*, 2004a]. L'invention de la différence serait-elle ici assimilable à une seule « ethnicité de fiction » ? Répondre par l'affirmative reviendrait à négliger les dynamiques de réappropriation locale. Quittons les estrades folkloriques régionales, pour nous pencher sur cette autre forme de tourisme *in situ*, où les relations touristiques se trouvent instruites dans l'intimité communautaire.

Mises en scène touristiques locales

Huautla, lieu de modernité dans la Sierra

Dans les coulisses du spectacle de la capitale, au-delà des clivages qui ponctuent la relation distanciée entre les danseurs indiens et les vastes publics d'un tourisme dit « de masse », la bourgade est l'objet d'excursions plus marginales, en retrait des hauts lieux touristiques. Ces explorations des temps modernes prolongent celles des premiers « voyageurs » hippies venus près de 40 ans plus tôt. La période révolue de l'affluence des années 1970 a laissé place à des visites qui s'échelonnent au long de la période estivale, saison des pluies et des « champignons rituels ». Les visiteurs n'échappent pas à la curiosité des Huautlecos. Ces visiteurs, qu'ils soient des Métis mexicains ou des Occidentaux, sont dans tous les cas considérés comme étrangers, en étant tour à tour désignés comme « touriste » (*turista*), « gens instruits » (*gente preparada*), ou encore « gens clairs » (*güero* ou *chjota chikon*), qualificatifs qui ont en commun de souligner une séparation tout autant culturelle que sociale. Leur présence permettra d'alimenter les rumeurs locales mais aussi le halo de célébrité censé toujours flotter au-dessus de la bourgade indienne. Lorsque les Mazatèques vantent la renommée de Huautla, ils n'insistent pas tant sur le nombre que sur la variété des origines : « Ici, nous sommes dans un site international ». La diversité que soulignent les autochtones renvoie à l'hétérogénéité bien réelle des populations touristiques. À l'éclectisme des origines des visiteurs répond en effet la variété des motifs qui conduisent à la bourgade montagnaise : pratiques curatives essentiellement nationales, « expériences chamaniques » nationales et internationales, pèlerinage sur ce haut lieu des années 1970, visite d'un lieu indien pittoresque, mais aussi randonnée, spéléologie, et enfin anthropologie. Ces disparités contribuent à brouiller les tentatives de classification des « touristes », d'autant que les motifs énoncés ici se croisent et se recoupent, et ne sont pas exclusifs les uns des autres. Mais d'un point de vue général, Huautla figure aujourd'hui parmi les hauts lieux des « chamans du Mexique »¹⁴, un lieu supposé protégé des avatars de la mondialisation, source d'inspiration mystique et ésotérique pour de nombreux ouvrages. Comme le suggère le *Guide du*

14. Titre d'un ouvrage de Jacobo Grinberg-Zylberbaum [*Rencontre avec des Chamans du Mexique*, 1994] dans lequel un chapitre est dédié à Maria Sabina. Ce type d'ouvrage (au même titre que ceux de C. Castañeda) contribue à alimenter le tourisme mystique qui visite les hauts lieux mexicains du « chamanisme ».

Routard [« Huautla de Jimenez », p. 202-203], on ne roule pas jusqu'à Huautla, mais on s'y hisse, au prix de plusieurs heures « de cahots, de boue, de ruisseaux passés à gué », longeant « des ravins vertigineux », traversant « des hameaux misérables », pour enfin parvenir à la bourgade accrochée à flanc de coteau. Enchantement d'un passage qui marque une frontière entre deux mondes. Et pourtant... Huautla est aussi ville de modernité. Ville ouverte sur la société nationale, insérée dans les filets de l'économie internationale via les productions caféières, ou encore, projetée sur la toile de la culture mondialisée via le tourisme chamanique.

À la périphérie des grands axes touristiques, l'agglomération est accrochée aux flancs de la Sierra Madre Oriental, dominant du haut de ses 1 600 mètres un ample paysage karstique. Le chef-lieu administratif et politique depuis l'époque coloniale a aujourd'hui sous sa tutelle treize « agences municipales », petits villages majoritairement accessibles par la piste. Les profondes dissensions politiques, analysées comme résultant de l'introduction de l'économie capitaliste venant rompre l'équilibre d'une économie de subsistance [Boege, 1988 ; Neiburg, 1988], ont conduit à l'éclatement de l'ancien système basé sur les *us et coutumes*. Alors que les luttes d'intérêts secouent la scène politique locale, Huautla a opté pour le système de partis¹⁵. Plus que jamais, il est difficile de projeter sur les Mazatèques l'idée émanant de l'Institut National Indigéniste à ses débuts définissant la « communauté » comme fermée, autosuffisante et homogène.

La croissance de la bourgade depuis 1950 a connu un développement exponentiel¹⁶. Si le rapport entre le nombre d'Indiens monolingues (langue vernaculaire) et bilingues (mazatèque/espagnol) s'inverse entre 1960 et 1990¹⁷, on remarquera une relation similaire non plus dans le temps mais dans l'espace, entre le chef-lieu et les villages. À l'échelle du *municipio* coexistent différents temps sociaux repérables dans l'espace. Les localités adjacentes et les zones intermédiaires où l'on observe un habitat semi-dispersé sont majoritairement peuplées de petits producteurs. En plus du toponyme vernaculaire (*Te jao* : « les douze »), Huautla est aussi surnommé le « centre » (*ni yá*), et ses habitants les « gens du centre » (*chjota ni yá*). Espace d'intense activité commerciale (*ni yá* signifie également « place du marché »), le centre est aussi le lieu de confluence entre les petits producteurs, majoritairement de l'intérieur des terres, les commerçants, les négociants de café, les instituteurs, mais aussi les migrants et les touristes. L'agglomération s'impose alors à l'échelle de la Sierra Mazatèque comme une contrée d'échanges interculturels.

15. En 1998, 412 *municipios* sur 570 optèrent pour le système des *us et coutumes*, et en 2001, six nouveaux *municipios* ont rejoint le système des *us et coutumes*.

16. En 1950, on compte 18 211 habitants, puis 27 206 en 1995. Selon les recensements de l'INEGI effectués tous les 10 ans : voir *Población Indígena de Oaxaca 1895-1990*, Consejo Estatal de Población, Oaxaca (1994) ; *Cuadernos Estadístico Municipal, Huautla de Jiménez. Estado de Oaxaca, Edición 1997*, Gobierno de Oaxaca, INEGI, Ayuntamiento Constitucional Huautla de Jiménez (1998).

17. Plus de 14 610 monolingues en 1960 contre 3583 bilingues, et seulement 7 224 monolingues contre 13 094 bilingues en 1990. La rapide hispanisation des populations indiennes est le résultat des politiques en matière d'éducation, objectif privilégié du gouvernement dès le développement des politiques indigénistes qui suivent la création de l'Institut National Indigéniste en 1948, dont un sous-centre coordinateur est installé à Huautla en 1951.

Emblèmes identitaires : du local au « global »

Parmi les attributs culturels exposés dans la vitrine folklorique de la Guelaguëtza, ceux qui relèvent du chamanisme sont aussi représentés dans la ville mazatèque. On y remarque différentes figures identitaires qui traduisent l'articulation de la localité avec la région et la nation. Des emblèmes politiques tout d'abord. Sur la place du marché siège la statue de Ricardo Flores Magon, natif du *municipio* mazatèque San Antonio Elosoxitlan, et anarchiste à la tête des revendications sociales de la classe prolétarienne et artisanale lors de la Révolution mexicaine entre 1910 et 1917. Personnage historique associé aux mouvements politiques contestataires locaux en lien avec les mouvements néozapatistes, cette statue se multiplie sur les places des villages de la sierra. Elle y côtoie l'effigie du Président indien Benito Juárez (1806-1872), symbole identitaire régional comme on l'a vu. En plus de ces emblèmes politiques, qui expriment un double mouvement de distinction et d'union, des objets d'un autre ordre affichent une nette hétérodoxie. Les restaurants, les boutiques de souvenirs ou les hôtels arborent divers accessoires à l'effigie des champignons montrés à la Guelaguëtza. On observe aussi l'exhibition du nom de la « chaman » María Sabina. En plus des nombreux écrits locaux¹⁸ et du festival annuel dédié à sa mémoire, le visiteur peut savourer le menu « María Sabina », aller à la Maison de la Culture « María Sabina » ou encore prendre un taxi « María Sabina ».

Ces nouveaux symboles sont-ils à la base d'une « ethnicité stratégique » sollicitée dans des buts exclusivement « touristiques » [Mac Cannell, 1973] ? En partie oui, si l'on considère qu'ils sont devenus les accessoires désenchantés des commerçants du centre¹⁹. Dans un même temps, les intellectuels locaux s'attachent à lester de contenu ces ustensiles commerciaux dépouillés de fondements culturels. Ces mêmes symboles sont alors invoqués afin de faire valoir un savoir jusqu'alors déprécié ou ignoré, attribut distinctif de la culture autochtone. On peut s'interroger sur l'idée du tourisme comme étant à l'origine d'une « ethnicité construite » à la seule attention des visiteurs. On a de la sorte montré que la réappropriation par les Mazatèques de symboles culturels tout d'abord révélés par la presse nationale et internationale, appartient avant tout à un contexte historique local et national, contexte au sein duquel se pose la problématique des rapports entre l'État mexicain et les populations indiennes, et plus précisément de la transformation des politiques indigénistes. María Sabina se trouve mobilisée comme un symbole subversif, au centre d'un processus d'ethnogenèse dont les Mazatèques sont les acteurs [Demanget, 2004a]. Aujourd'hui cependant, alors que l'indigénisme de participation institue les Indiens comme les propres auteurs de leur développement, la figure de María Sabina, sollicitée pour représenter un glorieux passé préhispanique, fait partie de valeurs largement partagées dans l'ensemble de la société mexicaine.

18. Les écrits mazatèques surgissent à la suite du livre de Estrada [1977]. On compte ainsi ceux de García Carrera [1987], Estrada [1996], García Carrera *et alii* [1997].

19. Le commerce du chamanisme ne saurait cependant être cantonné aux commerces du centre : il engage des échanges subreptices entre les plus nantis du chef-lieu et les « gens humbles » des périphéries, détenteurs du savoir chamanique [Demanget 2000 et 2001].

Des secteurs de plus en plus vastes de la société mexicaine combinent ces approches, où le « néo-indianisme » se révèle à la fois porteur de spécificité et créateur d'« universaux » [Galinier et Molinié, 2006]. Huautla figure alors dans un parcours où chaque visiteur se construit sa mythologie personnelle, combine le temazcal, l'acupuncture et le chamanisme. Le champignon est « teonanacatl », terme aztèque désignant la chair des Dieux. Il appartient à un culte qui aurait miraculeusement survécu à l'éradication par les Espagnols des pratiques idolâtres. L'antiquité de l'« objet » garantit l'émotion de l'expérience. Les autochtones l'ont bien compris : La chaman María Sabina, conçue comme la gardienne d'un au-delà de l'histoire, affiliée au prestige de la civilisation aztèque, se trouve systématiquement invoquée dans le commerce de la tradition et dans les échanges entre autochtones et touristes [Demanget, 2001, 2004a]. Au cœur de la relation entre touristes et autochtones, cette figure se trouve alors en tension entre l'inscription locale et différentes sphères de reconnaissance, nationales ou internationales, générant à la fois spécificité et universalité.

Une fête pour les touristes ? Le festival María Sabina

L'appropriation locale de la célèbre chaman montre ici combien la fabrication de la « culture », en étant relationnelle, relève de contacts établis aux franges de la société mazatèque. Ainsi, durant la période estivale, temps du tourisme, de la saison des pluies et des champignons hallucinogènes, les Mazatèques organisent le festival « María Sabina » avec l'appui d'institutions locales, régionales et nationales. Les visiteurs allochtones alors présents sont avant tout des « gens à tête blanche » (*chjota nga chikon* ou *güeros*), terme sollicité pour désigner tout autant des Métis mexicains que des Occidentaux. Le public du festival, au grand dam de certains organisateurs locaux, est moins Huautleco qu'étranger, avec la participation de jeunes mexicains de la capitale, de délégués institutionnels appartenant à l'INI (à présent CONADEPI) et de l'IMSS (Institut Mexicain de Sécurité Sociale), de membres d'associations de « médecine traditionnelle » du Oaxaca, mais aussi de groupes de la nouvelle mexicanité conjuguant nativisme et New Age (tels le MAIS : *Mancomunidad de la America India Solar*). On imagine l'éclectisme d'un tel événement, où cohabitent les thérapeutes locaux (*chjota chjine* : « gens de savoir » le plus souvent petits producteurs monolingues), les partenaires institutionnels, la population locale, les groupes « néo-indiens » et les touristes. Cet événement, tout localisé qu'il soit, se trouve engagé dans les relations instruites à la périphérie communautaire, avec les institutions nationales, des organisations régionales, et les instruments de représentativité culturels locaux (municipalité, maison de la culture). L'instauration de María Sabina comme « frontière ethnique » se trouve alors essentiellement portée par des acteurs locaux se situant à l'intersection de deux « cultures » – les instituteurs bilingues, souvent aussi acteurs politiques, et les migrants.

Au-delà du tourisme : la fête des morts

Certes le festival María Sabina illustre une fabrication de soi (de sa « culture ») avec de l'Autre. Mais les artisans d'une telle fabrication sont d'habiles bricoleurs,

et leur inspiration est loin de s'abreuver des seuls regards allochtones. La mise en scène de la culture que l'on observe aujourd'hui à Huautla et dans les autres *municipios* mazatèques dépasse largement le cadre de traditions inventées sous l'impulsion de l'événement touristique. À l'effervescence de la saison des pluies, qui est l'occasion du festival María Sabina, de la promotion et du commerce de la tradition, répond un autre événement : celui de la Fête des morts, célébrée dans toutes les communautés indiennes du Mexique. À Huautla, des milliers de migrants, résidant dans les grands centres urbains reviennent à la Sierra. Certains, qui n'y sont pas en situation illégale, font le voyage depuis les États-Unis. C'est l'occasion pour ceux qui sont partis depuis plusieurs années, de renouer avec leur terre d'origine. Comme l'écrit H. Nutini [1988, p. 57], *Todos Santos* est « temps de retour au foyer, de souvenir et de célébration de la mort », « la campagne et la ville se trouvent ensemble, la petite communauté devient le centre cosmologique de l'existence ». Une rencontre entre ville et campagne aussi à l'origine de mises en scène culturelles et d'un autre genre de tourisme. Les premiers acheteurs des objets touristiques représentant des éléments du chamanisme sont en effet les migrants, Mazatèques délocalisés qui reviennent régulièrement pour les célébrations d'alliances. En témoignent les chemises brodées de champignons, portées lors de cette occasion par de nombreux Mazatèques, alors que bien souvent les étrangers dédaignent ce folklore loin de leur quête d'émotions « authentiques ». Cet événement, en relation avec une célébration coutumière, peut alors être envisagé dans la perspective d'un « tourisme aux sources » ou « tourisme aux racines » [Bernardi, 1993] sur le mode festif et participatif.

Durant les sept jours des morts, on assiste à une renaissance d'un théâtre rituel, celui du retour des « âmes » des défunts (*Ndí Nima*). Les morts sont représentés par des jeunes déguisés, « Gens du nombril » (*Cha xo'o*), et ils errent durant les sept nuits de la fête de *Todos Santos*. Les *Cha xo'o*, sont aussi dénommés *Cha jma* (« Gens obscurs » ou « gens masqués »). Passant de foyer en foyer, en échange de leur danse et de leurs chants en langue vernaculaire, ils reçoivent les offrandes dédiées aux morts sur les autels domestiques : fruits et eau de vie. Leur comportement débridé, au départ joué, est vite transporté par les effets de l'alcool. Ces manifestations spontanées, où l'intempérance des « gens masqués » relève de la norme coutumière, sont par ailleurs l'objet d'une théâtralisation qui connaît depuis les années 1980 une nouvelle vitalité. Pendant que les danses se poursuivent dans la nuit, on assiste à une multiplication des concours de « Gens masqués » et à l'apparition d'un véritable théâtre de la tradition. Dans divers *municipios* de la Sierra, l'Église, les municipalités, les écoles, avec l'appui conjoint de l'INI, mais aussi certaines associations culturelles privées, organisent des concours sur les places publiques [Demanget, 2004b]. À Huautla, siège des plus importantes représentations, c'est à nouveau la Maison de la Culture « María Sabina » qui prend en charge une partie des événements culturels.

Alors que diverses communautés indiennes sont visitées par les Mexicains des villes métisses les plus proches, peu d'étrangers sont présents lors des sept jours des morts. Hors de la saison des champignons, la cité de la magie perd de son attrait.

Mais cet événement, en étroite relation avec cet autre agent d'altérité que sont les migrants, rejoint une forme de tourisme observée par ailleurs : M.-O. Géraud [2002] décrit ainsi chez les Hmong de Guyane Française le retour des migrants citadins, de métropole et d'ailleurs, sur le mode d'un retour aux sources de la tradition. Ainsi les protagonistes de la relation touristique, ne sauraient ici être identifiés sous le seul versant d'un échange entre « étrangers » non-Mazatèques et Mazatèques. L'étrangeté à l'origine d'une production de singularité culturelle n'est plus celle des Autres considérés comme étrangers.

Le quotidien des migrants se situe hors de la communauté. Au même titre que les Mexicains métis qui affluent dans les « villages typiques » lors de cette fête, ils reviennent assister et participer au « spectacle » de la tradition du chef-lieu. Toutefois, la patrimonialisation ne vise pas ici des étrangers : elle conduit à rassembler les Mazatèques des « centres » et les « gens humbles » (*chjotā yomā*) des périphéries dans une fête en partie recomposée. Fête où toutefois une observation fine permet de déceler les pratiques différenciées de chacun. L'intérieur des terres résonne des tambours des *Chā xo'o* errants, alors que la ville contient sur une scène théâtrale le jeu des acteurs de la nuit. Fête où certains groupes, pour avoir gagné plusieurs concours ou enregistré leur disque, ont la reconnaissance du public. Où d'autres, plus spontanés, poursuivent leur errance nocturne et anonyme.

Tourisme interne ou tourisme aux sources, l'affluence semble intervenir comme un prolongement de l'« autre tourisme » dans ce temps où l'usage rituel du « Sang du Christ » (champignons) est interdit²⁰ et où les étrangers se font rares. Alors que le festival « María Sabina » reste localisé dans le chef-lieu, la houle des tambours des morts traverse l'ensemble du territoire. Toutefois, ces deux fêtes aux publics différents ne sont pas en tout étrangères. Les conceptions néo-indiennes que l'on a évoquées imprègnent les nouvelles exégèses produites lors des concours de *Chā xo'o* organisés dans les écoles. Les interprétations des élèves et des instituteurs combinent conceptions vernaculaires et interprétations néo-indiennes à consonance aztèque. Par ailleurs, si l'on a mis en avant le caractère cosmopolite du festival María Sabina, la Fête des morts apparaît, elle aussi, à une autre échelle et pour des raisons différentes, comme un rassemblement profondément composite. À la diversité des populations qui se mêlent durant ce temps dédié aux morts, s'ajoutent les différentes pratiques des *Chā xo'o* entre théâtre et errance titubante. Les déguisements d'Halloween côtoient des *Chā xo'o* masqués de bois selon la tradition, mais aussi de plastique, travestis des visages du sous-commandant Marcos ou de Ben Laden.

Conclusion

Les catégories de « touriste » et d'« indien » ont en commun d'être les héritières des nombreux préjugés issus des sociétés occidentales qui leur ont donné naissance.

20. Il n'est pas fortuit que le même terme (*Ndí santo*) soit utilisé pour désigner tour à tour les champignons et les âmes des défunts : les champignons aussi « Sang du Christ » (*Njile Kristo*) conduisent l'« âme » du vivant (*sen* : son apparence ou enveloppe) vers les images des Saints (*Santo*) et des morts (*Ndí nīma*, *Ndí santo*). L'usage du Sang du Christ est interdit car les morts sont parmi les vivants [Demanget, *op. cit.*, 2004b].

Parmi ces préjugés, les identifications sociales et culturelles « externes » ont conduit à poser des frontières qui ne correspondaient pas toujours aux pratiques et aux représentations des acteurs. C'est le cas par exemple des étiquettes ethniques que le colonialisme et l'anthropologie ont contribué à figer. Mais aussi des clivages classiques entre les voyageurs et les sociétés réceptrices, alors que par ailleurs on observe un fractionnement des anciennes frontières (tant sociales que conceptuelles) des « communautés » indiennes [Dehouve, 2003].

Le tourisme, envisagé du point de vue des relations intra-ethniques d'un groupe symboliquement défini hors de déterminations strictement territoriales, apporte un nouvel éclairage à la question de l'ethnicité. L'exemple de Huautla permet de mettre en lumière des pratiques qui, au Mexique tout au moins, ont rarement été envisagées sous cet angle : si l'on y observe un mouvement entre centres urbains et bourgades indiennes pittoresques, les « Indiens » urbains participent de ce déplacement, contribuant de la sorte aux récentes constructions ethniques. Les pratiques touristiques de chacun se différencient toutefois par leurs motifs. Parmi les populations hétérogènes venues goûter l'expérience de l'altérité, pour les nationaux il s'agit d'un vécu de l'origine qui s'alimente des conceptions néo-indiennes, entre enracinement dans un sol originel et projection planétaire sur fond de conceptions New Age [Galinié, Molinié, *op. cit.*]. Quant aux migrants, mus par des motivations identitaires, leur retour s'apparenterait à un « tourisme aux sources », contribuant à réinventer leurs origines en puisant dans les conceptions locales et/ou néo-indiennes. Ces observations conduisent à brouiller les cadres figés des typologies et à faire exploser toute vision monolithique du touriste [Le Menestrel, 2002].

Selon cette perspective, comment conclure à l'absence de tourisme dans des localités indiennes qui n'ont pas été « élues » comme lieu de visite touristique ? Plus ou moins directement, comme en témoigne la fête de la Guelaguetza, les Indiens sont appelés à participer à la représentation touristique d'une région. Et plus largement à alimenter l'image politique d'un État qui se définit comme pluriculturel. Le tourisme, ainsi que le remarque M.-F. Lanfant [1994, p. 434], n'est pas seulement là où il y a des touristes. En témoigne par exemple le rôle des institutions gouvernementales dans les procès de fabrication artisanale, où l'on observe une tendance à la dissociation entre les artisans indiens et les acheteurs, avec une centralisation des produits sur les marchés artisanaux [Pietry-Levy, 1991, p. 187]. Dans des lieux où règnent la déréliction sociale et l'absence de travaux anthropologiques, l'agent d'altérité qui participe de la patrimonialisation est alors constitué par les politiques indigénistes [Ariel de Vidas, 1993, 1994]. Dans d'autres localités, où la création artisanale surgit suite à l'invention d'un personnage marginal – telle celle des diables d'Ocumicho, dans le Michoacan –, la production se développe au travers d'une interaction entre les artistes locaux et les institutions indigénistes gouvernementales [Gouy-Gilbert, 1987].

L'analyse du jeu des différents acteurs et agents d'altérité permet ici d'interroger les nouvelles constructions ethniques, en les confrontant aux dynamiques de territoires hiérarchisés, aux types de relations existant entre les localités et l'État, aux enjeux politiques locaux, régionaux et nationaux. L'observation du chef-lieu

de Huautla illustre le rôle du tourisme dans les nouvelles élaborations ethniques positives et dans les productions culturelles locales. Impliquant divers protagonistes (touristes internationaux, nationaux et « intra-ethniques », institutions d'État, acteurs locaux), le phénomène touristique à l'origine de l'émergence de l'emblème « María Sabina » se situe à la confluence de problématiques très diverses. Celle des relations établies entre les groupes ethniques et les appareils officiels. Celle d'acteurs locaux qui construisent une nouvelle appartenance, de nouvelles limites pour baliser les contours de plus en plus flous d'une communauté hétérogène. Celle aussi de la plurivocité de ces emblèmes identitaires au sein de cette communauté locale. Celle enfin d'une facette de l'identité nationale qui se construit autour d'une origine qui n'est plus uniquement muséale. Dans ces confrontations à l'interface du local, du national et du global, les discours et les pratiques se croisent autour de projections de l'être Indien qui servent des motifs tant identitaires que politiques situés à différents niveaux de la société mexicaine.

BIBLIOGRAPHIE

- ARIEL DE VIDAS A. [1993], « Definitely not a tourist attraction ou la gestion du patrimoine culturel en l'absence du tourisme au Nord-Est du Mexique », in *Le Tourisme International entre Tradition et Modernité*, Actes du colloque International Nice, 19-21, novembre 1992, Paris, URESTI-CNRS et l'Association Internationale de Sociologie, Institut de Prospective du Tourisme, p. 177-192.
- ARIEL DE VIDAS [1994], « Identité de l'Autre, identité pour l'Autre : la gestion du patrimoine culturel indien dans le Nord-Est du Mexique », *Cahiers des Sciences Humaines*, vol. 30, n° 3, p. 373-389.
- BALANDIER G. [1992], *Le Pouvoir sur Scène*, Paris, Balland, 172 p.
- BARABAS A. et BARTHOLOMÉ M. [1990], « La pluralidad desigual en Oaxaca », in *Ethnicidad y Pluralismo Cultural : la dinámica étnica en Oaxaca*, Mexico, CNCA, p. 13-96.
- BARTH F. (coord.) [1976, 1^{re} éd. 1969], « Introducción », in *Los Grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México, Fondo de Cultura Economica, p. 9-49.
- BATAILLON C. [1982], « Nota sobre el indigenismo », in *Indianidad, Etnocidio e Indigenismo en América Latina*, Mexico, CEMCA, p. 129-140.
- BAYART J.-F. [1996], *L'Illusion Identitaire*, Paris, Fayard, 308 p.
- BENITEZ F. [1964], *Los Hongos Alucinantes*, Mexico, Serie Popular Era, 125 p.
- BERNARDI U. [1993], « Le tourisme ethnique : la mémoire des racines », in *Le Tourisme International entre Tradition et Modernité*, Actes du colloque International Nice, 19-21, novembre 1992, Paris, URESTI-CNRS et l'Association Internationale de Sociologie, Institut de Prospective du Tourisme, p. 301-307.
- BOEGE E. [1988], *Los Mazatecos ante la Nación. Contradicciones de la identidad étnica en la México actual*, México, Siglo Veintiuno, 365 p.
- BOUTILLIER J.-L., FIELOUX M. et ORMIÈRE J.-L. [1978], *Le Tourisme en Afrique de l'Ouest. Panacée ou nouvelle traite ?*, Paris, François Maspero, 133 p.
- COHEN E. [1988], « Authenticity and Commodization in Tourism », *Annals of Tourism Research*, vol. 15, n° 3, p. 371-386.

- DEHOUE D. [2003], *La Géopolitique des Indiens du Mexique. Du local au global*, Paris, CNRS Éditions, 238 p.
- DE LA FUENTE J. [1990, 1^{re} éd. 1965], *Relaciones Interétnicas*, Mexico, Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para las Culturas y las Artes, 249 p.
- DEMANGET M. [2007], « Chamanisme et politique de santé à Huautla de Jimenez, Sierra Mazatèque, Mexique », in A. Ariel de Vidas (coord.), *Les limites de l'interculturalité en Amérique latine aujourd'hui, Les Cahiers ALHIM*, université Paris VIII, n° 13, p. 79-122.
- DEMANGET M. [2004a], « María Sabina, une femme de savoir mazatèque ou la chaman des étrangers ? Les coulisses de l'ethnicité : au-delà d'un emblème culturel (Pays mazatèque, Mexique) », in J.P. Santiago (coord.), *Relations Interethniques et Identité, Cahiers des Amérique Latines*, n° 44, p. 41-60.
- DEMANGET M. [2004b], « La nouvelle vie des morts. La fête de *Todos Santos* et la mise en scène des âmes-images à Huautla. (Sierra Mazatèque, Mexique) », in *Aux Sources de l'Expression : possession, chant, paroles, théâtre*, Actes du colloque transdisciplinaire « mythe et pratiques sociales », vol. 1, Paris, Anthropos-economica/CNRS, p. 143-179.
- DEMANGET M. [2001], « Reconstruction of the shamanic space and mystical tourism in the Mazatec region (Mexico) », in H.P. Francfort and R.N. Hamayon (éd.), *The Concept of Shamanism : Uses and Abuses*, Budapest, Akadémiai Kiadó, p. 305-330.
- DEMANGET M. [2000], « El precio de la Tradición. En torno a los intercambios entre las riquezas económica y espiritual en la comunidad mazateca Huautla de Jiménez », *Cuadernos de Trabajo de la Universidad Veracruzana*, n° 7, Xalapa, 50 p.
- ESTRADA A. (propos recueillir par) [1977], *Vida de María Sabina, la Sabia de los Hongos*, México, Siglo XXI, 135 p. ; trad. fr. 1979, *Autobiographie de María Sabina, La Sage aux Champignon Sacrés*, Paris, Seuil, 135 p.
- ESTRADA A. [1996], *Huautla en Tiempo de Hippies*, Mexico, Grijalbo, 147 p.
- FAVRE H. [1996], *L'Indigénisme*, Paris, PUF, 127 p.
- GALINIER J. et MOLINIÉ A. [2006], *Les Néo-Indiens. Une religion du III^e millénaire*, Paris, Odile Jacob, 329 p.
- GARCÍA CARRERA J. [1987], *La Otra Vida de María Sabina*, Mexico, à compte d'auteur, 188 p.
- GARCÍA CARRERA J. (textes), MIRANDA J. (photographie) et BENITEZ F. (prologue) [1997], *Curanderos y Chamanes de la Sierra Mazateca*, Mexico, Gatuperio Editores, 61 p.
- GÉRAUD M.-O. [2002/3], « Esthétiques de l'authenticité : tourisms et touristes chez les Hmong de Guyane Française », in *Touriste, Autochtone : qui est l'étranger ?*, *Ethnologie Française*, Paris, PUF, t. XXXII, juillet-septembre, p. 447-460.
- GOUY-GILBERT C. [1987], *Ocumicho y Patamban, dos maneras de ser artesano*, Mexico, CEMCA, coll. Études Mésoaméricaines, 63 p.
- GROS C. [2002], « Ethnicité et citoyenneté : questions en suspens », in G. Couffignal (dir.), *Amérique Latine 2002*, Paris, IHEAL-La Documentation française, p. 55-70.
- HOBBSBAM E. [1995], « Inventing Traditions », *Enquête*, n° 2, p. 171-189, 1^{re} éd. 1983.
- LANFANT M.-F. [1994], « Identités, mémoire, patrimoine et "touristification" de nos sociétés », *Sociétés, Revue des Sciences Humaines et Sociales*, n° 46, p. 433-439.
- LAVAUD J.-P. et LESTAGE F. [2005], « Compter les Indiens (Bolivie, Mexique, États-Unis) », *L'Année Sociologique*, vol. 55, n° 2, p. 487-520.
- LE MENESTREL S. [2002/3], « L'expérience louisianaise : figure touristique et faux semblants », *Touriste, Autochtone : qui est l'étranger ?*, *Ethnologie Française*, Paris, PUF, t. XXXII, juillet-septembre, p. 541-573.
- MAC CANNELL D. [1973], « Staged Authenticity : Arrangements of Social Space in Tourist Settings », *American Journal of Sociology*, novembre, p. 589-603.

- MAC CANNELL D. [1984], « Reconstructed Ethnicity. Tourism and Cultural Identity in third World Communities », *Annals of Tourism Research*, n° 11, p. 375-391.
- MAC CANNELL D. [1986], « Tourisme et identité culturelle », *Communications*, n° 43, p. 169-186.
- NEIBURG F. [1988], *Identidad y Conflicto en la Sierra Mazateca. El caso del Consejo de Ancianos de San José Tenango*, Mexico, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 292 p.
- NUTINI H.G. [1988], « Pre-hispanic component of the syncretic cult of the dead in Mesoamerica », *Ethnology*, vol. XXVII, n° 1, January.
- MICHAUD J. et PICARD M. [2001], « Présentation : tourisme et sociétés locales », *Tourisme et Sociétés Locales en Asie Orientale, Anthropologie et Sociétés*, vol. 25, n° 2, p. 5-13.
- PIETRI-LÉVY A.-L. [1991], *L'Objet Dénaturé. Art Populaire, fonction sociale et orientation commerciale*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 462 p.
- RECONDO D. [2001], « Mexique : multiculturalisme et démocratisation dans l'Oaxaca », *Problèmes d'Amérique Latine*, n° 41, avril-juin, p. 45-70.
- REVUELTAS A. [2000], « Nation et identité au Mexique. Rappel historique et défis actuels », in *Recomposition Religieuses Politiques et Sociales en Amérique Latine*, Grenoble, Publications MSHA, p. 80-81.
- ROSSEL P. [1988], « El turismo y las minorías culturales : Doble marginalización y estrategias de supervivencia » in *Turismo : La producción de lo Exótico*, Copenhague, Rossel (éd.), p. 1-23.
- SALAMA P. et VALIER J. [1997], « De la pauvreté et des moyens de s'accroître », in G. Couffignal (dir.), *Amérique Latine Tournant de Siècle*, Paris, La Découverte et Syros, p. 69-86.
- SCHAFFHAUSER P. [2001], « Remarques sur l'exotisme en direction du Mexique », in R. Amirou (dir.) *Imaginaire, Tourisme et Exotisme, Cahiers de l'IRSA*, n° 5, Montpellier, p. 149-156.
- URBAIN J.-D. [1991] [2002], *L'Idiot du Voyage. Histoires de Touristes*, Paris, Bibliothèque Payot, 354 p.
- TIBON G. [1984], *La ciudad de los Hongos Alucinantes*, Mexico, Panorama Editorial, 174 p.

La figure de l'étrangère dans la prostitution

Catherine Deschamps*

Deux grands types d'altercations donnent lieu à des injures : celles qui mettent en évidence des rapports de dépendance socio-économiques ; celles qui surgissent à propos d'une transgression dans les conduites privées.

[Farge, 2000, p. 114]

En janvier 2002, je débute un terrain sur la prostitution de rue à Paris et dans sa banlieue. Nous sommes quelques mois avant les élections présidentielles qui ont conduit à un changement de majorité. Il est alors impossible de prévoir qu'un projet de loi¹, porté à la connaissance du public dès l'été de cette même année, produise une mobilisation des personnes prostituées, sans précédent en France depuis les années 1970². À une ethnographie classique des faits, gestes et dire des trottoirs, s'est adjoint jusqu'au printemps 2005 une attention à la teneur des débats médiatiques et politiques³. L'arrière-fond polémique qui a baigné cette recherche est peu à peu devenu un terrain dans le terrain, un matériau à part entière. Car il n'y a pas d'un côté des personnes prostituées qui seraient le strict « objet » de l'ethnologie, et de l'autre des acteurs ou des actrices de la pensée qui seraient des « sujets » rétifs à l'étude.

Une première étape de ma restitution a consisté à décrire au plus près les actes et les paroles des femmes, hommes et transgenres prostitués sur leur lieu d'activité

* Ethnologue, chercheuse associée au Laboratoire d'Anthropologie Sociale (EHESS/CNRS/Collège de France – Paris), et chercheuse invitée à l'Université Libre de Bruxelles, dans le cadre du projet de droit et d'histoire comparés « genre, normes et sexualités » – Cathdes@club-internet.fr.

1. Ce projet de loi est devenu la Loi pour la sécurité intérieure (LSI, dite « Loi Sarkozy »), publiée au *Journal Officiel* le 18 mars 2003 : le racolage sur la voie publique devient un délit, passible d'une peine de deux mois d'emprisonnement et d'une amende de 3750 euros.

2. Sur les mobilisations des années 1970, voir Mathieu [2001]. Sur les mobilisations de 2002/2003, voir Deschamps [2005].

3. Au départ, pour avoir accès aux personnes prostituées, trois associations d'idéologie différente, déambulant dans les zones de prostitution d'Île-de-France, ont servi de relais. Les observations « cadrées » ont duré de début 2002 à fin 2003, à raison de trois soirs ou nuits par semaine. Elles ont permis de connaître de premiers informateurs et informatrices privilégiés. Des rencontres *in situ* mais sans intermédiaires se sont poursuivies jusqu'au printemps 2005. Les gestes et les dire observés ont été consignés dans un cahier ethnographique. Ce cahier contient également les descriptions de nombreuses réunions militantes autour de la prostitution. Une méthode inductive a été adoptée. Les entretiens informels ont été préférés : la clandestinité qui entoure la prostitution se prête mal à laisser traces magnétiques.

[Deschamps, 2006], dans l'espoir ou l'illusion d'éviter le tir croisé des flèches dogmatiques. À rebours, la seconde étape consiste à prendre à bras-le-corps ce qui fait tension autour de la prostitution, d'essayer d'en comprendre les arcanes et d'en remonter le fil historique. La figure de la jeune prostituée étrangère occupe une place centrale dans la cristallisation des conflits ; elle est la chair de cet article. Elle n'en constitue pas pour autant la seule trace de terrain : la présentation des discours sur la prostitution, certes moins immédiatement vivants, en fait aussi partie. Avec Étienne Balibar [1995 : 9], soutenons que : « Pour que les intellectuels aient prise sur la violence et sur les violences, il faut peut-être qu'ils cessent de l'observer, et pour cela qu'ils découvrent qu'ils sont toujours déjà impliqués dans son économie. »

La lutte contre la traite, expression précoce de la peur de la mondialisation

Surveillées de près par des hommes de main volontairement repérables, trois jeunes femmes albanaises d'une porte de Paris, immobiles, mutiques, n'acceptent pour tout échange avec les travailleurs sociaux que de recevoir des préservatifs. À cinquante mètres de distance, elles côtoient sans leur adresser la parole cinq de leurs concitoyennes plus âgées, plus disertes, disant s'être libérées de leur souteneur ou avoir payé leur « dette » de passage. (Extrait de mon journal de terrain, juin 2002)

Le terme de « traite » a d'abord été associé à l'esclavage. À la fin du XIX^e siècle, les ligues de morale ou de pureté sociale, telles la puissante Association Américaine d'Hygiène Sociale (ASHA) et la Fédération Abolitionniste Internationale (FAI)⁴, contribuent à faire coïncider « traite » et « prostitution » : on passe de la lutte contre l'exploitation des noirs au combat contre la misère des blanches. En 1902, une première convention internationale est signée à Paris, ratifiée deux ans plus tard par 12 pays, dans laquelle les gouvernements s'engagent à empêcher « que l'on se procure des femmes et des jeunes filles à l'étranger dans un but immoral ». Au lendemain de la première guerre mondiale, la Société des Nations, de 1924 à 1927, charge un « Comité spécial d'experts » de réaliser une enquête sur « la traite des femmes et des enfants » dans la prostitution. Les retombées de cette « enquête », dont les dialogues des séances prêtent à la parodie tant ils sont contradictoires

4. Trois termes sont utilisés pour caractériser la gestion par les États de la prostitution. Le « prohibitionnisme » interdit la prostitution en pénalisant l'ensemble des acteurs (personnes prostituées, clients et proxénètes). Le « réglementarisme » définit des règles strictes d'encadrement de la prostitution et promeut des lois particulières (c'est la période des maisons closes en France jusqu'en 1946, mais aussi aujourd'hui le modèle qui prévaut aux Pays-Bas, entre autres). « L'abolitionnisme », sous la houlette de l'irlandaise Joséphine Butler (qui fonde dans les années 1860 la « Fédération pour l'Abolition de la Réglementation Gouvernementale de la Prostitution »), proteste contre le harcèlement que les États font subir aux personnes prostituées. Il réclame l'abolition de la réglementation, donc l'abolition des lois portant spécifiquement sur la prostitution. En ce sens, il n'est pas loin de considérer que la prostitution, devant entrer dans le droit commun, est « un métier comme un autre ». Mais cette définition historique et juridique, que nous adoptons, s'est peu à peu vue détournée par des groupes de pression qui, usant de l'ambiguïté du terme, ne réclament plus « l'abolition de la réglementation » mais « l'abolition de la prostitution ». La FAI, au cours de son histoire séculaire, alterne entre la définition officielle de l'abolitionnisme et une acception morale, voire moraliste.

et, parfois, naïfs⁵, ont inscrit durablement l'idée que la prostitution relèverait majoritairement de la « traite des êtres humains », et non d'un secteur informel d'activité. L'Organisation des Nations Unies, dans sa convention de 1949, appelée « Convention sur la répression et l'abolition de la traite des êtres humains et de la prostitution d'autrui », reprendra sans plus la discuter cette vision des choses, de même qu'on la retrouve dans les protocoles internationaux les plus récents et dans divers rapports nationaux.

La traite a d'abord été définie comme le fait de mener des femmes (ou des enfants)⁶ à la prostitution « contre leur gré et dans l'ignorance de ce qui les attendait » [archives SDN, 1921] : ne se dégage de cette définition, ni que la prostitution serait réductible à la contrainte et à l'ignorance, ni que les femmes migrantes seraient davantage dupes et victimes. Mais au cours de la même décennie, son sens, pour faire accroire une existence massive et éperonner les bonnes consciences, s'élargit à la majeure partie des formes de prostitution. Par ailleurs, les illustrations de la traite se focalisent sur les cas où interviennent des migrations transfrontalières. Deux phénomènes se télescopent donc : d'abord, l'émergence d'une définition extensive de la traite qui tend à lui agréger la prostitution dans son ensemble ; ensuite, une association qui finit par devenir ontologique entre la traite et la figure de « l'étrangère ». En 2000 encore, le Protocole de Palerme, dans la continuité des accords onusiens de 1949 de lutte contre la prostitution, porte un titre révélateur : « Convention contre la criminalité transnationale organisée ».

L'intervention de dimensions transnationales dans la prostitution s'ancre tardivement dans les grands textes internationaux. Ce n'est toutefois pas un phénomène exclusivement contemporain. Par simples touches impressionnistes, rappelons que, dans la Grèce antique, à Rome, lors de conflits multiples et variés, les prostituées ont déjà parfois été, vis-à-vis des clients, des « étrangères », des « trophées » de guerre, etc. Soit qu'on les importe pour le plaisir des hommes, soit que des belligérants s'exportent vers elles – la syphilis, parfois appelée « mal de Naples », en étant la manifestation –, soit, plus récemment, que des touristes grivoisent autour des « petites femmes de Paris », que d'autres aillent se payer du sexe avec des enfants en Thaïlande ou, encore, que des clients suédois, depuis qu'ils sont pénalisés dans leur pays⁷, se tournent vers les bordels finnois : des exemples attestent d'une fréquente altérité entre la région d'origine de ceux qui achètent des services sexuels et de celles qui les vendent. En ce sens, et bien que des prostituées « locales » aient

5. À tel point que le sociologue Jean-Michel Chaumont, qui a dépouillé les archives confidentielles de ce comité, a décidé de traduire les informations recueillies en comédie, intitulée *Les experts*. La pièce de théâtre, mise en scène par Adeline Rosenstein, s'est jouée à Bruxelles en décembre 2006. Tous mes remerciements à Jean-Michel Chaumont pour m'avoir donné accès à sa retranscription des archives de la SDN. Voir également son article à ce sujet [Chaumont, 2005].

6. La prostitution masculine préoccupait peu les experts du début du xx^e siècle. D'ailleurs, lorsque la prostitution est associée à la traite ou à la dénonciation des méfaits de la mondialisation, la tendance actuelle reste de ne s'intéresser qu'aux femmes et aux mineurs des deux sexes. C'est pourquoi, le plus souvent, dans cet article, seule la prostitution féminine sera référée. La question des mineurs posant des problèmes spécifiques, notamment juridiques, elle ne sera pas abordée.

7. Depuis 1999, la Suède pénalise aussi bien les proxénètes que les clients.

toujours en proportions variables selon les époques cohabité avec des prostituées « exotiques », la prostitution est un domaine où s'exprime, avant l'heure, une forme de « mondialisation ». Et cette forme de mondialisation, plutôt que d'enjoindre à la défense des personnes démunies et à l'élaboration de textes qui définissent un cadre de travail protecteur, s'est confondue avec la peur de « l'autre », son rejet, jusqu'à en faire le bouc émissaire des dangers de la prostitution, sa métaphore. Ainsi, lors des comptes rendus du « Comité spécial d'experts » de la SDN, des pourparlers entre les membres témoignent du traitement singulier des « étrangères » : alors que le docteur William Freeman Snow, président du comité, préconise dans un rapport intermédiaire de poursuivre « la politique consistant à déporter les prostituées étrangères dans leur pays d'origine », la seule objection qui lui est faite, par Sidney West Harris, relève d'une bataille de mot : « Il serait aussi bien qu'on parle de rapatriement des prostituées et non de leur déportation », déclare-t-il. Et de poursuivre, à décharge : « Nous pouvons justifier le rapatriement dans l'intérêt des femmes elles-mêmes, puisqu'elles sont plus susceptibles d'être secourues chez elles qu'à l'étranger. »

Rassurés que ces propos soient presque centenaires, que le contexte ait changé, nous pourrions d'abord être tentés de sourire. Mais dans la France du début du XXI^e siècle, de telles allégations, et une telle volonté de masquer des expulsions sous des termes apparemment plus cléments, gardent toute leur « fraîcheur ». En effet, lorsque des colloques abordent le thème de la prostitution et de la traite, les résolutions, à droite mais aussi à gauche, semblent toujours préconiser le retour des jeunes femmes étrangères dans leur pays de départ. C'est aujourd'hui derrière un « rapatriement familial » qui leur serait « bénéfique » que se cache ce qui, finalement, ne correspond ni plus ni moins qu'à des procédures d'expulsion. Les journées d'étude sur les « politiques urbaines face à la prostitution » en offrent une illustration de choix. Réunissant tous les deux ans (Nantes, juin 2003 ; Paris, juin 2005) l'association des maires des grandes villes de France et des spécialistes de la prostitution, elles se sont définies un double objectif : la « sécurisation » des personnes souhaitant fuir leur proxénète, mais aussi l'organisation de partenariats avec les pays d'origine pour faciliter leur retour. Là encore, la traite est imbriquée, *de facto*, à la figure de l'étrangère. Et alors que l'association des maires des grandes villes de France réunit des élus de toutes tendances politiques, on peut s'étonner que des maires socialistes ou communistes soutiennent sans sourciller, sous couvert de sauver des femmes, d'entamer à leur encontre des procédures d'expulsion⁸. Par comparaison, et concernant d'autres populations que les prostituées, les partis de gauche réclament en principe une régularisation des populations vivant et travaillant (au noir) depuis longtemps sur le territoire français. Quel sens revêt cette entorse à leur idéologie majoritaire dès qu'il s'agit de prostitution ?

8. Indépendamment de l'association des maires des grandes villes de France, la LSI établit une différence de traitement selon la nationalité des personnes prostituées. Dans sa circulaire d'application du 3 juin 2003, le ministère souligne que, concernant une prostituée en situation irrégulière ou en situation régulière avec un permis de séjour susceptible de lui être retiré, « il n'y aura que des avantages à ce que, pendant la durée de l'enquête, elle fasse l'objet d'une procédure administrative destinée à permettre sa reconduite à la frontière, ce qui évitera ainsi des poursuites pénales ».

Un alibi contemporain d'entrave au déplacement des femmes

Mais n'oublions pas que la traite, dans la prostitution, ne fait, à de rares exceptions près, que référence à des femmes et des mineurs. *A contrario*, lors des mobilisations des sans papiers, les *leaders* sont souvent des hommes adultes. C'est cette figure de « l'étranger masculin travailleur » que soutiennent les partis et associations de gauche dans leur volonté de rester en France. En somme, la dénonciation de la « marchandisation des corps »⁹ dans la prostitution, notamment de la marchandisation du corps féminin étranger, ne pourrait être, en dernière instance, qu'une déclinaison contemporaine de l'injonction faite aux femmes, à toutes les femmes, de ne pas quitter les espaces définis qui leur sont concédés. Les crispations actuelles autour de la prostitution ne seraient alors que symptomatiques de normes toujours rampantes sous l'apparente libération sexuelle et des femmes. Plutôt que de dérégulation, c'est de confirmation qu'il faudrait parler.

Au niveau d'un pays, la sphère privée renvoie au *domus*, à la maison dont les murs cachent les corps¹⁰. Aujourd'hui encore, les femmes restent moins autorisées que les hommes à investir les espaces publics, qu'ils soient urbains ou politiques. La prostituée de rue entre en flagrant délit de rupture avec ce modèle. Au niveau international, le pays d'origine devient par extension le *domus* des femmes. Il n'est pas indifférent qu'on évoque, pour les prostituées étrangères, des rapatriements de nature « familiale », les ramenant de la sorte à leur rôle social initial et niant qu'elles puissent être des travailleuses. Ainsi, la gestion du temps, au travers la perpétuation des générations dans un sol fixe (réduit), continuerait d'être un domaine féminin, lorsque l'accaparement large de l'espace, au travers du déplacement, resterait une prérogative masculine. Paradoxalement, il n'est d'ailleurs pas à exclure, comme le soutient Jo Doezema [2000], que, dans un univers où les femmes doivent biaiser pour migrer¹¹, dans un monde où il faut de plus en plus payer de sa personne pour franchir durablement les frontières, surtout en l'absence de diplômes, surtout venant de pays pauvres, la prostitution soit devenue le principal mode féminin d'expatriation. Gail Pheterson [2001, p. 149] insiste : « le travail sexuel peut être le seul, ou le meilleur, débouché économique accessible aux femmes migrantes ». Dès lors, à vouloir quitter leur sol, à vouloir rompre le pacte social d'une prétendue complémentarité sexuée de l'espace et du temps, les femmes

9. De fait, en France, la prostitution est considérée comme un échange de service, sans objet qui transite. Si le droit la considérait comme une marchandisation des corps, elle serait interdite (la vente de parcelle de corps est prohibée, par exemple la vente d'organes, de même que la vente de la totalité du corps, associée à l'esclavage – voir article 128 du code civil). Par contre, les détériorations irréversibles du corps par autrui sont pénalisables, ce qui peut intervenir lors de certaines passes mais aussi, indépendamment de la prostitution, lors de pratiques sado-masochistes extrêmes (voir article 16 du code civil). La notion juridique de « dignité humaine » rend alors viciée toute forme de consentement à la vente (ou à l'offre) de services sexuels.

10. Comme les voiles cachent les visages : Christelle Taraud [2000, p. 221] observe que dans certains romans populaires de la période coloniale, en Algérie, la prostituée pouvait être nommée la « dévoilée ». Caché derrière des murs ou caché sous un fichu, affaire de déplacement des enveloppes, le corps de la femme « honnête » doit rester un corps invisible pour ceux qui ne font pas partie de son entourage immédiat.

11. Il semble toutefois qu'au niveau mondial et à rebours des préjugés, les femmes soient aujourd'hui presque aussi nombreuses que les hommes à migrer (source : Fonds des Nations Unis pour la Population).

n'auraient d'autres possibilités que de devoir renforcer un stigmaté général (parce qu'elles partent) par un opprobre spécifique (parce qu'elles se prostituent).

Même la couverture médiatique se mêle involontairement d'user du thème de la prostitution pour convaincre les femmes des dangers d'investir la rue ou de quitter leur pays. En particulier, les faits divers que relatent les journaux sont révélateurs. D'abord, souvenons-nous l'histoire de Jack l'Éventreur. Premier *serial killer* de manchettes, ses victimes étaient des prostituées londoniennes. Judith Walkowitz [1989, p. 136] ne se trompe pas lorsqu'elle écrit que depuis plus de cent ans ses « meurtres [...] ont pris les proportions d'un mythe moderne de la violence masculine contre la femme. Les détails se sont estompés en devenant emblématiques, mais la portée morale de l'affaire est limpide : la ville est un lieu dangereux pour la femme dès lors qu'elle ose franchir le seuil de la maison et du foyer vers l'espace public ». Plus récemment, en France et en substituant la mère-patrie au *domus* (ou en renforçant l'un par l'autre), le traitement journalistique de l'assassinat de Ginka Trifonova relève du même registre. Jeune majeure, originaire de Bulgarie, cette prostituée a été lacérée de coups de couteaux rue de la Clôture¹², dans le 19^e arrondissement de Paris. Survenu en décembre 1999, ce meurtre s'inscrit dans une reprise de la médiatisation sur la prostitution et un glissement de ses paradigmes d'analyse¹³. Les faits divers ont, dans notre monde contemporain, la même fonction qu'autrefois les récits mythiques ou les fables populaires pour provoquer l'édification des masses. Au départ, constitués de forfaits réels, ce qui fait leur force, certains d'entre eux, typiques de malaises en germes, se transforment en légendes urbaines à mesure que leur réalité se perd pour n'imprimer que la morale de l'histoire. Ainsi, lorsque les grands quotidiens nationaux couvrent et recouvrent l'assassinat de Ginka Trifonova, à la fois font-ils éclater sur la place publique des changements dans la prostitution parisienne (avec un accroissement, dès 1996-1997, du nombre des femmes prostituées de rue venues de l'ancien bloc soviétique et des pays d'Afrique anglophone en prise à des conflits sanglants), mais aussi contribuent-ils à confondre la prostituée avec la figure de l'étrangère, à dépeindre les mafias d'Europe de l'Est comme singulièrement ingérables, sanguinaires, et, en fin de course, à faire de la violence rencontrée par la jeune bulgare l'amalgame avec la prostitution dans son ensemble.

Mais concrètement, la mort de Ginka Trifonova a été exploitée différemment selon les intérêts en présence. Alors que je débutais mon terrain sur la prostitution, des femmes installées de longue date sur le bitume parisien colportaient le meurtre à loisir pour convaincre les jeunes étrangères de la dangerosité de la rue, décourager les nouvelles impétrantes et, de la sorte, croire réduire leur concurrence. Par

12. Le nom de la rue où elle a été tuée a donné à l'écrivain Jean Rollin l'idée du titre métaphorique d'une autofiction – *La Clôture* [Gallimard, 2002]. Rollin y retrace ses déambulations sur les boulevards des Maréchaux du Nord et de l'Est parisien, à une époque où les jeunes prostituées d'Europe Centrale avaient commencé d'y élire « domicile ».

13. Notons qu'à l'occasion de cet assassinat, elle fait partie des rares prostituées à retrouver un nom de famille au côté de son prénom. Même parmi les « traditionnelles » qui se sont mobilisées, rares sont celles dont une identité complète a été médiatisée (Claire Carthonnet, Claudia Gomez sont parmi les rares exceptions). Cette amputation identitaire est significative et du stigmaté, et de son incorporation.

la répétition du fait divers, le souhait de ces « traditionnelles » était de se distinguer des nouvelles étrangères, trop jeunes à leur goût, arrivées en nombre et rompant la lenteur du renouvellement des générations dans la prostitution. Leur but était également de (se) persuader qu'à la différence des jeunes femmes d'Europe de l'Est, elles-mêmes ne faisaient jamais l'objet de trafic, qu'elles s'étaient départies des dépendances tierces et qu'en conséquence, elles pouvaient exercer librement, quasiment sans risques. Pourtant, si le proxénétisme a régressé dans les années 1980 et 1990, dans les années 2000, il est loin de ne plus jamais concerner les « anciennes », de nationalité française, algérienne, marocaine ou camerounaise : au-delà de l'intérêt que les groupes malmenés par le stigmate ont à opacifier¹⁴, au-delà de leur embellissement ou de leur enlaidissement de la réalité, il apparaît que la contrainte est similaire que le « maquereau » viennois de Paris, de Varsovie, de Bastia ou d'un village albanais. Au demeurant, la violence existe indépendamment des critères de nationalité. À Lille, où la plupart des prostituées sont d'origine locale, Stéphanie Pryn [1999, p. 94] observe que 60 % des prostituées interrogées par questionnaire « ont été agressées au moins une fois dans les derniers six mois ». En outre, alors que la mort de Ginka a parfois été décrite comme emblématique de la dangerosité de la prostitution pour les nouvelles jeunes femmes étrangères, dans les statistiques policières, il y a proportionnellement autant d'assassinats de prostituées françaises que de prostituées d'une autre nationalité. Par contraste avec la médiatisation du meurtre de Trifonova, lorsqu'un de mes informateurs privilégié, prostitué Porte Dauphine et présent en France depuis de longues années, a été retrouvé torturé dans un bras de la Seine, sa mort n'a fait l'objet que de courts entre-filets dans la presse. N'étant pas femme¹⁵, étant perçu comme un « ancien », son profil ne répondait pas aux exigences des représentations ré-émergentes de la prostitution.

L'internationalisation de la prostitution de rue en France met le feu aux poudres

Espérant réduire ce qu'elles estiment être une dérégulation, les « traditionnelles » ont exploité la mort de la jeune bulgare sur la crête de la peur à entretenir contre la pègre étrangère. D'autres, qui ont un meilleur accès aux médias que les personnes prostituées, s'en sont servi à des fins plus générales. Car en même temps que les journaux hexagonaux montent en épingle certains faits divers, des féministes françaises se réemparent de la question de la prostitution dès la toute fin du XX^e siècle. Ainsi, Marie-Victoire Louis, qui joue de son statut de sociologue au CNRS pour asseoir un discours d'autorité, rédige en 1999 une pétition appelée « Appel à entrer

14. Nous pourrions convoquer la notion de « carrière » d'Howard Becker [1985], et proposer des parallèles entre les personnes prostituées et toxicomanes.

15. Au-delà de la prostitution, observons que la médiatisation des tueurs en série modernes relate souvent des épisodes où sont assassinées des femmes sorties de leur sphère privée. Cette médiatisation permet de passer sous silence que la plupart des meurtres de femmes sont des meurtres conjugaux, perpétrés au sein de leur habitat. Et ainsi de perpétuer la rumeur qu'investir l'espace public est dangereux pour les femmes.

en résistance contre l'Europe proxénète ». Seules *La Croix* et *L'Humanité*, d'une même voix symbolique des alliances entre mouvements catholiques et mouvements marxistes en matière de prostitution, relayent l'existence de ce texte. Sous couvert de l'explosion de la prostitution étrangère sur les trottoirs occidentaux, et dans le contexte des discussions qui ont accompagné les modifications législatives en Suède et aux Pays-Bas¹⁶, il y est question de lutter contre les États qui reconnaissent l'existence du travail du sexe et en encadrent l'exercice. Aucune solution pragmatique n'est proposée pour réduire les violences rencontrées par certaines prostituées et proposer un cadre de travail protecteur. Ni, dans une logique abolitionniste, en terme de droit commun, encore moins, dans une optique réglementariste, en concevant un statut spécifique.

À la même époque, le Mouvement pour l'Abolition de la Prostitution et de la Pornographie (MAPP), branche française (ou européenne selon des sources rendues volontairement opaques) de la *Coalition Against Trafficking in Women* (CATW), regagne ses lettres de noblesse. La fondatrice américaine de la CATW, Kathleen Barry, affirme dans un tract de 1998 que « la prostitution victimise toutes les femmes, justifie la vente de chaque femme, et réduit toutes les femmes au sexe ». Elle fait coïncider prostitution et traite, en même temps qu'elle encourage à la disparition de la prostitution pour émanciper les femmes par miracle. La présidente du MAPP, Malka Marcovitch, poursuit sa pensée et la prolonge. En 1999, elle réclame « la création de structures de réadaptation sociales pour les personnes survivantes de la prostitution »¹⁷. Coordinatrice du rapport remis à Nicole Pery en 2003 pour l'assemblée nationale, elle rédige également, avec Marie-Victoire Louis, Judith Trinquart et quelques autres, des textes sur la prostitution pour ATTAC, certaines des commissions des partis de gauche, et pour les principales associations féministes. Ces femmes influencent nettement les débats sur la prostitution en France, infiltrant anonymement ou nominalement des instances de décision¹⁸. Pour ces militantes, même si la « pauvre étrangère » reste instrumentalisée pour provoquer l'émoi, la traite des femmes ne tend plus seulement à agréger la majorité des situations de prostitution comme c'était le cas pour les experts de la SDN : elle devient la prostitution, elle *est* la prostitution, exclusivement, seulement. Et de

16. La Suède promet en 1999 une loi qui pénalise les clients de la prostitution comme nous l'avons déjà vu, et la même année, les Pays-Bas, font un choix radicalement différent, par la loi « portant suppression de l'interdiction générale des établissements de prostitution ».

17. *In prospectus : Le silence tue, le marché du corps humain coté en bourse ?* Malka Marcovitch ne parle jamais de prostituées mais de « survivantes de la prostitution ».

18. Ainsi trouve-t-on des textes sur la prostitution signés par des personnes « morales » (et non « physiques ») avec des phrases étonnamment similaires à la « commission femme » des Verts, du PS, du CNDF (Centre National du Droit des Femmes), de la CADAC (Coordination des Associations pour le Droit à l'Avortement et à la Contraception) ou d'ATTAC (Association pour la Taxation des Transactions financières, pour l'Aide aux Citoyennes et aux citoyens). Ces similitudes « fortuites » évoquent un lobby de pression. Lorsque la Mairie de Paris, sous les auspices d'Anne Hidalgo, première adjointe de Bertrand Delanoë, commande fin 2002 une enquête sur la prostitution dans la capitale à une anthropologue (Marie-Elisabeth Handman) et une politologue (Janine Mossuz-Lavau), Trinquart et Marcovitch font initialement partie du comité de pilotage de l'enquête, tentant d'en diriger la teneur. À l'occasion du Mondial de football, c'est encore Malka Marcovitch et le MAPP qui sont à l'initiative, au printemps 2006, d'une attaque en règle contre la législation allemande en matière de prostitution.

rester sourdes à d'autres arguments féministes comme ceux de la politologue canadienne Louise Toupin lorsqu'elle plaide pour une réextension de la notion de traite à d'autres champs que la prostitution :

Des femmes sont l'objet de trafic pour l'industrie du sexe, mais aussi pour l'industrie textile et agricole (des hommes aussi sont objets de trafic dans ces secteurs), comme travailleuses domestiques ou encore partenaires en mariage. Des enfants sont aussi objets de trafic, dans le secteur de l'adoption internationale illégale tout particulièrement. [...] Les conditions de travail de ces migrants rappellent souvent l'esclavage. [Toupin, 2002, p. 6]

La plupart des féministes françaises ignore et rejette tout autant le parti pris de *The Global Alliance Against Traffic in Women* (GAATW), qui soutient dans une de ses présentations de 1994 que :

le trafic des personnes et la prostitution forcée sont des manifestations de violence contre les femmes et le rejet de ces pratiques, qui sont le viol du droit à l'autodétermination, doit être différencié du respect à l'autodétermination des personnes adultes qui sont volontairement engagées dans la prostitution.

Si, à titre individuel ou collectif, quelques voix dissidentes se font entendre en France (Gail Pheterson¹⁹ ; Femmes publiques²⁰), les grandes associations féministes, altermondialistes et les porte-parole des partis de gauche adoptent un discours globalement monolithique²¹. Ce n'est cependant que depuis le dernier tiers des années 1990, avec la réaugmentation de la prostitution visible sur les trottoirs, qu'ils ont regagné leur audience. En effet, à la fin des années 1980 et au début des années 1990, la résorption des risques dans la prostitution, notamment des risques sanitaires présentés par le sida, préoccupe davantage que la lutte contre la prostitution. Comme la syphilis au XIX^e siècle avait justifié l'émergence du modèle réglementariste coercitif théorisé par le docteur Alexandre Parent-Duchâtelet²², la peur de l'épidémie à VIH a contribué à modifier l'encadrement de la prostitution. Aux anciennes structures, catholiques ou laïques mais identiquement préoccupées

19. Dans le *Dictionnaire critique du féminisme* [Hirata, Laborie et alii, 2000], seule l'entrée sur la prostitution fait l'objet de deux articles distincts (l'un de Gail Pheterson, l'autre de Claudine Legardinier), preuve s'il en est que le sujet est particulièrement explosif, y compris au sein des milieux féministes universitaires.

20. Femmes publiques est une association féministe née officiellement en mars 2003. Elle a immédiatement montré son opposition à la LSI, et sa solidarité envers les personnes prostituées. Le 15 mars 2005, elle organisait à l'assemblée nationale et grâce au soutien de quelques députés Verts, une journée de bilan de la LSI. Elle tentait alors de faire asseoir à une même table des associations féministes, abolitionnistes et des prostitué-es. Femmes publiques n'a toutefois pas un poids comparables aux grosses structures féministes françaises.

21. Sur la prostitution, on distingue dans le monde occidental au moins trois prises de positions : celle du CATW qui lie traite et prostitution pour encourager à la disparition de la prostitution, celle du GAATW qui distingue prostitution libre et prostitution forcée et ne prône que la disparition de la seconde forme de prostitution, et enfin celle du *Network of Sex Work Projects*. Plus récente, cette organisation est issue du GAATW en termes idéologiques, mais ressemble au CATW dans sa volonté de faire équivaloir prostitutions libre et contrainte. Pour le *Network of Sex Work Projects* en effet, « cette distinction "prostitution volontaire/force" se trouve à maintenir la distinction "victime innocente/prostituée dégénérée", marginalisant encore plus les travailleuses du sexe "volontaires", qu'aucun droit ne protège. Une analyse raciste de l'industrie du sexe des pays en développement peut alors s'établir sur cette distinction » [Toupin, 2002, p. 38].

22. Ce n'est d'ailleurs sans doute pas un hasard si le changement législatif de 1946 en France, avec la fermeture des maisons closes et l'adoption d'un régime juridique abolitionniste, coïncide avec la découverte de la pénicilline, laquelle a permis de soigner la syphilis.

de prévenir les entrées dans la prostitution et d'en favoriser la sortie, se sont adjointes les associations dites de « santé communautaire », tels le Bus des femmes à Paris ou Cabiria à Lyon. Non seulement ces dernières associations travaillent en concertation avec les personnes prostituées, relégitimant les compétences issues de leur expérience, mais aussi elles visent à prévenir les dangers présents dans l'activité plutôt que l'activité elle-même. Le changement de paradigme, fondé sur ce qu'on a appelé les politiques de « réduction des risques »²³, est manifeste, même s'il est de courte durée. Car alors que les associations de santé communautaire ont d'abord pu faire taire les résistances en agitant le besoin d'une lutte contre la mort (figurée par le sida) prioritaire par rapport à la lutte contre « l'esclavage moderne des femmes » (figuré par la prostitution), la réapparition d'un proxénétisme *visible*²⁴ dans les grandes villes françaises a fait de nouveau pencher la balance en sens inverse. On peut affirmer que les arrivées massives de jeunes femmes d'Europe de l'Est et d'Afrique anglophone ont, non sans cynisme, servi les desseins de groupes féministes, de gauche et altermondialistes dans leur réappropriation du discours d'autorité. Ainsi, les dérégulations produites par l'explosion de l'ancien bloc soviétique et par les conflits africains ont fait le lit d'un retour en force de la confusion entre traite et prostitution. En maniant la culpabilité supposée des pays riches, il devient facile de plier l'ensemble des prostituées dans la boîte de pandore de la victime absolue, lui déniait toute agentivité. Non que les jeunes recrues ne soient, pour la plupart, contraintes de reverser une partie des bénéfices de leurs passes ou que des pressions ne s'exercent à leur encontre. Mais l'existence de contraintes n'est nullement incompatible avec des projets de vie que la prostitution, par défaut sans doute, permet de mettre en œuvre.

Car si la prostitution est rarement décrite par les principales intéressées comme une partie de plaisir, elle est parfois aussi interprétée comme un moyen, officiel ou officieux, de s'élever de sa classe économique, de redistribuer les cartes du destin.

Des victimes coupables et sans visibilité politique

Contre toute attente, les souteneurs de prostituées étrangères, notamment venues de pays d'Europe de l'Est, font autant partie de l'entourage immédiat de ces jeunes femmes, que des « filles » françaises connaissent leur proxénète. Au cours de mon terrain, la distorsion frappait entre la diabolisation des nouvelles mafias, présentées comme une grande internationale tentaculaire et opaque, et les paroles que laissaient échapper les jeunes femmes sous leur coupe, lesquelles dépeignaient

23. Les politiques de réduction des risques, avant d'être appliquées à la prostitution, se sont illustrées en matière de drogues injectables, notamment avec les programmes d'échange de seringues.

24. J'ai pu apprendre que telle ou telle « traditionnelle » avait un proxénète, mais je ne l'ai jamais vu sur le trottoir. Par contre, des « maquereaux » de femmes d'Europe de l'Est pouvaient être très visibles dans la rue : ainsi, régulièrement, lorsqu'ils venaient déposer, relever ou ramener leurs « protégées » ou, une seule fois, lorsque l'un d'eux a tenté de m'intimider en me poursuivant en voiture tout terrain à travers une voie interdite à la circulation. La prostitution des Africaines anglophones paraît pour sa part contrôlée par des « mamas », assez peu repérables sur l'espace public dans la mesure où, leur âge excepté, on les distingue peu des autres prostituées.

des hommes connus, parfois violents, mais navigant en quantité repérable autour d'elles. Comme si la peur ancestrale de l'étranger avait relégué les femmes d'ailleurs dans la rubrique des « pauvres victimes », en compensation de quoi les hommes d'autre part devaient rester « d'immondes bourreaux », bien pires et barbares que les bons maquereaux français d'antan. Une exacerbation de ce mécanisme est résumée au travers de la prostitution chinoise, la plus récemment établie dans les rues de Paris. Arrivées au début des années 2000 dans le 10^e arrondissement, les « marcheuses », ainsi nommées en raison des longs va et vient qu'elles font le panier de provision au bras, ont été décrites par les associations, la police et les prostituées plus anciennes comme soumises et brutalisées au point qu'il y aurait eu danger absolu à les aborder, tant pour leur propre sécurité que pour celle des enquêteurs : les triades étaient soi-disant derrières, prêtes à trancher la tête de quiconque oserait montrer de la curiosité ou de la compassion, les métaphores sanguinaires allant bon train. À peine quelques années plus tôt, c'était la mafia albanaise qui était décrite avec la même emphase. Pourtant, alors que je conduisais ma recherche, elle était déjà en voie d'être disciplinée, de devenir plus familière. Et les jeunes femmes albanaises arrivées les premières sur les trottoirs parisiens, dès le milieu des années 1990, de raconter avec plus de facilité qu'on veut croire leur itinéraire d'entrée dans la prostitution : si toutes ne se doutaient pas devoir tapiner – certaines se sont fait leurrer par de prétendus « fiancés » –, la plupart souhaitait bel et bien migrer, fuir la corruption de leur pays, voire valoriser leur diplôme.

Car une proportion non négligeable des femmes d'Europe de l'Est ou Centrale a fait des études supérieures, souvent en sciences sociales, langues ou psychologie, ce qui les distingue du profil des prostituées de rue plus âgées. Lynn McDonald *et alii* [2000, p. 4] observe au Canada un phénomène comparable à propos des prostituées venues de l'ancien bloc soviétique : « Environ 98 % d'entre [elles] sont alphabétisées et beaucoup possèdent une formation universitaire ». Et, en France, ces jeunes femmes d'expliquer que, si le communisme leur a permis d'entreprendre une formation, dans leur pays, elles doivent verser des pots de vin pour obtenir des emplois en rapport avec leur niveau de qualification. Aussi, le départ vers un pays occidental, eldorado parfois bien décevant, s'inscrit soit dans une étape nécessaire à l'acquisition de la somme qui permettra ensuite de rentrer « au pays » avec les honneurs, soit dans un projet définitif de changement, avec l'espoir que les démocraties de l'Ouest offrent aux femmes de meilleures armes pour accéder à l'autonomie, quitte à en passer par des situations de contrainte préalables.

Si les « conséquences différentielles de la mondialisation selon les sexes restent encore largement à analyser » [Hirata, Le Doaré, 2000, p. 10], bien des indices suggèrent que, lettrées ou non, les femmes migrantes, notamment issues de zones sinistrées, sont plus souvent que les hommes migrants cantonnées aux secteurs informels de l'économie, telle la prostitution ou les tâches domestiques non déclarées. Or dans ces domaines obscurs, tout concourt, y compris les dogmes déjà évoqués, à éviter qu'on réfléchisse en termes de droit social. Que les activités concédées aux femmes migrantes ne soient pas, officiellement ou moralement, jugées de l'ordre d'un travail réduit les possibilités d'en améliorer les conditions

d'exercice. Le modèle anglais est à cet égard édifiant : les lois sur l'immigration légale interdisent aux prostituées l'accès au sol britannique sous prétexte de lutter contre le trafic des femmes. En conséquence, elles ne peuvent être que sans papier, et les tracasseries liées aux risques incessants de reconduite à la frontière limitent les recours en cas d'agressions et de vols, en même temps qu'ils multiplient les motifs de rejet social.

Que certaines nouvelles prostituées des trottoirs occidentaux veuillent regagner leur pays une fois enrichies est parfois une réalité : l'expatriation définitive, pour personne, n'est chose facile. Elles ne souhaitent pourtant jamais un retour à la case départ, ce que signifient les procédures d'expulsions. Que leurs espoirs soient déçus ou non, qu'elles aient été parfois manipulées, elles ont en effet été décisionnaires dans leur envie de s'extirper des carcans de la domination, qu'ils soient économiques, culturels ou sexués. Bien que l'université soit ouverte au plus grand nombre, ce sont des hommes qui le plus souvent continuent de contrôler l'accès aux emplois reconnus dans les pays sous ancienne influence communiste. Encore, ce sont des hommes de leur entourage qu'elles sont obligées de solliciter pour entamer des démarches administratives ou franchir les frontières, et ces « micro-entrepreneurs » qu'elles remboursent pour les risques qu'ils ont pris en entrant dans l'illégalité. L'émancipation des femmes paraît peu avancée en Europe de l'Est ou Centrale, et toute velléité de quitter le foyer doit leur coûter pour devenir faussement admissible. Car il n'y a pas que les proxénètes patentés qui profitent des désirs d'autonomie et jouent de la culpabilité à ne pas se conformer. C'est à leurs familles restées au pays que les prostituées envoient une part non négligeable des revenus des trottoirs²⁵. Ces familles figurent d'ailleurs à merveille une sorte « d'artisanat » prostitutionnel : plus encore que les truands qui appartiennent à l'entourage sociétal des prostituées, leurs frères, pères et mères se comptent sur le doigt d'une main. Ils peuvent en outre d'autant mieux exercer des pressions que, au nom d'un honneur à préserver, le non-dit domine la relation avec leurs filles parties. Ainsi, les migrations des jeunes prostituées sont à la fois volonté d'émancipation et assignation de genre. Même de loin, ces jeunes étrangères sont plus captives que les hommes, se croient plus redevables. Ainsi, se retrouvent-elles sous le coup d'une double violence : celle d'une famille en dernière instance complice du trafic, mais aussi celle d'États occidentaux, français en particulier, qui cherchent à les renvoyer dans cette famille. Gail Pheterson [2001, p. 144] résume la situation comme suit : « Le fonctionnement sexiste va discréditer une femme comme pas-assez-politique lorsqu'elle cherche asile dans un pays étranger, et l'accuser d'être trop-politique lorsqu'elle est dans son pays. Il en résulte l'exil forcé de chez soi et l'expulsion forcée de l'étranger. » Or, en agitant le spectre d'une lutte contre le trafic première par rapport à la lutte contre les risques compris dans la prostitution, ce paradoxe se voit confirmé. La victime absolue que certains discours contemporains font des prostituées en général a pour pendant le sort qui est réservé aux étrangères en

25. En général, il semble que les travailleurs pauvres envoient une part plus importante de leurs revenus à la famille restée au pays que les travailleurs riches. Comme y enjoint Collette Guillaumin [1992], il faut croiser notions de classe, de race et de genre pour affiner la compréhension des logiques d'exploitation.

particulier. Wendy Chapkis [2003] montre cette ambiguïté : entre la dite « traite des êtres humains », qui détermine des victimes, et les lois de l'immigration, qui désignent des coupables, point de salut. Car les coupables, encore moins que les victimes, ont droit à la parole. Ni les unes ni les autres ne sont en position de réclamer que la prostitution, qu'elle soit ou non considérée comme un « métier comme un autre », puisse devenir moins sauvage pour les principales intéressées. Et la « victime de la traite » a ceci de singulier par rapport aux autres catégories victimaires souvent étudiées par les sociologues ou ethnologues qu'elle n'occupe pas le terrain politique pour inverser un stigmate ou se réemparer de son histoire²⁶ : lors des mobilisations de 2002/2003, non seulement, des femmes étrangères, celles évidemment contraintes étaient exclues par les « traditionnelles » de la lutte mais encore, si quelques-unes ont malgré tout réussi à s'infiltrer dans le corps du combat, elles l'ont fait au prix de la réinvention d'une autobiographie adéquate, où l'existence des proxénètes devait être tue ou niée.

BIBLIOGRAPHIE

- BALIBAR E. [1995], « La violence des intellectuels », *Lignes : violence et politique*, n° 25, p. 9-22.
- BARRY K. [1982], *L'esclavage sexuel des femmes*, Paris, Stock.
- BECKER H. [1985 / 1963], *Outsiders*, Paris, Éditions Métailié.
- CHAPKIS W. [2003], « Trafficking, Migration and the Law. Protecting Innocents, Punishing Immigrants », *Gender and Society*, vol. 17, n° 6, décembre, p. 923-937.
- CHAUMONT J.-M. [2005], « La traite des êtres humains, ou l'histoire de Pinocchio racontée aux grandes filles », *La Revue Nouvelle*, mars, Bruxelles.
- DESCHAMPS C. [2006], *Le sexe et l'argent des trottoirs*, Paris, Hachette Littératures.
- DESCHAMPS C. [2005], « Mobilisation parisienne des prostitué-es », in M.-E. Handman et J. Mossuz-Lavau (dir.), *La prostitution à Paris*, Paris, La Martinière, p. 91-119.
- DESCHAMPS C. et SOUYRIS A. [2007], *Femmes publiques. Le féminisme à l'épreuve de la prostitution*, Paris, Éditions d'Amsterdam.
- DOEZEMA J. [2000], « Loose Women or Lost Women ? The re-emergence of the myth of white slavery », *Gender Issues*, vol. 12, n° 1, winter, p. 23-50.
- FARGE A. [2000 / 1979], *Vivre dans la rue à Paris au XVIII^e siècle*, Paris, Folio/Gallimard.
- GUILLAUMIN C. [1992], *Sexe, Race et Pratique du Pouvoir : L'idée de nature*, Paris, Éditions Côté-femmes.
- HIRATA H., LABORIE F. et alii (dir.) [2000], *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris, PUF.
- HIRATA H. et Le DOARÉ H. [2000], « Les paradoxes de la mondialisation », *Cahiers du GEDISS (IRESCO/CNRS)*, n° 21, p. 5-34.
- MATHIEU L. [2001], *Mobilisations de prostituées*, Paris, Belin.
- MCDONALD L., MOORE B. et TIMOSHKINA N. [2000], *Les travailleuses migrantes du sexe originaires d'Europe de l'Est et de l'ancienne union soviétique*, Ottawa, Rapport à la Condition féminine du Québec et du Canada.
- PHETERSON G. [2001], *Le prisme de la prostitution*, Paris, L'Harmattan.

26. À l'inverse, des victimes de cancer ont créé leurs associations, de même des toxicomanes, des séropositifs, des victimes d'attentat...

- PRYEN S. [1999], *Stigmate et métier. Une approche socio-anthropologique de la prostitution de rue à Lille*, Rennes, PUR.
- ROLLIN J. [2002], *La Clôture*, Paris, Gallimard.
- TARAUD C. [2000], « La prostituée indigène à l'époque coloniale », *Quasimodo*, n° 6, printemps, p. 219-227.
- TOUPIN L. [2002], *La question du trafic des femmes. Points de repère dans la documentation des coalitions féministes internationales anti-traffic*, Rapport à l'association Stella, mars 2002, Montréal, impression et diffusion par Stella.
- WALKOWITZ J. [1989], « Jack l'Éventreur et les mythes de la violence masculine », *Mentalités : Histoire des cultures et des sociétés*, n° 3, p. 135-165.

Between ontological security and the right difference: Road closures, communitarianism and urban ethics in Johannesburg, South Africa

*Teresa Christine Dirsuweit**

To live ethically is to acknowledge this shared Being, and to participate in a collective spatial politics in which a commitment to the other is our abiding concern.

[Popke, 2003]

Introduction

In 1992 the first road closure was recommended to a group of residents in Gallo Manor by the South African Police as a means to manage crime in the area. Fifteen years later, road closures, the closing off of public roads with gates and guarded entry points (fig. 1), have proliferated and are a heated topic of debate with a host of public media devoted to the topic. As the controversy around road closures has raged, the question of what the ethics of road closures are in the broader context of Johannesburg, with its segregationist past and exceptionally high levels of crime, has been asked by urban residents and government officials. Ostensibly, there are two sets of positions in the road closure argument in Johannesburg. The first argues that road closures are a response to the failure of the post-apartheid state to decrease violent crime. Johannesburg has repeatedly made it into the top five of most crime-ridden cities in the world: murder and hi-jacking statistics are amongst the highest in the world [Dirsuweit, 2002]. Johannesburg is a city that speaks of trauma – one in three women has been the victim of sexual violence, many of them have been the

* Géographe, Département de Géographie, University of the Witwatersrand et GECKO, Université Paris X – Nanterre; School of Geography, Archaeology and Environmental Studies, University of the Witwatersrand, Private Bag 3, PO WITS, 2050, Afrique du Sud – Teresa.Dirsuweit@wits.ac.za.

Acknowledgements: I would like to express my appreciation to my host and mentor in Paris, Philippe Gervais-Lambony Université Paris X for his valuable comments and discussion. In addition the Fondation de la Maison des Sciences de l'Homme has generously funded my post-doctoral research. My conversations with Frederic Dufaux of the Université Paris X provided me with several intellectual pathways of exploration. I would also like to express my appreciation to the two anonymous referees and Richard Ballard who provided extensive, stimulating and constructive feedback on earlier drafts. Finally my thanks to Wendy Job for her cartographic expertise.

victim of more than one incident of violence and many have been gang raped. Furthermore, murder and attempted murder have flourished in post-apartheid Johannesburg. Cities have a duty to protect their inhabitants, a duty of providing them with a sense of safety – this is the right of security.



Fig. 1 – Road closure showing guarded access-point

On the other hand, those [very few] voices who have opposed road closures, have opposed them on the basis that they inhibit movement through the city and that road closures maintain and reinforce Johannesburg's segregated past. The Open City Forum, an organisation resisting closures, maintains they are racist attempts to control the city: to ensure that movement for the majority of urban residents is circumscribed into specific areas. For the Open City Forum, road closures extend the legacies of apartheid segregationist planning. Implicit in their argument is a concern with how Johannesburg recovers from its segregationist past; how it promotes a sense of citizenship to all of its residents. This is the right to difference. Those in favour of road closures, however, insist that road closures are merely a rational response to what they perceive as uncontrolled crime in Johannesburg and argue that closed neighbourhoods are racially integrated.

A number of researchers have explored the politics of fear of crime and the increased privatisation of security in South African cities [Bénil, 2004; Bénil-Gbaffou, 2005, 2006a, 2006b, forthcoming; Brogden and Shearing, 1993; Carrier, 1999; Dirsuweit, 2002; Hornberger, 2004; Lemanski, 2004; Morange and Didier, 2006; Pelsler *et alii*, 2002; Schönteich *et alii*, 2004; Shaw, 1995; Shearing, 1998; Vircoulon, 2005]. Increasingly, a strong ethnographic and urban scholarship is being established which examines the political and cultural dynamics of gated communities [Czegledy, 2003; Durrington, 2005; Hook and Vrdoljak, 2002;



Fig. 2 – Closed public road with no entry signage

Lemanski, 2006] and more specifically road closures [Dirsuweit and Wafer, 2006, forthcoming; Fabiyi, 2006; Landman, 2000a, 2000b, 2003; Landman and Lieberman, 2005; Landman and Schönteich, 2002; Naudé, 2004; Tshehla, 2003]. These have presented a range of positions on road closures including the quantification of road closures and whether they do in fact reduce crime and the production of discourses and spatial dynamics. Morange and Didier [2006] explore the discourses emerging from this [the particularly dominant] rational response framework in the context of Cape Town, arguing that this type of technical debate is ultimately pointless¹. The rational-response framework has resulted in a stale impasse: with those in favour of road closures emphasizing that theirs is a rational response to increased levels of urban violence while those against road closures argue for alternative measures to design crime out of the city. Dirsuweit and Wafer [forthcoming] argue that rather than emphasizing a causative rational-response framework, road closures should be examined in terms of their *relation* to –, and *production* of – urban processes (see also Sparks *et alii* [2001, p. 886]). Drawing on Caldeira's [2001] use of de Certeau, they argue that road closures produce a set of social relations which reinforce the necessity for road closures. I would like to extend this argument in this paper, by examining how road closures relate to Johannesburg's modernist planning origins and how they serve to construct and reinforce ontological (in)security by presenting the implications these closures have for the way in which the city and its residents deal with difference. The aim of this paper, however, is not to present a detailed empirical account of road closures, but rather to contextualise the road closure discussion more broadly. This paper speaks to the road closure controversy through two objectives: the first is to provide a philosophical

1. Morange and Didier go on to explore how different discursive constructions around security are used to establish and reinforce different political positions within the city.

context in which the issue of road closures can be considered. The second is to situate road closures in a broader discussion about the transformation and democratisation of the city of Johannesburg. The spatial focus of this paper is the Sandton area which is one of the most affluent areas in Johannesburg (fig. 3) and has the highest concentration of road closures in Johannesburg (fig. 4). The discussion is based on interviews with – and documents sourced from – those in favour of and against road closures and residents associations. In addition a review of ten years of letters and comments to the editor of the local newspaper serving these areas was undertaken. Furthermore, comments in chat websites such as the Residents Against Crime (RAC) were reviewed. The objective of the empirical research was not to attempt to describe a representative trend, but rather to examine the discursive narratives of the different actors and texts engaged in the discussion.

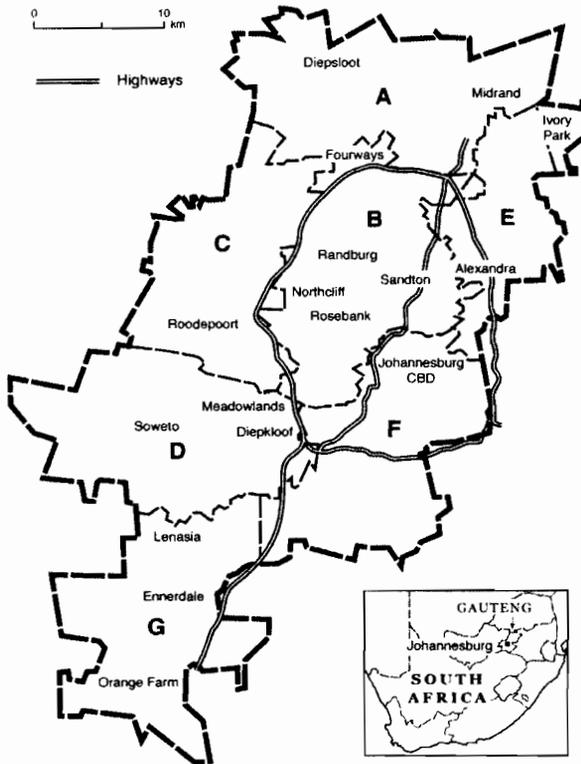


Fig. 3 – Map of Johannesburg

Modernity, alterity and Johannesburg's apartheid past

The work of Zygmunt Bauman has been used extensively in discussions of fear of crime and insecurity [Body-Gendrot, 2001; Newburn, 2001; Sparks *et alii*, 2001; Walklate, 2001]. Most of these have referred to his more recent works, but his

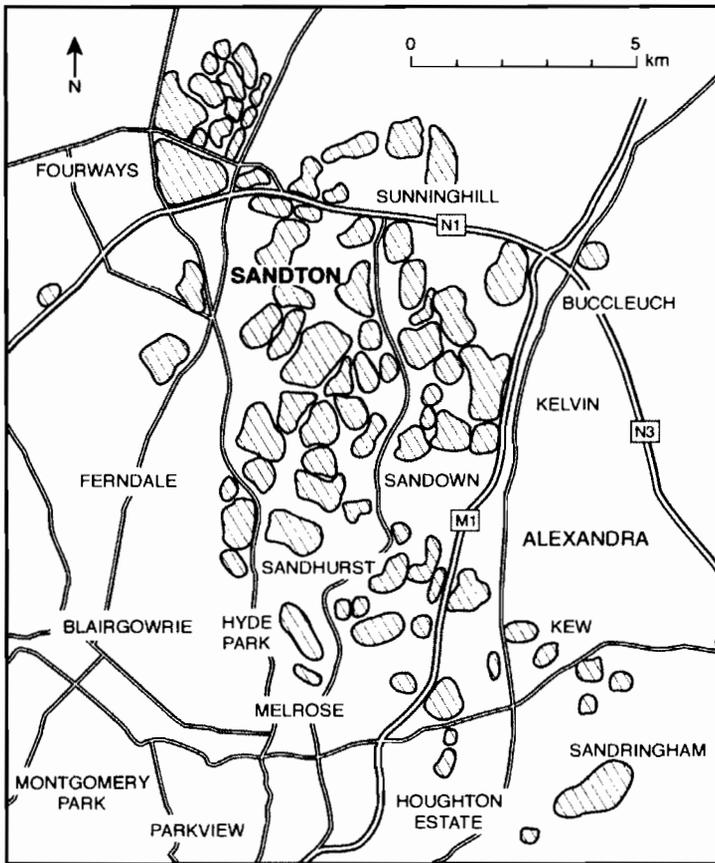


Fig. 4 – Distribution of road closures [after Landman, 2002b]

earlier work provides a profound entry point for understanding the logic of the apartheid city. For Bauman [1991, p. 1], the modern project is about the endless “fragmentation” of the world into discrete components,

To classify means to set apart, to segregate. It means first to postulate that the world consists of discrete and distinctive entities; then to postulate that each entity has a group of similar or adjacent entities with which it belongs, and with which – together – it is opposed to some other entities...

The apartheid state and apartheid cities were designed in terms of the logic of high modernity. Posel [2001, 99] argues that apartheid was a monolithic exercise to classify, enumerate and separate South Africans as part of the modernization of the state,

[t]he apartheid version of the modern state was one that was sufficiently large, powerful, knowledgeable and well co-ordinated to keep each race in its proper place economically, politically and socially.

A number of geographers [Parnell, 1997; Parnell and Mabin, 1995; Robinson, 1996; Ballard, 2002; Popke and Ballard, 2004] have spatialised this argument in the

context of urban South Africa. Several scholars have demonstrated that this project of urban territorial control was profoundly influenced by Western models of modernist urban planning [Mabin and Smit, 1997; Parnell, 1997; Parnell and Mabin, 1995; Robinson, 1996, 2006; Edwards, 1994 cited in Ballard, 2002] and Beall *et alii* [2002], describing Johannesburg as a Fordist city, argue that the segregationist practices of town planners not only served to reinforce white dominance, but also produced the spaces necessary for apartheid capitalism with a predominantly black working class. The apartheid project of separation and segregation into race, class and ethnicity units was a project of Taylorist management, but this segregation was never complete. The danger of one group moving into the area designated for another was frequently rehearsed in an attempt to form and manipulate public fears in favour of the apartheid state; and so inherent in the segregation of different cultures was the performance of territorial control against the incursion of abject others. In the aporetic logic of apartheid the threat of difference meant that: because South Africans were different they were separate; because they were separate they were different.

Ontological (in)security in post-apartheid, post-Fordist Johannesburg

The reality of post-apartheid Johannesburg has been that South Africans (and especially white South Africans) find without the endless segregation and control of the apartheid state, co-existence in South African cities is characterized by contingency and in the face of this contingency South Africans have found themselves grappling with a profound sense of ontological insecurity. Giddens [1991] argues that this heightened sense of insecurity emerges as systems of trust become increasingly abstract. Our sense of well-being and placement in the world becomes tenuous. There are several post-apartheid changes which have become intertwined in the imaginaries of the middle-classes: as the security of apartheid classification and dominance has come to an end; as South Africa has become an increasingly multicultural pan-African society; as South Africa has joined a highly competitive and insecure globalised economy; and as crime rates have increased, road closures can be interpreted as part of what Giddens terms "...a framework of ontological security based on routines of various forms" [1991, p. 44]. In response to this generalized feeling of insecurity, urban residents have become concerned with prevention and protection. For proponents, road closures, are an attempt to rationalize the massive problem of crime [and perceived failures of a new dispensation] by dividing the city into spatial units which can be ordered and controlled through private control:

Communities cannot be blamed for confining their primary efforts to their own, manageable areas... [emphasis added]. [Sandton Chronicle: 13 March 1998]

Bauman [1991, p. 1] unpacks the opacity of the functioning of this normalised idea of management which connects the strategy specifically to the project of modernity and to Giddens' comments about ontological security,

To classify in other words, is to give the world a structure: to manipulate its probabilities; to make some events more likely than some others; to behave as if events were not random, or to limit and eliminate the randomness of events.

There is a similar thread in the use of the logic of modernity to maintain a sense of spatial management of the city during apartheid and in post-apartheid road closures. Popke and Ballard (2004) for example demonstrate that within discourses of urban mismanagement and disorder in the inner city of Durban, there is a melancholic nostalgia for the [imagined] order of apartheid high modernity. In the same way road closures are spatialised attempts to control and limit the random and traumatic incidence of crime [and projections of disorder; cf. Dirsuweit and Wafer, forthcoming] and this is frequently rehearsed in warning statements – beware those who enter our suburb with ill intent. The ethics of road closures and the way in which they deal with difference lies in the question of how these persons with ill intent are recognized, what criteria are used to determine who is and who is not welcome, and how are those who are not welcome dealt with.

Normative modernist moralities and post-modern ethics

Bauman [1993, p. 2] argues that the post-structural thinking of the early nineties regarded the issue of ethics:

...as one of the typically modern constraints now broken... fetters once deemed necessary, now clearly superfluous... Lipovetsky... suggests that we have finally entered the epoch of l'après-devoir, a post-deontic epoch, where our conduct has been freed from the last vestiges of oppressive "infinite duties", "commandments" and "absolute obligations".

Ethics, however, can be distinguished from modernist modes of morality. Modernist morality resolves problems through "coercive normative regulation in political practice, and the philosophical search for absolutes, universals and foundations" [Bauman, 1993, 4]. For Bauman, rather than closing the space ethics, post-structural thinking opens up new ways of engaging with ethics based on the awareness and acceptance of ambivalence. Neither a normative, nor a relativist position, Bauman (following Levinas) presents ethics which concern the relationship between Self and Other while acknowledging that this relationship is constructed, variable, incomplete and is potentially oppressive whether there is apparent little care for the Other or whether the care for the Other is overwhelming.

Over the past few years, geographers have concerned themselves with the question of ethics towards the Other [Cloke, 2002; Cutchin, 2002; Kobayashi and Proctor, undated; Popke, 2003; Proctor and Smith, 1999; Routledge, 2004; Smith, 1997, 1998, 2000a, 2000b]. Smith [1998] makes a number of comments about communitarianism (Pløger's We-ness) which can be applied to the scale of road closures. Smith [1998, p. 27] is critical of the concept of community: "a hierarchy of moral responsibility with an implicit spatial dimension." He argues that while those in favour of communitarianism recognize the potential for insularity and indifference to outsiders, they struggle to resolve the issues of intracommunity conflicts and "such power asymmetries as domination, oppression and exclusion" [p. 28] between communities. Etzioni [1995] for example resolves these issues by looking towards the universalised logic of the supracommunity (in this case

American society) while Selznick [1992], Smith argues, situates the idea of community within the particular and the universal, but that the particular is more secure in relation to the principles of universalism.

The construction and maintenance of community identity are well-documented as means to improve a sense of ontological security. Planners such as Pløger [2001, p. 69] argue that, “a feeling of social security is still believed to be the product of neighbourhood relations and local interaction, community-based social networks, a predictable social environment, and moral-ethical homogeneity and conformity”. While Pløger (ibid) offers that this is the first step to shape a *communitarian ethic* which in turn is a “commitment towards the Other, to ‘the care of others’, and to common virtues, morals and ethics” [Bauman, 1997; Vetlesen, 1996], in the case of road closures, the expulsion of – and vigilance against – a range of others results in a very limited inward-looking ethic, resulting in:

The territorial and functional autonomy which the fragmentation of powers brings in its wake consists first and foremost in the right not to look beyond the fence and not to be looked at from the outside of the fence. [Bauman, 1991, p. 12]

Cloke [2002] draws our attention to Augé’s description of two means of engaging with otherness: a “sense *of* other” involves establishing a sense of the moral geographies of a particular group. A sense which, Cloke argues, tends to confine “others” into a “thought prison of the same”. A “sense *for* other” requires sensitivity to being connected, committed and emotionally engaged with difference. Popke [2003] extends the point, arguing that our accountability to the other becomes elided when mediating institutions assert universal ethical norms. Bannister and Fyfe [2001, p. 807] summarise the issue, “ultimately, is it possible to reconcile the conflicting images of the city as a celebration of difference and as an arena in which difference is to be feared?” There is a greater geography of ethics here which deals specifically with the form and content of how we create a commitment towards the Other [Bauman, 1997].

Road closures, communitarianism and the construction of “others”

It is argued by proponents that road closures attract a wide range of different cultures and, despite some racist incidents between residents within, the closures are not manifestations of residual racism:

It has nothing to do with racism – we have people of all colours living in our neighbourhood. [Sandton Chronicle, 6 Mar 1998]

May I point out that this is no racial issue, but one of crime and security affecting us all. As a black South African, I wish to ask Mr Ramsay where he was in the dark days of apartheid... please don’t use the plight of black people simply because you feel inconvenienced by having to travel a few extra metres – now that smacks of racism! [Sandton Chronicle, 13 Mar 1998]

In interviews and letters to the editor, those in favour of road closures quite unabashedly claimed that the road closures were effective in excluding on the basis of class. Indeed there are a range of classed and raced bodies that are not welcome

within the closures. In most cases these bodies are simply not apparent: those who belong to poorer classes are simply not present except in the liminal figures of the service workers, domestic workers, contractors and state and private officials. However, these liminal figures have attracted a great deal of comment and discussion within the pages of the newspapers reviewed – they remain abject, if not the focus of urban anxieties. Several articles and letters warn about domestic workers. In particular there is a set of letters which warn residents that in conspiracy with criminals, domestic workers lay colour-coded signals in the driveway which indicate the level of resistance to attack a particular household will demonstrate. In addition, the “bogus” state official or worker: a criminal dressed as a meter reader or repair worker is frequently reported on. Those who belong to a different class identity, but who serve within the boundaries of the road closure remain anxiety-provoking in-between characters. Vagrants and foreigners from other parts of Africa are also abject and any form of densification is associated with increased levels of criminality and is vigorously opposed. It is difficult to characterize the experience of road closures of these and silent others without having completed empirical research, but there is a celebration of their departure in the comments of those living within.

So, 14 months down the line, apart from that small incident, we have experienced zero crime. We also have almost zero litter, zero vagrants and no loiterers [emphasis added]. Children can now ride their bikes in the streets in safety and life in our suburb is immeasurably better. Complacency has not taken over as residents must still be on guard and when we pass into the “outside” world, crime reigns supreme and you have to be continually on guard. [Sandton Chronicle, 26 June 1998]

In creating a normative inside and the threat of the abnormalised outside, road closures, whether they are effective in reducing crime or not, offer a very powerful means of securing ontological certainty. Attendant to this sense of ontological security within the road closure has been a renewed sense of community:

...there has been a definite drop in crime in suburbs where roads have been closed. People are also talking to neighbours again and are having street braais [barbecues]. They are jogging and walking their dogs, while children are cycling and rollerblading in the streets. This kind of community spirit has not existed in Sandton for years. [Sandton Chronicle, 23 Jan 1998]

...the extent of hard work and voluntary time given to the enterprise can hardly be called selfish unless one means “collective selfishness”. These endeavours result in a heightened sense of community awareness and create contact between previously anonymous neighbours... [Sandton Chronicle, 13 March 1998]

It is difficult to see how the communitarian ethic of road closures will ever result in “the care of others” since otherness is so anxiety provoking, controlled and circumscribed within these enclosed territories. Furthermore, within the articles, letters and online chat rooms, victims of crime are characterised as middle-classed [and generally white] which limits and even precludes concern for – and any kind of proactive engagement together with – Others to resolve the issue of crime more broadly.

Fiscal secessionism, road closures and care for urban Others

The reasons road closures exist in Johannesburg are complicated and while they do reinforce anxieties about a range of urban Others, the motivations for establishing road closures are complex and cannot be generalised. Since there are such high crime rates in Johannesburg it is difficult to present an unequivocal normative judgement as to whether they should remain or not. Road closures are both a product of the broader socio-economic urban context and coevally produce the context of the city. Sandton one of the richest Northern suburbs in Johannesburg is bordered by a large township, Alexandra, arguably one of the poorest districts in Johannesburg. For Sandton residents, Alexandra is a repository of Otherness: frequently referred to as the “dark city”, it conjures images of a ghetto housing a violent urban underclass which serves as a constant threat to suburban existence. The legacy of apartheid local government left Johannesburg in extraordinary economic crisis. With huge deficits looming, it sought to balance its tax base through the policy of cross-subsidisation. Subsequently, the city was divided into four local governance units which coupled Sandton with Alexandra. A uniform property assessment rate was implemented across the different substructures [Tomlinson, 1999; Larsen, 2005; Camay and Gordon, undated]. Sandton residents were hard-hit in these reassessments with radical rates increases². Sandton residents and business owners, however, felt this economic redress was unfair. They argued that they had not been in favour of apartheid and they could not be held responsible for apartheid spending and that they supported many charitable programmes during and post apartheid [Camay and Gordon, undated]. In July 1996, with broad support from the Sandton community, one of the ratepayers associations began a rates boycott, a political tool of passive resistance ironically used in Alexandra during apartheid [Tomlinson, 1999; Camay and Gordon, undated]. Eventually, the case was taken to the highest judicial authority, the Constitutional court, which directed Sandton business and ratepayers were to continue rate payments to local government [Tomlinson, 1999; Camay and Gordon, undated].

The case demonstrates the consequences of parochial communitarianism: the cross-subsidisation of other(ed) communities appeared to disturb efforts to ensure ontological security. Ballard [2005] argues that as the securities of apartheid segregation have been threatened, a sense of security has been maintained through the creation of homogenous territories symbolising secession from the broader processes of transformation in the city. Dirsuweit and Wafer [2006] argue that this secession from the broader scale of the city is intended to maintain privileged lifestyles. The rates boycott demonstrates a startling economic secession and a misplaced sense of entitlement. While a few charitable efforts to improve Alexandra may demonstrate a sense *of* others, the active resistance to the broader socio-economic and political integration of the city that the rates boycott represents demonstrates a limited care *for* others.

2. Different figures are reported, Tomlinson argues that the rates increased from 2.65 cents in the Rand to 6.45 cents (243%). Larsen reports an increase of between 120 percent and 250 percent and Camay and Gordon report an increase of 385%.

The ratepayers boycott demonstrates that while road closures may exist for a range of reasons, they are part of (producing and upholding) an urban context characterised by a remarkable lack of concern for those who fall outside of localities of self-identification. In the case of the rates boycott case, it took the normative judgement of an institution to enforce a particular set of ethical responsibilities to the other. Similarly, the Open City Forum has lodged a complaint against road closures with the Human Rights Commission [HRC report, 2005, p. 5-6], who found that³:

- [Road closures] cause social division, dysfunctional cities and lead to the further polarisation of our society. In addition, the proposed benefits they bring by way of enhanced safety and security are in doubt and the subject of considerable debate.
- The use of road closures/boom gates... in practice violate a number of rights.
- Local authorities and communities should consider and exhaust alternate access restrictions, including guards and guard houses, traffic calming measures and closed circuit television.

In their report, the Commission examines a number of rights based arguments: equality; human dignity; the right to life; freedom and security of the person; privacy; political rights; freedom of movement and residence; freedom of trade, occupation and profession; and the limitation of rights. In both cases, the Human Rights Commission and the Constitutional Court were exemplary in asserting an ethic of post-apartheid urban socio-economic redress as well as providing advocacy for the promotion of a vision of an ethical city. Both the Constitutional court and the Human Rights Commission dealt in the universalized “impartial” moralities [Smith, 1998] embedded in the South African Constitution and Bill of Rights. While these incidents were both critical to the political and social transformation of Johannesburg, their resolution depends on Bauman’s “absolutes, universals and foundations” and the residents of Sandton responded with a sense of coerced outrage. The rulings have been met with enormous resentment and, in the case of the constitutional court ruling for cross-subsidisation, the Sandton community has subsequently responded in an angry backlash against local government which is characterized in letters to the Sandton Chronicle as consistently lazy, inefficient, incapable and corrupt. Despite a clear message from the institutions which are invested with the power to deliberate on the ethics of South African society, in Sandton, the particularity of solidarity and care for one’s [in this case literal] neighbour maintains a strong separation between self and other. Furthermore, drawing on universalised moralities may not resolve issues of exclusion: in their arguments against road closures, the Open City Forum and government approve of other forms of enclosure. The Open City Forum does not object to those living in gated communities which are situated on privately owned land [Interview Karvelas, Open City Forum: 2005] and Thabo Mbeki, in a speech at the official opening of a controlled access housing project, commented that these developments are the kind that the

3. These points are only an extract of the findings.

city approved of and should be pursued in favour of road closures. In their approval of other forms of gated communities, however, both fail to deal with the issue of contingency. Road closures and other forms of territorial management and control are complex exactly because in the face of randomness and contingency they do offer ontological security, but they also foreclose difference.

...the gates, policing and other surveillance systems, defensive architecture, and neo-traditional urbanism do contribute to giving people a greater sense of security. But such settings no doubt also contribute to accentuating fear by increasing paranoia and distrust among people [Ellin, 1996, p. 153].

Modernity, ethics and the world class city

Road closures (and other forms of enclosure) may reduce crime, but in the long term reinforce sense of hostility towards the other. And this is a hostility which not only occurs between the middle-classes and the poor, but also between a whole range of others in broader Johannesburg society. Specifically, Johannesburg has been the setting of escalating systemic violence [Young, 1990] against urban poor, women, children, people with disabilities, foreigners and gays and lesbians in all sectors of society [Reid and Dirsuweit, 2002]. Despite having some of the most progressive and inclusive legislation and policies in the world, the rights entrenched in policy, legislation and the legal structures that enforce them, remain to a large part *de jure* – bound to institutions like the Human Rights Commission and the Constitutional Court which deal with universalised moralities. The invigoration of these normative moralities for the citizens of Johannesburg remains problematic: in the everyday existence of urban Others, the *de facto* expression of urban citizenship is highly circumscribed not only by the everyday practices of exclusion such as road closures, but *also* by the continued commitment of the state to the ongoing project of modernist development. For example, after experiencing a huge loss business tenants to the northern suburbs, the city authorities have sought to re-establish Johannesburg as a “World Class City”, which is imagined as follows:

Johannesburg is where the money is. And the action. It's the most powerful commercial centre on the African continent. It is an African city that works: the phones dial, the lights switch on, you can drink the water, there are multi-lane freeways, skyscrapers, conference centres, golf courses. If you should get lost, ordinary people on the street speak English. Cell phones are everywhere. You can send e-mail from you hotel room, you can bank any foreign currency, you can watch CNN... [City of Johannesburg, Official Website]

That this discourse is thick with European constructions of modernity is obvious and Robinson (2006) further details the relationship between developmentalist policies and Western modernity. But what are the ethics of this commitment to Western modernity? As part of this impetus to construct the modern African city, massive regeneration projects have been undertaken and increasing numbers of black and white elites are moving back into the inner-city taking up residential and office space. There is no doubt that regeneration is desirable and will improve the image and security aspects of the city, however, the process thus far has entailed the

removal of a number of the urban poors from derelict buildings earmarked for renovation to the far periphery away from economic, social and cultural opportunities [Centre on Housing Rights and Evictions, 2005]. The imperatives of post-Fordist urban consumption are increasingly reconfiguring the city, but the removal of poorer people to the periphery of the city reinforces a modernist conception of excising and segregating foreclosing any project of engagement and acceptance. Greenberg's [2004, p. 2-14] comment on the issue provides a powerful linkage to Bauman's discussion of the ethics of modernity,

...the development and modernisation of the formal market economy is viewed to be the basis of social advance. Modernisation means dismantling outdated forms of organization or economic structures, eliminating obstacles to renewed profitable accumulation, and reshaping the economy in ways that permit an intersection with international capital flows and technological advances... In the face of a coldly rational model of planning, the horror of forced removals has not been consigned to history along with apartheid, but remains alive in post-apartheid South Africa [emphasis added].

Urban regeneration appears to be focussed on creating a symbolic economy palatable to the consumption choices of foreign and regional tourism and new urban elites rather than the creation of a city in which engagement between others becomes normalised. Certainly there is little if not no public participation involved in the removal of others from the city centre and although more research is required, there are indications that the public participation processes associated with other aspects of Johannesburg's inner city regeneration have been little more than public relations exercises communicating projects *fait accompli*⁴. So while the city and national policy purport an inclusive attitude towards difference and while there are a number of projects which are sympathetic towards difference (see the Human Development Strategy of the City of Johannesburg), it appears that this tolerance is interpreted primarily through a developmentalist framework associated with Western modernity.

Conclusion: security and (in)difference

The communitarian politics of exclusion of Others from road closures cannot be resolved without a broader commitment to resolve the painful exclusionary practices associated with modernist modes of classification, segregation and control. Tonkiss [2003] provides a fascinating insight into how the ethic of the interrelated sense of self and other could play itself out in the city of Johannesburg. She suggests an ethic of *indifference* which she defines as the capacity for difference to be unseen, unexceptional and strangeness part of everyday lived practice. In this ethic, difference is left unassimilated and lived with in a "side-by-side particularity" [Young, 1990]. Here indifference is understood as tolerance as opposed to the logic of otherness which is "frequently played out in violent modes of exclusion or

4. In her classic piece, Arnstein (1969) would term this form of participation as therapeutic and manipulative on her ladder of participation.

isolating forms of disconnection and strangeness" [Tonkiss, 2003, p. 308]. This has an extraordinary implication for Johannesburg: if we recognize that post-apartheid exclusions in the form of road closures and other enclosures are in part a consequence of the hold that modernist apartheid urban classification still has on the city, then the way in which we deal with difference requires far greater concern. To fully understand and reverse the classifications and segregations of apartheid, for its residents to attain a sense for the other, difference could become an ordinary and extraordinary feature of Johannesburg. The production of spaces of engagement, however, is impaired: in the same way as road closures preclude engagement, the public spaces of Johannesburg are highly controlled privatized fortresses where the functions of public life are played out without the attendant civic responsibilities of public institutions [Dirsuweit and Schattauer, 2004].

Sandercock [1997; 2000] argues that cities can and should be planned in response to systemic violences by engaging with the interdependent concepts of the "right to the city" and the "right to difference". Sandercock [1997, p. 24] suggests that the modernist urban planning should be replaced with an ethos both fluid and responsive to context and change. Heavily influenced by Young (1990), her vision of cosmopolis is premised on three principles:

- an acknowledgement of the politics of difference;
- a belief in inclusive democracy; and
- an engagement with the justice claims of disempowered communities.

In these three principles, however, Sandercock touches on a worrying feature of the question of road closures in Johannesburg: that those others implicated in road closures remained silent. With the implosion of the non-governmental sector during the mid-1990s and with civil society social movements in their infancy, the exclusionary effects of Johannesburg's modernist-developmental planning policies are only starting to be understood and, in some cases, challenged.

In his influential book, *Moral Geographies*, Smith [2000, p. 169] recognizes the power of the South African case, "[it has a] distinctive moral geography encouraging antipathy towards difference. So, a way has to be found of enabling the strength of communitarian sentiments of mutuality to be augmented by respect for, and inclusion of, different others". But this is not an inward looking communitarianism, rather it relates to Bauman's [1993, p. 166] comment that "moral concern would reach its highest intensity where knowledge of the other is at its richest and most intimate, and that it would thin out as knowledge tapers off and intimacy is gradually transformed into estrangement". The active inclusion of social movements and organizations representing a range of difference in a *sincere and transparent* process of public participation [rather than a series of public relations exercises] would certainly go a long way in activating a concern for distant others. Johannesburg is also ready to begin developing a far greater multicultural literacy. Popke [2003], in his assertion of the relevance of post-structural thinking to the question of the geography of ethics, draws on Levinas and Derrida to elucidate relevance of theories of deconstruction to thought on ethics. Deconstruction, he argues,

entails the dislocation of accepted sovereignties and affirms the need for analysis and decisions to be contextual and cognizant of responsibility to the other: “opening to limitless possibility in the absence of hubris” [Popke, 2003, p. 308]. This “deconstructive ethos of democracy” opens itself to endless critique [and fluid response] enabling “an always-open form of multiculturalism”. This and his suggestion that the infrastructure of modernity be examined for the ways it provides cover for the abrogation of our sense for the other, echoes Sandercock’s analysis of the negative effects of modernist planning. But in addition to her analysis, Popke suggests that the metaphysics of “ontology” [which should be read in the context of this paper as the production of ontological security] be upset by providing a reflection of how (old and new) spatial boundaries and divisions reinforce and maintain distinctions between self and other.

To conclude I return to my initial questions: What are the ethics of the road closures, particularly in a city with some of the highest crime statistics in the world? This is a complex question considering the broader socio-political context of Johannesburg and its still poorly understood modernist planning past. The question, however, is not whether road closures should be removed, but rather how Johannesburg residents commit themselves to a city in which difference is commonplace and unremarkable. This also relates to how Johannesburg at a local and regional level respects and responds to difference in terms of giving voice to disempowered others and enabling spaces of engagement which are more inclusive in everyday governance praxis. While South Africa has extraordinary institutions such as the Constitutional Court and the Human Rights Commission, which protect the rights and respond to the need to equalise society, there is a massive gap in the way in which Johannesburg residents have a sense for others in the everyday practices and spaces of the city. Without clear strategies to promote an engaged sense of citizenship for all of Johannesburg’s residents, the question of whether road closures should be removed is asked largely out of context. Without a broader sense for Others in policy and practice, there is a powerful logic to the protection of the self as paramount despite the cost to excluded others.

BIBLIOGRAPHIE

- BALLARD R. [2002], *Desegregating Minds: White Identities and Urban Change in the New South Africa*, Unpublished PhD Thesis, University of Wales, Swansea.
- BALLARD R. [2005], “Bunkers for the Psyche: How Gated Communities Have Allowed the Privatisation of Apartheid in Democratic South Africa”, *Dark Roast Occasional Paper Series*, n° 24, Isandla Institute, Cape Town.
- BANNISTER J. and FYFE N. [2001], “Introduction: Fear and the City”, *Urban Studies*, vol. 38, n° 5-6, p. 807-813.
- BAUMAN Z. [1993], *Postmodern Ethics*, Oxford, Blackwell.
- BAUMAN Z. [1991], *Modernity and Ambivalence*, Oxford, Marston Book Services.
- BAUMAN Z. [1997], *Postmodernity and its Discontents*, Cambridge, Polity Press.

- BÉNIT C. [2004], “‘Nous avons dû prendre la loi entre nos mains’: Pouvoirs publics, politique sécuritaire et mythes de la communauté à Johannesburg”, *Raisons politiques*, n° 15, p. 53-68.
- BÉNIT-GBAFFOU C. [2005], “La suburb, l’enclosure et l’État : logiques sécuritaires et dynamiques politiques dans les quartiers aisés de Johannesburg”, *Revue Socio-Anthropologie*, vol. 16, n° 1, p. 51-68.
- BENIT-GBAFFOU C. [2006a], “Police-community partnerships and responses to crime: lessons from Yeoville and Observatory, Johannesburg”, *Urban forum*, vol. 17, n° 4, p. 7-32.
- BENIT-GBAFFOU C. [2006b], “Policing Johannesburg’s wealthy neighbourhoods: the uncertain ‘partnerships’ between police, communities and private security companies”, *Triolog: Zeitschrift für das Planen und Bauen in der Dritten Welt*, vol. 89, n° 2, p. 21-26.
- BÉNIT-GBAFFOU C. [forthcoming], “Community policing and disputed norms for local social control in post-apartheid Johannesburg”, *Journal of Southern Africa Studies*.
- BODY-GENDROT S. [2001], “The Politics of Urban Crime”, *Urban Studies*, vol. 38, n° 5-6, p. 915-928.
- BROGDEN M. and SHEARING C. [1993], *Policing for a new South Africa*, London, Routledge.
- CALDEIRA T. [2000], *City of Walls: Crime, Segregation, and Citizenship in São Paulo*, Berkeley, University of California Press.
- CAMAY P. and GORDON A.J. [undated], “Sandton Rates Dispute: Local Government Restructuring and Financing of Equitable Services”, *South African Civil Society and Governance Case Study No. 5*, Co-operative for Research and Education (CORE), Johannesburg.
- CARRIER R. [1999], “Dissolving boundaries: private security and policing in South Africa”, *African Security Review*, vol. 8, n° 6, no pagination.
- CENTRE ON HOUSING RIGHTS AND EVICTIONS [2005], *Any Room for the Poor? Forced Evictions in Johannesburg*, South Africa.
- CITY OF JOHANNESBURG [undated], Official Website, www.joburg.org.za/travel/travel_overview.stm.
- CLOKE P. [2002], “Deliver us from evil? Prospects for living ethically and acting politically in human geography”, *Progress in Human Geography*, vol. 26, n° 5, p. 587-604.
- CUTCHIN M. P. [2002], “Ethics and geography: continuity and emerging synthesis”, *Progress in Human Geography*, vol. 26, n° 5, p. 656-664.
- CZEGLEDY A. [2003], “Villas of the Highveld: A cultural Perspective on Johannesburg” in R. Tomlinson, R. Beauregard, L. Bremner and X. Mangcu (eds), *Emerging Johannesburg Perspectives on the Postapartheid City*, London, Routledge, p. 21-42.
- DIRSUWEIT T. [2002], “Johannesburg: Fearful City?”, *Urban Forum*, vol. 13, n° 3, p. 4-19.
- DIRSUWEIT T. and SCHATTAUER F. [2004], “Fortresses of desire: Melrose Arch and the emergence of urban tourist spectacle”, *Geojournal*, vol. 60, n° 4, p. 239-247.
- DIRSUWEIT T. and WAFER A. [2006], “Scale, governance and the maintenance of privileged control: the case of road closures in Johannesburg’s northern suburbs”, *Urban Forum*, vol. 17, n° 4, p. 327-352.
- DIRSUWEIT T. and WAFER A. [forthcoming], “Fear and Loathing in Johannesburg: the Production of Fear, Security and Identity in Road Closures”, *Urban Affairs Review*.
- DURRINGTON M. [2005], *Race, space and place in suburban Durban: an ethnographic assessment of gated community development*, Paper presented at the Territory, Enclosure and Control: the Ecology of Urban Fragmentation Symposium, CSIR, Tshwane (Pretoria), 28 February-3 March.
- ELLIN N. [1996], *Postmodern Urbanism*, Oxford, Blackwell.
- ETZIONI A. [1995], *The spirit of community: rights, responsibilities and the communitarian agenda*, London, Fontana.

- FABIYI O.O. [2006], "Neighbourhood Enclosure Security Initiatives and the Partitioning of Urban Spatial Governance in Ibadan and Johannesburg", *Urban Forum*, vol. 17, n° 4, Forthcoming.
- GIDDENS A. [1991], *Modernity and Self Identity*, Oxford, Polity Press.
- GREENBERG S. [2004], "Post-apartheid Development, Landlessness and the Reproduction of Exclusion in South Africa", *Centre for Civil Society Research Report*, n° 17, p. 1-42.
- HARRISON P. and MABIN A. [2006], "Security and space: managing the contradictions of access restriction in Johannesburg", *Environment and Planning B: Planning and Design*, vol. 33, n° 1, p. 3-20.
- HOOK D. and VRDOLJAK M. [2002], "Gated communities, heterotopia and a "rights" of privilege: a 'heterotopology' of the South African security park", *Geoforum*, vol. 33, n° 2, p. 195-219.
- HORNBERGER J. [2004], "My Police – Your Police: the Informal Privatisation of the Police in the Inner City of Johannesburg", *African Studies*, vol. 63, n° 2, p. 213-230.
- HUMAN RIGHTS COMMISSION [2005], *Road Closures/Boom Gates, Human Rights Commission Report*, Johannesburg, HRC.
- KOBAYASHI A. and PROCTOR J. [undated], *How Far Have We Cared? Recent Developments in the Geography of Values, Justice and Ethics*, La documentation anglaise.
- KRUGER T. [2000], *Crime Prevention Through Planning and Design*, CSIR Report, CSIR, Tshwane (Pretoria).
- LANDMAN K. [2000a], *Gated Communities: An International Review, Division of Building Technology*, CSIR Report, CSIR, Tshwane (Pretoria).
- LANDMAN K. [2000b], *An Overview of Enclosed Neighbourhoods in South Africa, Division of Building Technology*, CSIR Report, CSIR, Tshwane (Pretoria).
- LANDMAN K. [2003], *Case study research on gated communities in South Africa: the case of Gallo Manor, Johannesburg*, CSIR Report, CSIR, Tshwane (Pretoria).
- LANDMAN K. and LIEBERMAN S. [2005], "Planning against crime: preventing crime with people not barriers", *SA Crime Quarterly*, n° 11(March), p. 21-26.
- LANDMAN K. And SCHÖNTEICH M. [2002], "Urban Fortresses: Gated Communities as a Reaction to Crime", *African Security Review*, vol. 11, n° 4, p. 71-85.
- LARSON P. [2005], *The Changing Status of the Sandton Business District: 1969-2003*, Unpublished Masters Dissertation, University of Pretoria.
- LEMANSKI C. [2004], "A New Apartheid: The Spatial Implications of Fear of Crime in Cape Town, South Africa", *Environment and Urbanization*, vol. 16, n° 2, p. 101-112.
- LEMANSKI C. [2006], "Spaces of Exclusivity or Connection? Linkages Between a Gated Community and its Poorer Neighbour in a Cape Town Master Plan Development", *Urban Studies*, vol. 43, n° 2, p. 397-420.
- LEMON A. [1991], *Homes Apart: South Africa's Segregated Cities*, Cape Town, David Phillips.
- MABIN, A. and SMIT D. [1997], "Reconstructing South Africa's cities? The making of urban planning 1900-2000", *Planning Perspectives*, n° 2, p. 193-223.
- MORANGE M. and DIDIER S. [2006], "Security Discourses, Community Participation and the Power Structure in Cape Town, 2000-2006", *Urban Forum*, vol. 17, n° 4, p. 353-379.
- NAUDÉ B. [2004], *Can Public Road Closures Reduce Crime Effectively?*, Institute for Criminological Sciences, UNISA.
- NEWBURN T. [2001], "The Commodification of Policing: Security Networks in the Late Modern City", *Urban Studies*, vol. 38, n° 5-6, p. 829-848.
- PAIN R. [2000], "Place social relations and the fear of crime: A review", *Progress in Human Geography*, n° 24, p. 365-388.
- PARNELL S. [1997], "South African Cities: Perspectives from the Ivory Tower of Urban Studies", *Urban Studies*, vol. 34, n° 5-6, p. 891-906.

- PARNELL S. and MABIN A. [1995], "Rethinking Urban South Africa", *Journal of Southern African Studies*, vol. 21, n° 1, p. 39-61.
- PELSER E., SCHNETLER J. and LOUW A. [2002], "Not everybody's business: community policing in the SAPS' Priority Areas", *Institute of Security Studies Monograph Series (71)*, ISS, Tshwane (Pretoria).
- PLØGER J. [2001], "Millenium Urbanism – Discursive Planning", *European Urban and Regional Studies*, vol. 8, n° 1, p. 63-72.
- POPKE E.J. [2003], "Poststructuralist ethics: subjectivity, responsibility and the space of community", *Progress in Human Geography*, vol. 27, n° 3, p. 298-316.
- POSEL D. [2001] "Race as Common Sense: Racial Classification in Twentieth Century South Africa", *African Studies Review*, vol. 44, n° 2, p. 87-113.
- PROCTOR J. and SMITH D. (eds) [1999], *Geography and ethics: journeys in a moral terrain*, New York, Routledge.
- REID G. and DIRSUWEIT T. [2002], "Understanding Systemic Violence", *Urban Forum*, vol. 13, n° 3, p. 99-126.
- ROBINSON J. [1996], *The Power of Apartheid: State, Power and Space in South African*.
- ROBINSON J. [2006], *Ordinary Cities: Between Modernity and Development*, Oxon, Routledge.
- ROUTLEDGE P. [2004], *Relational Ethics of Struggle*, Internet Book.
- SANDERCOCK L. [1997], *Towards Cosmopolis: Planning for Multicultural Cities*, London, Wiley.
- SANDERCOCK L. [2000], "Cities of (In)Difference and the Challenge for Planning", *DISP*, n° 140, p. 7-15.
- SANDTON CHRONICLE [Weekly newspaper].
- SCHÄRF W. and NINA D. [2001], *The other law: non-State ordering in South Africa*, Cape Town, Juta Press.
- SCHÖNTEICH M., MINNAAR A., MISTRY D. and GOYER K.C. [2004], "Private muscle: outsourcing the provision of criminal justice services", *Institute of Security Studies Monograph Series (93)*, ISS, Tshwane (Pretoria).
- SELZNICK P. [1992], *The moral commonwealth: social theory and the promise of community*, Berkeley, CA, University of California Press.
- SHAW M. [1995], *Partners in crime? Crime, political transition and changing forms of policing control*, Centre for Policy Studies Report, CPS, Johannesburg.
- SHEARING C. [1998], "Changing paradigms of policing: the significance of community policing for the governance of security", *Institute of Security Studies Occasional Paper (34)*, ISS, Tshwane (Pretoria).
- SMITH D. [1997], "Geography and ethics: a moral turn?", *Progress in Human Geography*, vol. 21, n° 4, p. 583-590.
- SMITH D. [1998], "How far should we care? On the spatial scope of beneficence", *Progress in Human Geography*, vol. 22, n° 1, p. 15-38.
- SMITH D. [2000a], "Moral progress in human geography: transcending the place of good fortune", *Progress in Human Geography*, vol. 24, n° 1, p. 1-18.
- SMITH D. [2000b], *Moral Geographies: Ethics in a World of Difference*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- SPARKS R., GIRLING E. and LOADER I. [2001], "Fear and Everyday Urban Lives", *Urban Studies*, vol. 38, n° 5-6, p. 885-898.
- STEINBERG J. [1999], "Beyond 2000", *Siyaya!*, n° 4, p. 47-49.
- TOMLINSON R. [1999] "Ten Years in the Making: A History of the Evolution of Metropolitan Government in Johannesburg", *Urban Forum*, vol. 10, n° 1, p. 1-39.

- TONKISS F. [2003], "The ethics of indifference: community and solitude in the city", *International Journal of Cultural Studies*, vol. 6, n° 3, p. 297-311.
- TSHEHLA B. [2003], "Do the means defeat the ends? Impact of legislation on Gauteng's enclosed neighborhoods", *Crime quarterly*, n° 9, p. 17-20.
- VIRCOULON T. [2005], "Quand la délinquance s'invite en politique: la politisation de la question criminelle dans la nouvelle Afrique du Sud", *Raisons politiques*, 17(février), p. 5-7.
- WALKLATE S. [2001], "Fearful Communities?", *Urban Studies*, vol. 38, n° 5-6, p. 929-939.
- YOUNG I.M. [1990], *Justice and the Politics of Difference*, New Jersey, Princeton University Press.
- YOUNG J. [1988], "Risk of crime and fear of crime: A realist critique of survey based assumptions", in M. Maguire and J. Pointing [eds.], *Victims of Crime: A New Deal?*, Open University Press, Milton Keynes.

Les « médecins-*tabib* », une nouvelle catégorie d'acteurs thérapeutiques en Ouzbékistan post-soviétique ?

*Sophie Hohmann**

Introduction

Convoitée de tous les temps par les conquérants, l'Asie centrale a vu évoluer ses frontières, ses statuts politiques et ses paradigmes culturels par la rencontre et la fusion de peuples (Grecs, Romains, Iraniens, Turcs, Arabes, Mongols et Slaves, tribus nomades), de langues (iranien oriental et occidental, araméen, turc, arabe, ouzbek et russe) et de religions (zoroastrisme, bouddhisme, manichéisme, islam et christianisme sous sa forme nestorienne). Les traductions de ce syncrétisme s'expriment aussi à travers les différents rites thérapeutiques ainsi que dans les représentations de la maladie ou du malheur. À cet égard, la médecine traditionnelle mérite une approche particulière tant en raison de sa signification hautement symbolique dans une région qui fut longtemps aux prises de dynasties perses, chinoise, arabe, turques ou mongoles, que de par son statut concentrant de multiples fonctions et légitimant sa place dans la société ouzbèke.

Le rattachement par le biais de la colonisation russe de l'Asie centrale à l'Empire russe puis à l'Union soviétique eut d'importantes conséquences sur les pratiques médicales et leurs assignations [Kadyrov, 1976 ; Sagatov, 1965]. L'héritage précolonial en terme de pratiques médicales de toute une déclinaison d'acteurs thérapeutiques se traduit de nos jours par des pratiques singulières et pérennes. Les guérisseurs ont toujours été des acteurs thérapeutiques consultés parallèlement [Ackerknecht, 1946 et 1982] ou conjointement au système de santé publique, leurs différents savoirs thérapeutiques ainsi que les modalités de ce savoir se sont côtoyés durant la période soviétique et de nouvelles formes de thérapeutes émanent des recompositions issues de la fin de l'Union soviétique. La catégorie d'acteurs thérapeutiques qui nous intéresse ici, les « médecins-*tabib* »¹, semble s'inscrire

* Post-doctorante en sciences sociales, INED (UR 12 : identités et territoires des populations), 133 bd. Davout, 75980 Paris – so_hohmann@hotmail.com.

1. Le médecin-*tabib* (*vrač-tabib* en russe) est un médecin diplômé de l'Université de médecine disposant d'un savoir de *tabib* (acquis, hérité ou révélé). Les médecins peuvent décider d'acquérir leur savoir de *tabib* par le biais de formations à l'Université, à la chaire de médecine orientale.

dans une logique de convergence des savoirs vers un « renouveau » de la tradition sans toutefois adhérer au concept d'Eric Hobsbawm de « tradition inventée » [Hobsbawm, Ranger, 1983] mais plutôt de tradition « aménagée » ou « adaptée » [Babadzan, 2004]. Les « médecins-*tabib* » synthétisent des pratiques alternatives existantes tout en se posant au centre du processus de réflexion sur l'efficacité de la médecine moderne dans un espace où la santé publique doit vivre sur ses acquis soviétiques. Surtout, l'officialisation récente dont fait l'objet cette catégorie d'acteurs thérapeutiques montre incontestablement que les logiques politiques qu'elle sous-tend sont guidées par la nécessité émanant du pouvoir ouzbek de légitimer sa politique dictatoriale à travers des morceaux jugés « commodes » de la tradition.

Polysémie des acteurs thérapeutiques dans l'espace ouzbek

L'imbrication des « médecines » et des pratiques magico-mystiques et religieuses complique la distinction entre l'exercice de la médecine rationnelle s'appuyant sur une explication naturaliste de la maladie et les pratiques thérapeutiques qui relèvent d'un syncrétisme touffu et singulier à la fois. Le signifiant *tabib* qui est très emprunté en Asie centrale comme ailleurs dans le monde arabo-musulman peut recouvrir un large éventail de praticiens. Par exemple, les Turkmènes désignent le *tabib* (*tebip* en turkmène) comme étant un herboriste [Tolstov, 1968], un mollah, un *porhan* (chaman), ce qui brouille la définition étymologique arabo-persane du mot *tabib* qui signifie « médecin » [Kadyrov, 1994]. Ce terme se voit souvent attribuer des définitions qui ne relèvent que partiellement voire pas du tout de ses attributions originelles. Rappelons ici qu'à l'époque préislamique, la racine arabe *teb* [t.b.b] avait alors presque systématiquement trait aux incantations, au processus de guérison par les amulettes, etc. : rituels qui relèvent d'ailleurs bien plus d'alternatives ésotériques qu'empiriques [Conrad, 1994]. Plus tard et suivant l'évolution des idées et des pratiques médicales, cette racine se référera à l'administration de la santé et au domaine médical.

Le signifiant *tabib* est largement reconnu en Ouzbékistan et la plupart des médecins traditionnels se basant sur le paradigme hippocratique des humeurs, se reconnaissent aisément dans ce signifiant². Au départ, notre expérience du tabibisme³

2. Ce travail s'appuie essentiellement sur une série d'enquêtes de terrain menées en Ouzbékistan entre 1996 et 2000 puis en 2004 (pour les médecins-*tabib*) dans le cadre d'une thèse de doctorat. Il s'intéresse aux différents recours aux systèmes de soins qu'ils soient modernes ou/et traditionnels. Les enquêtes se sont déroulées au sein du système de santé publique auprès des médecins et des patientes, parallèlement, nous avons réalisé des enquêtes auprès des *tabib* et des médecins-*tabib* à Tachkent essentiellement. Nous rappelons ici que les observations et les entretiens sur lesquels nous basons ces analyses sont issus d'un échantillon (n=16) non représentatif des guérisseurs ouzbeks. L'objectif de ce travail n'étant pas la représentativité mais la compréhension de processus à un micro-niveau.

3. En 1926, le département de santé de l'oblast du Zeravshan interdit la pratique de la médecine par les *tabib*. La même année, le sovnaikom édicta un acte législatif restreignant l'activité des *tabib* en matière médicale ; sans le faire de manière explicite, le pouvoir était en train de les mettre hors la loi en interdisant à tous ceux n'ayant pas de licence de pratiquer la médecine. Parallèlement, plusieurs municipalités d'Ouzbékistan édictèrent leur propre décret dans ce domaine et suivirent la politique initiée par le sovnaikom.

[Cavanaugh, 2001 ; Sejful'mulûkov, 1928 ; Sredneaziâtskij medicinskij žurnal, 1926], rassemble des acteurs thérapeutiques qui se définissent comme ayant la capacité de guérir par l'usage de traitements conçus essentiellement à base de plantes médicinales. Les techniques de diagnostic observées parmi les interviewés sont très similaires : prise de pouls, observation du patient (peau, yeux, teint, etc.). Les *tabib* rencontrés sont tous musulmans et, d'après nos observations répétées, ne se réfèrent que très secondairement au religieux (ils invoquent surtout Allah et non pas les esprits auxiliaires, ils ne posent pas la Surnature au centre du dispositif de guérison). Ils utilisent des pratiques médicales traditionnelles faisant intervenir des éléments de la médecine rationnelle et scientifique (la théorie hippocratique⁴ des humeurs sur laquelle repose d'ailleurs la science médicale d'Avicenne (980-1037), et le système galénique⁵ de l'ambivalence du corps quant aux origines de la maladie : le chaud/le froid et l'humide/le sec) [Castiglioni, 1931 ; Canguilhem, 2003]. La nature (*physis*) est harmonie (*crasis*) et équilibre, le trouble de cette harmonie, de cet équilibre, est la maladie.

Les *tabib* rencontrés interprètent toujours la maladie par leur adhésion au système étiologique naturaliste (compréhension naturelle des causes de la maladie suivant une interprétation rationnelle des symptômes) par opposition au système personnaliste (essentiellement basé sur des considérations magico-religieuses et sur des explications surnaturelles de la maladie posant la question : « qui est responsable de la maladie ? » et non « comment est-on tombé malade ? ») [Foster, 1976 ; Micozzi, 1996, Murdock, 1980 ; Zemleni, 1985]. Cependant, des discordances apparaissent entre les attributions et les fonctions d'un même signifiant. Les classifications de leurs pratiques et de leurs représentations de la maladie donnent lieu à la prise en compte de la « nosographie instable » [Fassin, 1989] qui tient aux modalités de la constitution, de la transmission et donc de la transformation des savoirs traditionnels. L'instabilité nosographique semble bien résulter des variations, des transformations et des recompositions du savoir véhiculé de génération en génération et indiquant par là même que l'altérité n'est pas incompatible avec la tradition.

Il existe des interactions plus ou moins marquées entre la fonction de *tabib* et d'autres fonctions comme celles de *bakshi* (barde, guérisseur devin) d'*ôtin* (femme prédicatrice) de mollah, de cheikh soufi [Zarcone, 2000] et d'*îshân* (personne religieuse soufie). On trouve ainsi en Ouzbékistan comme dans d'autres pays d'Asie centrale, des *bakshi/tabib*, des mollah/*tabib*, *ôtin/tabib* [Fathi, 2004], etc. l'un n'excluant pas l'autre. Snesev suggère une interprétation similaire lorsqu'il relate de ses séjours ethnographiques au Khorezm que les derviches mendiants [*kalândary*] faisaient concurrence aux mollahs, aux *tabib* et aux chamans en s'occupant de traitements religieux des malades et de la diffusion d'amulettes éloignant les

4. À travers les écrits et les pratiques hippocratiques, la médecine grecque propose une conception non plus ontologique mais dynamique de la maladie, non plus localisationniste mais totalisante.

5. L'idée fondamentale de la théorie galénique est contenue dans la formule « *contraria contrariis* », c'est-à-dire dans l'application de la chaleur pour les maladies provenant du froid et vice-versa pour l'évacuation des maladies pléthoriques.

mauvais esprits [Snesarev, 1973]. Les pratiques médicales s'entremêlent avec divers ensembles ou sous-ensembles de croyances qui ont elles-aussi leur logique dans chacun de leurs systèmes de référence (magie, religion, culte des ancêtres). Snesarev insiste d'ailleurs sur l'originalité du corpus de représentations religieuses, de représentations animistes, magiques mêlées au culte des ancêtres, de la nature, des saints et des tombeaux [Snesarev, 1957]. Ainsi, le *tabib* peut être un voyant [*folbin*], mais aussi un chaman⁶, l'un n'exclut pas l'autre comme c'est le cas pour le « médecine-man » et le chaman [Hultkrantz, 1985]. Cela montre que divers systèmes de traitement, de gestion de la maladie peuvent être entremêlés de même que les fonctions religieuses et celles de thérapeutes peuvent être compatibles.

« Re-traditionnalisation » de la santé en Ouzbékistan contemporain : résurgence de possibles ou lisibilité nouvelle ?

« Tabibisme » versus santé publique

Dans ces recherches⁷, nous nous sommes limitée à l'étude des pratiques dites « rationnelles » de la médecine, celles ayant une explication naturaliste de la maladie par opposition au système étiologique personnaliste. Les systèmes médicaux dits de la « Grande tradition » intégrant les médecines alternatives par opposition à la biomédecine s'appuient essentiellement sur le système étiologique naturaliste sans pour autant ne jamais se référer au système personnaliste. Bien sûr, de nombreuses divergences en terme cognitif distinguent la biomédecine de la médecine traditionnelle, que ce soit notamment pour la médecine chinoise, ou ayurvédique et leurs dérivées (par exemple le principe de l'énergie vitale, le positionnement de l'individu par rapport au cosmos, les modalités de traitements, etc.). Toutefois, leur relation en terme de modèle analytique existe et n'est pas incompatible, alors que la mise en relation avec des pratiques thérapeutiques telles que le chamanisme et d'autres techniques de divination suggère une approche très différente. Néanmoins, le monde du sacré et sa relation avec la maladie peuvent apparaître dans nos résultats puisque la dimension sacrée de l'« événement », du « mal », de la maladie, des symptômes est quasiment omniprésente dans les perceptions locales. Toutefois, nous resterons volontairement au seuil de cette relation afin de ne pas faire basculer notre travail dans la nébuleuse du surnaturel qui apparaît comme un objet d'étude à part entière.

6. Dans son ouvrage « Femmes d'autorité dans l'Asie centrale contemporaine... », Habiba Fathi a réalisé des entretiens auprès de femmes musulmanes prédicatrices [*ôtin*] qui se reconnaissent aussi une fonction de *tabib*, ou de voyance [*folbin*], p. 162. Par ailleurs, elle relate son expérience participante auprès d'une nécromancienne qui se reconnaît dans le signifiant *tabib* alors que ses pratiques relèvent des domaines de la divination, de la magie, de l'exorcisme et de l'endorcisme, p. 220 et p. 228.

7. Pour des raisons de confidentialité, nous avons ici donné des pseudonymes à nos interlocuteurs et nous avons modifié leurs fonctions initiales.

Éléments de compréhension du tabibisme post-soviétique : évolutions temporelles du signifiant et mouvance de son appropriation

Le signifiant de *tabib* est donc assez hétérogène et cela montre que divers systèmes thérapeutiques de gestion de la maladie peuvent être entremêlés et aussi que les fonctions religieuses et celles de thérapeutes peuvent être compatibles.

Les médecins-*tabib* semblent s'inscrire dans le prolongement de cette « bipolarité/dualité ? » tout en se posant en acteurs singuliers au sein du système de soins puisqu'il s'agit de médecins diplômés de l'Institut de médecine qui ont donc une approche théorique scientifique dont ne disposent pas les *tabib* et qui associent leur savoir de médecin praticien à des savoirs alternatifs ou qui expliquent leur fonction uniquement par un don divin, une prophétie, un rêve, etc. La méthode des médecins-*tabib* rencontrés consiste à mesurer dans un premier temps l'équilibre organique des fluides et de déterminer si les équilibres sont défailants grâce à un appareil à ultrasons, par la prise du pouls et par le diagnostic iridologique⁸ et le glossodiagnostic⁹ de base ; afin de pouvoir ensuite prescrire le traitement adapté dont la vocation est de « purifier » l'organisme afin de rééquilibrer les forces vitales et de renforcer son immunité.

Nous allons examiner plus en détail ce phénomène intéressant à travers le parcours de l'un des médecins-*tabib*, Oumid G., qui a fait l'objet d'entretiens répétés à Tachkent. Cet exemple nous paraît pertinent pour illustrer notre objet de recherche et nous permettra d'entrer dans l'univers original des médecins-*tabib* où cohabitent des pratiques médicales issues de systèmes différents.

• Être ou devenir *tabib* en Ouzbékistan, exemple de la ville de Tachkent

Oumid G. est né en 1952 à Tachkent. Il a étudié à l'institut pédiatrique central à Tachkent, puis il a passé près de 10 ans à Moscou à l'Institut de Chirurgie de l'Académie de médecine Setchenov à partir de 1980 où il est devenu *kandidat Nauk* et où il soutiendra sa thèse de doctorat en 1993. C'est à partir de 1988, lorsqu'il travaillait à la chaire de chirurgie n° 1 de l'Institut médical N. I. Pirogov à Moscou, qu'il s'est intéressé de plus près à la médecine traditionnelle car en tant que chirurgien, il a remarqué que très souvent les patients développaient des réactions allergiques aux médicaments ; il s'est donc lancé dans le développement d'une méthode permettant des traitements sans l'usage des médicaments. Sa méthode est essentiellement basée sur la réflexothérapie (il utilise un appareil¹⁰ à pulsions électriques appelé « docteur asiatique » très proche de l'appareil mis au point dans les années 1940 par le médecin allemand Reinold Voll), l'acupuncture¹¹,

8. Diagnostic réalisé à partir de l'examen de l'iris.

9. Diagnostic réalisé à partir de l'examen de la langue (du grec *glôssa* : langue).

10. Cet appareil est portable : il mesure 20 cm sur 1,5 cm de large et a une puissance de 9 volts. Les petites décharges électriques agissent sur le plasma sanguin. La consultation coûte 700 soums sans les traitements. Au printemps 2004, 1 dollar USD équivaut environ à 1 000 soums au marché officiel et sensiblement plus (1 200) au marché noir. Le salaire moyen oscille entre 15 et 40 dollars USD.

11. La médecine chinoise a été officialisée en Union soviétique dans les années 1970 et elle était enseignée dans les chaires de médecine orientale des facultés de médecine des républiques soviétiques.

l'électrothérapie (action des courants galvaniques)¹², la thérapie manuelle et sur la phytothérapie. Par ailleurs, les traitements à base de plantes médicinales qu'Oumid prescrit sont fabriqués par certains *tabib*¹³ appartenant à son propre réseau et/ou vendus par la firme pharmaceutique Dori-Darmon qui détient le monopole de production des produits pharmaceutiques en Ouzbékistan.

Comme la plupart des *tabib* rencontrés, Oumid expose la thèse selon laquelle les phénomènes pathologiques ne sont en réalité dans les organismes vivants que des variations quantitatives des phénomènes physiologiques correspondants. Cette théorie des rapports entre le normal et la pathologique exposée par Henry Sigerist dans son *Introduction à la médecine* en 1932 n'oppose pas qualitativement la maladie à la santé, et la conviction de pouvoir scientifiquement rétablir le normal est telle qu'elle finit par annuler le pathologique. On retrouve chez ces *tabib* l'observation faite par Georges Canguilhem [Canguilhem, 2003] selon laquelle le pathologique se désignerait sémantiquement à partir du normal non pas tant comme *a* ou *dys* mais que comme *hyper* ou *hypo*.

En 1990, plusieurs notes transmises par Oumid émanant notamment de l'hôpital n° 15 de la ville de Moscou, et de la chaire de chirurgie Pirogov de Moscou, ont donné leur accord de principe pour introduire les méthodes « non-traditionnelles »¹⁴ d'Oumid, méthodes reconnues par les autorités médicales de ces établissements comme étant bénéfiques et pouvant être élargies à l'ensemble des traitements dans le système de santé publique de la ville de Moscou et de la RSFSR. L'introduction de ces pratiques médicales dites « non-traditionnelles » et leur confirmation au sein même des pratiques de santé publique seront confirmées par le service des questions théoriques de l'Académie des Sciences de Russie le 16/11/1994 qui officialisera alors la méthode de travail d'Oumid « basée sur les concepts hérités d'Avicenne ». La chaire de neurologie de la faculté de perfectionnement des médecins institutionnalise une chaire de médecine « non-traditionnelle » et de neurologie au sein de l'Université de médecine de la fédération de Russie intégrant les pratiques thérapeutiques d'Oumid au sein des pratiques médicales officielles.

En 1994, Oumid dont les pratiques et surtout la réputation commencent à retentir un peu partout en Union soviétique, mais surtout en Russie, est retourné à

12. La médecine traditionnelle et expérimentale a souvent recours, dans des buts thérapeutiques, à des installations électriques. Par le biais d'impulsions électriques légères, on stimule les tissus conjonctifs pour qu'ils activent la nutrition sanguine ou calment la douleur. Dans le domaine de l'électrothérapie, se distinguent la galvano-thérapie, la diathermie, la thérapie d'alternances de courants électriques à excitation sélective et la thérapie à hautes fréquences. La méthode la plus connue est l'électro-acupuncture du docteur Voll (EAV~, issue de l'étude des thèses énergétique et de l'acupuncture chinoise traditionnelle. L'action des aiguilles est remplacée par une onde magnétique pulsée transmise par un émetteur relié à l'appareil de mesure et de traitement mis au point par le docteur Voll).

13. Il s'agit notamment des *tabib* rencontrés à l'Institut de biochimie et à l'Institut de botanique à Tachkent.

14. Cette terminologie de médecine « non-traditionnelle » (*netradicinnâ medicina*), pour qualifier la médecine traditionnelle à notre sens, est souvent intégrée par les médecins de santé publique par opposition à la médecine conventionnelle = traditionnelle = classique. Ainsi, le terme traditionnel est confondant et les publications biomédicales en Occident qualifient souvent leurs propres pratiques de « traditionnelles » caractérisant les autres pratiques médicales « d'alternatives ».

Tachkent suite à des problèmes avec les trafiquants de drogue. Oumid a travaillé auprès des toxicomanes pour les aider à se désintoxiquer par le biais de sa méthode principale basée sur la réflexologie mais son travail parmi les toxicomanes a généré d'importantes menaces de la part des trafiquants lui imposant d'arrêter toute action dans la communauté toxicomane. Réinstallé en Ouzbékistan, il continue de travailler parallèlement à Moscou avec ses collègues de l'Académie de médecine. Par ailleurs, il est souvent demandé par les milieux industriels et il a notamment été chargé d'améliorer la santé des travailleurs lors de la construction de l'usine hydroélectrique de la ville de Kodinsk, en Sibérie, le rythme de travail (près de 18 heures par jour) des ouvriers exigeant de bonnes conditions physiques. Selon plusieurs notes et coupures de journaux russes et ouzbèkes aimablement transmises par Oumid, ses pratiques thérapeutiques ont à plusieurs reprises prouvé leurs bienfaits sur la santé des travailleurs ce qui s'est traduit par une demande systématique de la présence d'Oumid sur de tels chantiers ainsi que dans certains kolkhozes (dont un dans le district de Tchirtchik près de Tachkent). Oumid semble bénéficier d'une réputation sérieuse en matière de traitements évitant l'utilisation de médicaments et basant ses thérapies sur la réflexologie¹⁵.

• Les médecins-*tabib* : une nouvelle catégorie d'acteurs thérapeutiques ?

Oumid se définit comme médecin-chirurgien et *tabib*. Il explique cette double appartenance à des champs thérapeutiques différents par sa filiation. Sa mère était *bakshi* et son grand-père maternel était médecin dit traditionnel [*lekar'*]. Enfant, il regardait sa mère soigner mais il dit disposer, en plus du savoir transmis par sa mère et son grand-père, un don de prémonition [*ekstrasens*]¹⁶ qui lui permettrait de mieux agir sur les maux de ses patients légitimant sa qualification de *tselitel'* (guérisseur ayant un don de voyance). On assiste ici à une véritable conjonction de savoirs qui ne semblent a priori pas si cloisonnés si l'on s'en tient aux propos d'Oumid. Celui-ci évoque la complémentarité de ces savoirs empirique et théorique, de leur mode de transmission, mais surtout une sorte de « retour sur l'évolution de la médecine moderne », celle-ci figeant l'individu dans un processus de soins ne laissant guère intervenir d'autres procédés alternatifs qui utiliseraient notamment l'héritage d'Avicenne et de son corpus thérapeutique.

Oumid a cependant des difficultés à se définir en tant qu'acteur thérapeutique, il dénonce d'une part les *tabib*, les guérisseurs de manière plus générale qui ne disposent d'aucun diplôme de médecine et qui exercent des pratiques médicales sans formation en anatomie et d'autre part, il ne rejette pas ce type d'acteurs auxquels il appartient en tant que médecin-*tabib*. Il adhère aux pratiques de *tabib* qui, à ses yeux, ne sont pas médecins mais bénéficient d'une maîtrise de maux guidée par un don, un instinct que reconnaît volontiers Oumid.

15. Informations recueillies lors d'entretiens répétés auprès d'Oumid en juin et juillet 2004.

16. Les *ekstrasens* sont des guérisseurs disposant d'une bioénergie particulière ainsi que des pouvoirs perçus comme extraordinaires. On retrouve cette catégorie de guérisseurs un peu partout en ex-URSS.

Il en ressort une imbrication intéressante entre les modes de fonctionnement et la difficulté à tracer une frontière entre les définitions des fonctions de praticiens et de leurs caractéristiques. La présentation de soi peut ainsi se retrouver biaisée en raison de la pression exercée par le pouvoir sur toute forme d'activités qu'il considère comme relevant de sphères « obscurantistes » et « déviantes ». Nous verrons plus loin quels sont les mouvements récents qui visent à officialiser certaines pratiques de médecine traditionnelle ainsi que les enjeux sous-jacents en terme de mise en œuvre d'une politique nationale forte.

- Apprentissage et polyvalence des formations thérapeutiques

La transmission du savoir peut aussi passer par l'apprentissage : les médecins-*tabib* détiennent ce rôle peu commun de transmission d'un savoir qu'ils ont eux-mêmes reçu par le biais d'une révélation ou d'un héritage familial à d'autres acteurs thérapeutiques, qui sont dans ce cas précis des médecins de santé publique. Nous ne pouvons pas ici nous prononcer sur les motivations précises de ces étudiants ou médecins quant à cette volonté d'exercer la médecine traditionnelle. Le médecin-*tabib* Oumid¹⁷ a bénéficié d'une réelle légitimité à travers de nombreuses régions de la RSFSR et d'Asie centrale avant la fin de l'URSS grâce à la « double légitimité » que lui confère l'acquisition d'un savoir médical académique à l'Université de Moscou et l'héritage d'un savoir médical traditionnel. Quel que soit le mode d'acquisition des connaissances, il y a forcément une part nécessaire d'apprentissage. Depuis l'indépendance de l'Ouzbékistan, un système s'est mis en place intégrant les méthodes d'Oumid et des médecins, ayant déjà une formation médicale théorique et pratique solide et appartenant à tous les groupes d'âges, suivent une formation durant quelques mois au centre de thérapie manuelle où ils acquièrent les techniques, les procédés et les secrets du savoir d'Oumid. Les pratiques d'Oumid ont été jugées par les autorités compétentes comme étant complémentaires aux pratiques de santé publique et non pas en opposition comme le sont les pratiques « thérapeutiques divinatoires ». Les cours s'étalent sur un mois, comptant 5 à 6 personnes. Le coût de la formation s'élève à 43 000 soums par mois (soit 40 dollars USD environ). Les médecins doivent ensuite pratiquer 5 ans dans un établissement gouvernemental pour recevoir la licence de médecine traditionnelle (méthodes d'Oumid) et pouvoir ainsi pratiquer à leur compte et ouvrir un cabinet.

Oumid forme par ailleurs des *tabib* qui ne bénéficient pas de formation en anatomie ni en physiologie. Par ce type de formation, il souhaite leur inculquer les bases de l'anatomie incontournables dans la pratique thérapeutique manuelle. Cependant, ces *tabib* ne sont pas habilités à pratiquer officiellement et Oumid explique que cette forme d'apprentissage leur permet en réalité d'acquérir une légitimité plus forte au sein de leur réseau dans le *mahalla*¹⁸ en ce sens que leurs

17. Oumid est directeur du centre de thérapie manuelle de Tachkent. Nous reviendrons sur son itinéraire et ce centre dans le deuxième chapitre.

18. Mot d'origine arabe : « l'endroit où l'on pose ses affaires ». Communauté aussi bien sociale qu'administrative reconnue par le gouvernement ouzbek. Réseau de socialisation et groupe de solidarité à vocation familiale ou clientéliste organisé regroupant un quartier. Une mahalla officielle, qui comprend entre 2 000 et 4 000 personnes, peut très bien se composer de plusieurs mahallas non officielles trop petites pour pouvoir être officialisées.

diagnostics et leurs traitements devraient en bénéficier aux yeux de leurs patients. Par ailleurs, Oumid participe à la formation des *tabib* (non médecins) qui participeront au grand projet de mise en œuvre de l'Académie de médecine traditionnelle à Tachkent¹⁹. D'après le président de l'Académie, M. Hamraev, ces *tabib* disposant d'un savoir thérapeutique traditionnel devront disposer d'une formation en anatomie et en physiologie pour exercer au sein de l'Académie. Le vaste bâtiment est en cours de rénovation et de mise en œuvre de tout un dispositif de cabinets de consultation, de thérapie manuelle, de salles de bains dans lesquelles les *tabib* réhabiliteront la thérapie capillaire d'Avicenne, ainsi que d'une cafétéria proposant des décoctions à base de plantes médicinales²⁰.

• Permanence de l'instance thérapeutique traditionnelle ?

La dégradation du système de santé entamée dans les années 1970 s'est prolongée dans le contexte de l'indépendance²¹ et a pris une dimension plus complexe : le vide institutionnel ainsi que les perturbations économiques et sociales léguées par la fin de tout un système de fonctionnement imposaient une gestion efficace de ce secteur par l'État qui n'a pas eu lieu. Cette situation ne manque pas de susciter une méfiance chez la population quant au système de santé publique dans son ensemble et les réponses qu'il peut formuler face à la maladie ainsi qu'aux défauts d'approvisionnements (médecins, traitements, vaccins) et de mauvaise répartition des effectifs en fonction des problèmes épidémiologiques régionaux. Ainsi, les *tabib*, et autres guérisseurs ont pu profiter du vide créé par le contexte politique et socio-économique. Cependant, les *tabib* ont toujours été des acteurs thérapeutiques consultés parallèlement ou conjointement au système de santé publique et un champ de recherche est ouvert sur les corrélations éventuelles entre la dégradation du système de santé et (la fréquence des recours) le recours aux *tabib*. Notre échantillon (non représentatif de la population) ne nous permet pas de nous prononcer à ce sujet mais il nous permet d'accéder à la connaissance de phénomènes « exemplaires » à un micro-niveau ouvrant ainsi des pistes de recherches plus fines. Il semble, d'après les entretiens réalisés auprès des acteurs et des patients, que la génération à laquelle appartient le patient est une variable importante dans la détermination du recours au *tabib*. Une autre variable exerce une influence non négligeable : il s'agit de la communauté et de l'influence qu'elle peut avoir sur les individus devant recourir au système de soins. La manière dont la communauté « assigne » les représentations du mal aux individus qui souffrent aux yeux de la communauté d'un mal qu'elle définit elle-même comme tel est à prendre en compte car il est bien évident que chaque société a des règles pour établir les transformations de signes en symptômes.

19. Nous reparlerons plus spécifiquement de l'Académie de médecine traditionnelle lorsque nous évoquerons le processus de légitimation de la médecine traditionnelle actuellement en Ouzbékistan plus loin.

20. Visite de l'Académie de médecine traditionnelle et entretien avec son président le 8 juillet 2004.

21. Voir sur ce sujet, et notamment autour de l'indicateur de la mortalité infantile : S. Hohmann et M. Garenne, Présentation à la XXV^e Conférence de l'UIESP (18-23 juillet 2005 à Tours) : « Enjeu politique des indicateurs de santé en Ouzbékistan soviétique et post-soviétique : l'exemple de la mortalité infantile ».

La plupart des entretiens réalisés auprès de *tabib* et de médecins de santé publique comme auprès de la population locale, nous ont très vite permis de dégager des continuités avec les époques précédentes et de les confirmer grâce aux diverses observations faites chez les *tabib* comme dans le système de santé publique et auprès des patients. La résistance du corpus de traditions s'est avérée très forte et bien réelle pas tant par le fait que ces croyances et pratiques médicales se pérennisent, mais surtout en raison de la perception globale de la société quant à la pluralité des pratiques médicales traditionnelles qui se sont prolongées par l'intermédiaire de la mémoire collective ouzbèke, tout en subissant des modifications imposées par les évolutions temporelles. Néanmoins, ces pratiques jugées obscurantistes et dangereuses par le pouvoir sont sujettes à des contrôles de plus en plus stricts de leurs activités alors que d'autres pratiques thérapeutiques traditionnelles vont faire l'objet d'une réappropriation identitaire les légitimant. Nous allons nous intéresser aux soubassements de ce processus récent de légalisation de certaines formes de médecine traditionnelle.

Vers une légitimation de la médecine traditionnelle ? Place du tabibisme dans le système de soins et traductions politiques de cette volonté de légitimation

Tentatives d'institutionnalisation de la médecine traditionnelle par le pouvoir

Le processus de sécularisation soviétique n'est pas parvenu à faire disparaître le fait religieux en Asie centrale. L'islam a survécu à travers d'autres biais (islam parallèle notamment [Bennigsen, Lemerrier-Quelquejay, 1968 et 1986]) à la pression soviétique et à ses velléités de fusion des peuples dans le concept unique de l'*homo-sovieticus*. De même, le corpus de pratiques, qui participe de l'islam ou de croyances antérieures à l'islamisation de la région, est à nouveau mobilisé par la mémoire collective et par la politique ouzbèke d'identité nationale mais celle-ci prend en compte uniquement les éléments s'intégrant à une stratégie identitaire sous-tendue par la construction de l'État-nation [Poujol, 2005].

En 1999, un Ukaz présidentiel suivi d'un prikaz²² émanant du ministère de la Santé ouzbek, a officialisé le recours aux pratiques médicales traditionnelles par le

22. Prikaz MinZdrava Respubliki Uzbekistan n° 261 « O voprocach organizacii i deatel'nosti meždunarodnogo fonda Ibn Sino » [Sur les questions d'organisation et sur les activités de la Fondation internationale Ibn Sina], 23/04/1999 qui fait suite à un Ukaz présidentiel daté du 6 janvier 1999, n° 2171 « O podderžke meždunarodnogo fonda Ibn Sino » [Sur le soutien à la Fondation internationale Ibn Sina]. Il est prévu : la création de filiales dans les oblasts ainsi que tout un réseau incluant une pharmacie, un centre gériatrique, une polyclinique dans chaque *oblast* ; le développement de programmes scientifiques et de recherche sur la médecine orientale mettant en avant l'héritage d'Avicenne ; l'organisation de conférences, de congrès sur l'héritage scientifique et spirituel d'Avicenne. C'est également dans le cadre de ces décisions que fut créé le centre de « thérapie manuelle » (*Manual'naâ terapiâ*) en 2001 au sein de l'Institut de perfectionnement des médecins à Tachkent.

biais de son soutien à la fondation Ibn Sina (Avicenne)²³. Il autorise la mise en place d'institutions chargées de mettre en œuvre un dispositif de diagnostic et de soins reposant sur les principes de la médecine d'Avicenne. L'héritage d'Avicenne est mis en avant de manière récurrente, toutes les actions, les décisions relevant de cette sphère de la médecine doivent être en relation directe avec les pratiques médicales du célèbre Avicenne. De même est établie l'élaboration d'un programme scientifique de médecine traditionnelle réalisé en commun avec le Fonds Ibn Sina sur « la médecine alternative » basée essentiellement sur l'héritage scientifique d'Avicenne. Ce programme est proposé aux spécialistes diplômés de médecine sur les questions de médecine alternative et il est intéressant de noter ici que l'adjectif « populaire » (médecine populaire) est signifié entre parenthèses dans le texte. Les pratiques liées à la médecine populaire sont donc invoquées tout en restant réservées à un public de spécialistes médecins. Les *tabib* ne sont aucunement mentionnés dans les lignes de ce texte daté de 2002 émanant du recteur de l'Institut de perfectionnement des médecins de Tachkent, Seuls les médecins de santé publique diplômés ont le droit de pratiquer dans ces institutions. Les médecins diplômés se reconnaissant parallèlement comme *tabib*, comme nous le verrons plus bas à travers des exemples, et s'inscrivent dans ces structures même si leur rattachement à la médecine traditionnelle est plus floue car guidé par leur formation académique de médecin. Les médecins-*tabib* rencontrés peuvent se définir comme des médecins ayant un don de *tabib* ou ayant décidé de devenir *tabib* (par le biais des formations à l'Université : chaire de médecine orientale). Les *tabib* qui ne sont pas diplômés de médecine n'ont pas le droit de pratiquer mais sont les bienvenus dans ces institutions pour faire partager leur savoir et pour se former notamment aux principes de l'anatomie. Les médecins désirant devenir *tabib* peuvent eux aussi venir recevoir une formation de *tabib* et pourront exercer librement après cinq années de pratique au sein des institutions publiques. L'institutionnalisation de la médecine traditionnelle avait fait l'objet en 1989 d'une décision émanant du Ministère de la Santé d'URSS²⁴, reprise ensuite par le Conseil des Ministres d'Ouzbékistan par une disposition datant du 9 mars 1990. D'après les textes disponibles, il semblerait que ces actes législatifs se situent dans la même direction et n'évoque pas la possibilité d'exercer pour des médecins traditionnels qui ne seraient pas parallèlement diplômés de médecine. On assiste à des phénomènes semblables au

23. La fondation Ibn Sina se donne pour objectif de promouvoir l'héritage scientifique d'Avicenne en Ouzbékistan et à l'étranger en collaboration avec des représentations de la fondation (Égypte, Canada, Russie, Kirghizie, Iran, France). Son président, Monsieur Shukhrat Ergashev, cardiologue de formation, s'attache à trouver des fonds pour installer des filiales dans les différentes régions de la république. La fondation dispose d'une bibliothèque, d'un centre informatique, d'un centre de prévention pour les toxicomanes (un comité de conseils existent et comprend 12 ONG qui travaillent sur ces questions). Ils ont développé des programmes de lutte contre la toxicomanie et contre le sida. Ils travaillent également avec les écoles et les associations « Mahalla », « Soglom avlod U'chun », « Kamolot » afin de mettre en place tout un dispositif de prévention contre ces problèmes de société et les maladies émergentes. Entretien avec Monsieur Ergashev à Tachkent, le 15 juillet 2004. Voir aussi le site internet : www.avicenna.uz.

24. Décision émanant du ministère de la Santé d'URSS du 2 août 1989, n° 18-11 « Ob ispol'zovanii metodov tradicionnoj v lečenii i reabilitacii » [Sur l'utilisation de pratiques traditionnelles dans les traitements et les cures de rétablissement]. Document aimablement transmis par Oumid.

Kazakhstan chez les thérapeutes coréens qui sont très actifs en matière de thérapie manuelle, d'électrothérapie et d'acupuncture. Ceux-ci ont mis en place une académie de médecine coréenne Soo-Jok²⁵ en 1994 puis un centre républicain en 1996 et des cliniques privées en 2000 avec l'accord des gouvernements kazakh et coréen. Comme en Ouzbékistan, seuls les médecins diplômés de la faculté de médecine de l'Institut de perfectionnement des médecins d'Almaty sont habilités à pratiquer ce type de médecine [Penkala-Gawecka, 2002].

Il existe déjà un centre de médecine traditionnelle appelé centre de « thérapie manuelle » dirigée par Oumid et une académie de médecine traditionnelle, créée par M. Hamraev (tous deux médecins-*tabib*) qui se mettent lentement en place. Oumid, médecin-*tabib* qui dirige le centre de « thérapie manuelle », nous a explicitement fait comprendre qu'il devait enregistrer, établir des listes de *tabib* (qui ne sont pas médecins de santé publique) pour les autorités²⁶. Or, on assiste au même phénomène depuis 1999 (date des premiers attentats à Tachkent) en ce qui concerne le fait religieux : les Directions Spirituelles des Musulmans sont chargées de constituer des listes de tous les fidèles pratiquant un islam officiel ou non (soufi, etc.) et d'en référer aux autorités. Il en ressort une volonté très forte de contrôler les activités qui relèveraient de sphères dites « obscurantistes ». Le parallélisme avec l'époque soviétique est frappant. Ainsi, seules les pratiques médicales reposant sur les principes d'Avicenne sont autorisées. Le parallèle est ici intéressant avec l'attitude des autorités vis-à-vis de l'islam distinguant l'islam normatif, officiel de l'islam traditionnel dont les pratiques sont considérées comme étant imprégnées de croyances obscures, chamaniques, zoroastriennes, et qui échappent au contrôle des autorités.

On assiste donc à une volonté nationale de se réapproprier un pan de son histoire, de mettre de côté, voir de faire disparaître les éléments rappelant l'époque soviétique alors que l'on assiste, d'un autre côté, à un transfert de référents tout en restant ancré dans un mode de fonctionnement très soviétique. Il se dégage des glissements et des transferts dans les représentations mais aussi une permanence des modes de fonctionnement. Un changement s'opère dans la forme mais le « contenu idéologique » reste le même.

L'indépendance a favorisé la recherche d'une mémoire nationale, d'une identité religieuse (à travers le processus de « réislamisation ») et d'une identité culturelle (à travers la réappropriation de figures héroïques historiques). Le processus de recompositions identitaires générées par l'indépendance se traduit par la recherche et l'instrumentalisation de marqueurs identitaires tels que la religion, les traditions et l'histoire pré-révolutionnaire. Les *tabib* rencontrés se tournent vers l'histoire de leur pays pour justifier le retour à la pratique plus que vers la tradition. Malgré l'affaiblissement du religieux et des pratiques traditionnelles à l'époque soviétique, ces sphères se sont pérennisées en se glissant dans l'espace privé comme par exemple l'islam parallèle soufi qui a permis à l'islam de se maintenir. Les *tabib*

25. Technique d'acupuncture par les pieds et les mains.

26. Entretien avec Oumid à Tachkent le 6 juillet 2004.

s'appuient d'une manière presque dogmatique sur les principes d'Avicenne²⁷, ne citant que lui et remettant en cause les grandes avancées de la médecine (notamment les antibiotiques comme étant nuisibles à l'équilibre des fluides). Ils sont convaincus que l'on peut soigner toute sorte de maladie sans ce type de traitement et qu'il faut dorénavant privilégier l'élaboration de nouveaux traitements à base de plantes médicinales. Ils évoquent également la richesse de la pharmacopée centra-siatique et le caractère unique des plantes médicinales de la région du Pamir, du Tian Chan et de l'Altaï.

La création de l'Académie de médecine traditionnelle peut illustrer cette démarche. Elle a cette vocation officielle (parallèlement à la fondation Ibn Sina) qui cherche à promouvoir les principes scientifiques d'Avicenne et à développer des programmes d'enseignement de la médecine traditionnelle. Cette Académie devait ouvrir officiellement ses portes fin 2004²⁸, ce qui n'a pas encore eut lieu en 2006. Son président et fondateur M. Hamraev (chimiste de formation) a commencé par créer un cabinet de consultation en tant que « médecin-*tabib* » en 1996 et a acheté en 2000 un bâtiment dans le quartier éloigné de Iounoussabad pour y installer l'Académie. M. Hamraev a développé toute une gamme de traitements à base de plantes (traitements « Osio », terme qui signifie Asie en ouzbek) capables de guérir de nombreuses pathologies (dont l'hépatite A, B, C, le goitre, l'anémie, la bronchite chronique, etc.). L'Académie publie une revue « Shark Tabobati » (la médecine orientale) qui est, selon M. Hamraev, en contact étroit avec les pays qui ont officialisé la médecine traditionnelle (Chine, Japon, Viêt-nam, Corée, Inde, Népal, Russie). Les objectifs de cette Académie sont de promouvoir la médecine traditionnelle au sein du système de santé publique, de développer des traitements basés sur les anciens manuscrits des *tabib* orientaux et du Canon d'Avicenne, d'organiser des institutions de formation de spécialistes en médecine traditionnelle et de composer une Encyclopédie de médecine traditionnelle d'Ouzbékistan²⁹.

La remise en cause des légitimités reflète d'une part l'incapacité de la médecine moderne à prendre en charge la totalité des aspects, notamment psychiques et sociaux, de la maladie, et d'autre part, la situation dominante occupée aujourd'hui par l'autorité rationnelle de la science et l'autorité légale de l'État. Dans ce discours ambigu où l'on demande à la loi de légitimer la tradition, le public se trouve aux

27. Dans les périodiques médicaux soviétiques (*medicinskij žurnal Uzbekistana, Sovetskoe zdravooohranenie, Sovetskoe zdravooohranenie Uzbekistana*), Avicenne apparaît très souvent dans les articles bien avant les années 1980. Cela suppose une analyse plus approfondie car le personnage emblématique, héroïque d'Avicenne (mais aussi de Biruni par exemple) qui soi-disant est remis au-devant de la scène seulement après les indépendances, est en fait un marqueur identitaire « intemporel » et surtout à travers son instrumentalisation à différentes époques, se dessinent des continuités intéressantes exprimant semble-t-il des transferts de contenu idéologique ou politique mais pas de forme. L'enveloppe reste la même.

28. Le premier Congrès de médecine traditionnelle d'Ouzbékistan a eu lieu en octobre 2002. Par ailleurs, la responsable du comité scientifique du ministère de la Santé d'Ouzbékistan dément la réalité de cette Académie qui, selon elle, n'a pas vocation à développer la médecine traditionnelle et se servirait de cette image pour mieux commercialiser ses traitements (entretien réalisé à Tachkent le 13 juillet 2004).

29. Au Sénégal, Didier Fassin relate une expérience similaire lorsqu'il évoque une demande de recherche comportant « l'institution de rencontres annuelles avec des guérisseurs et devant déboucher sur la publication d'une Encyclopédie de la Médecine traditionnelle » [Fassin, 1992, p. 255]. Voir aussi l'article de D.O. Oyebola [1981, p. 87-92] ainsi que la discussion qui suit.

côtés de nombre d'infirmiers, de médecins, etc. pris dans les contradictions d'un héritage ancestral et d'une formation scientifique. On peut alors comprendre que des médecins disposent de plantes médicinales et de toute une pharmacopée dans leur cabinet qui leur servent à traiter certaines maladies, que des médecins entreprennent des expertises sur des pharmacopées locales³⁰ et que des ministres, et hauts fonctionnaires d'État accordent leur soutien à des travaux sur la médecine traditionnelle. D'une certaine manière, la médecine traditionnelle occupe l'espace laissé vacant par les insuffisances du système de santé publique.

Traductions politiques des tentatives de réinsertion des guérisseurs

Ce qui est intéressant dans les observations faites auprès de médecins-*tabib*, c'est qu'ils pratiquent la plupart du temps dans des endroits au caractère très informel mais officialisés et situés au sein même d'institutions comme l'Institut de perfectionnement des médecins, l'Institut de botanique ou encore l'Institut de biochimie. Par ailleurs, ces *tabib* pratiquent parallèlement chez eux dans leur *mahalla* où ils reçoivent bien plus de patients : on a l'impression que la population qui continue de consulter les *tabib* et guérisseurs en général a besoin de préserver cette « zone d'ombre » qui accompagne le caractère singulier véhiculé par ces pratiques thérapeutiques qui ont durant quasiment toute la période soviétique été interdites. Une question se pose alors : est-ce que l'officialisation de certains médecins-*tabib* (c'est-à-dire les *tabib* ayant un diplôme de médecine) va modifier les comportements des personnes y ayant recours, ces pratiques ayant été déconstruites et reléguées au monde de l'informel.

Dédoubllement des pratiques et des lieux de consultation

La visite du « cabinet privé » et officieux d'Oumid nous a permis de mesurer toute l'ambiguïté des propos tenus par les médecins-*tabib* en général car quelque soit leur formation initiale, ces médecins diplômés de l'Académie de médecine préservent le côté « obscur » se rattachant aux pratiques thérapeutiques traditionnelles dont ont besoin leurs patients par le caractère de l'endroit dans lequel ils officient de manière officielle (comme c'est le cas à l'Institut de perfectionnement des médecins ou encore à l'institut botanique et à l'institut de biochimie) et parallèlement dans leur *mahalla* et ailleurs. Ainsi, Oumid dispose d'une petite maison délabrée qui se situe à quelques dizaines de mètres de l'institut de perfectionnement des médecins où viennent consulter ses patients le soir après le travail : Oumid a une assistante qui veille sur les patients lorsqu'il pratique à l'Institut au centre de thérapie manuelle (son cabinet officiel). Il dit avoir pour patients beaucoup de miliciens, de fonctionnaires, etc. Il travaille en réalité beaucoup plus dans ce cabinet officieux qu'au centre de thérapie manuelle. Au-delà du fait que les horaires de travail ne correspondent pas forcément à l'ouverture du centre de thérapie manuelle (notons ici qu'il est très difficile de joindre Oumid car il est la plupart du temps

30. Exemple des traitements à base de plantes distribués ou vendus par plusieurs *tabib* et médecins-*tabib* rencontrés à l'Institut de biochimie. Ces traitements conditionnés dans de petits pots en plastique sont avisés par des biochimistes de l'Institut et produits sur place. Observations et entretiens réalisés en juin et juillet 2004 à Tachkent.

dans son cabinet officieux ou avec d'autres *tabib*), il faut souligner l'importance du lieu et de sa signification pour les individus qui ont recours à ce type de médecine. Les « patients » redoutent le cabinet officiel à connotation médicalisée puisque se situant de surcroît au sein de l'Institut de perfectionnement des médecins, où se côtoient les autorités médicales. Les représentations transparaissent ici de manière cruciale car les pratiques médicales traditionnelles ne peuvent pas s'inscrire si rapidement dans le corpus global de la médecine officielle alors qu'elles ont fait l'objet d'un rejet quasi systématique durant la période soviétique. L'assimilation des thérapies traditionnelles et des symboles individuels en émanant par la population oblige les *tabib* à ne pas être oublieux du rôle et de la place qui leur ont été assignés afin de préserver leur légitimité auprès de la population.

Le fait que ces pratiques soient soudainement officialisées et soumises au contrôle du pouvoir va-t-il entraîner une modification des croyances en ces pratiques ou un glissement des demandes vers d'autres catégories de guérisseurs ? Ou les *tabib* vont-ils poursuivre leurs activités dans le domaine public ainsi que dans le domaine privé de manière parallèle, échappant ainsi au contrôle total de leurs activités et permettant à la population de préserver le caractère informel qui a prévalu jusqu'alors et qui caractérise la crédibilité de cette instance thérapeutique, échappant au contrôle de l'État soviétique associé à la volonté d'annihiler les survivances traditionnelles locales. Cette dichotomie prend tout son sens lorsque l'on s'aperçoit combien les consultations informelles dans un second lieu de consultation non institutionnalisé (dans la *mahalla* de résidence ou dans un cabinet installé en dehors de la structure officielle de consultation) se pérennisent et brassent beaucoup plus de patients que les consultations autorisées dans le milieu médical. Comme pour la sphère du religieux, on assiste à un double système : officiel et parallèle de fonctionnement. La population a besoin de distinguer ces pratiques médicales qui apparaissent aussi comme des pratiques complémentaires à leurs yeux.

À travers ces exemples, il semblerait que la continuité de pratiques et de modes de fonctionnement qui réagissent communément à une rupture traduise bien ici leur réalité temporelle mais aussi la manifestation d'expressions différentes qui s'y sont plus ou moins intégrées au cours des différentes périodes jusqu'à présent. Après la fin de l'URSS, une lisibilité nouvelle s'en dégage et comme pour le fait religieux, les pratiques traditionnelles restées plus ou moins cachées, ignorées, en fonction de la conjoncture politique, resurgissent de manière prégnante sans pour autant signifier un « renouveau ». La médecine traditionnelle et son corpus de pratiques populaires ne sont pas synonymes d'immobilisme. En réalité, à chaque niveau de la transmission du savoir de génération en génération, de nouveaux éléments apparaissent et s'intègrent au corpus de croyances et de traditions véhiculées alors que d'autres éléments sont abandonnés, permettant une convergence en quelque sorte vers un nouvel équilibre, de nouvelles cohérences. L'emploi du mot « traditionnel » a souvent pour inconvénient de faire croire que les phénomènes observés témoignent d'un passé conservé dans l'immobilité, ce qui est généralement une idée fausse. D'ailleurs, « la tradition ne serait-elle pas le thème autour duquel s'élaborent "traditionnellement" des variations ? » [Lenclud, 1994].

En Ouzbékistan, comme dans d'autres républiques d'Asie centrale, la trame traditionnelle a été préservée et seuls quelques éléments ont été ajoutés, voire recomposés en fonction de leur existence passée et réactivée. Les interactions peuvent tout à fait donner naissance à un mécanisme syncrétique qui opère comme une nouvelle tradition [Hamayon, 1990] comme nous le montre notamment le cas des médecins-*tabib* rencontrés en Ouzbékistan.

Ainsi, l'institutionnalisation d'un pan restreint de la médecine traditionnelle s'inscrit dans la politique post-soviétique de construction nationale. L'héritage ouzbek est placé au cœur de la politique nationale post-soviétique tout en agissant de manière recontextualisée. On assiste à un rejet de la culture russo-soviétique, la culture d'origine réapparaît avec plus de force après l'indépendance et tente de restaurer des pratiques plus ou moins passées sous silence. La politique ouzbèke favorise ce mouvement en mobilisant la société autour de figures héroïques appartenant au patrimoine historique qui sont largement plébiscitées. Parmi elles se trouvent le poète Alicher Navoi, le médecin et philosophe Ibn Sina, les scientifiques et philosophes al-Boukhari, Oulough-Bek, al-Biruni, al-Khorezmi et la principale figure politique est incarnée par Tamerlan, personnage sur qui se concentre toute la réappropriation de ce passé et qui se présente surtout comme un enjeu majeur dans le processus de légitimation par le pouvoir du régime dictatorial du président Karimov. Le corpus de pratiques « traditionnelles », qui participe de l'islam ou de croyances antérieures à l'islamisation de la région, est à nouveau mobilisé par la mémoire collective et par la politique ouzbèke d'identité nationale. En revanche, cette dernière se réapproprie uniquement des morceaux choisis de la tradition, des éléments s'intégrant à une stratégie identitaire « calculée » par le pouvoir ouzbek afin de maintenir sa domination sur la population, sans parvenir, néanmoins, à faire disparaître le processus « traditionnant » de la culture ouzbèke aux niveaux individuel et collectif.

BIBLIOGRAPHIE

- ACKERKNECHT E.H. [1946], « Natural Diseases and Rational Treatment in Primitive Medicine », *Bulletin of the History of Medicine*, vol. XIX, n° 5, Baltimore : Johns Hopkins University Press, p. 467-497.
- ACKERKNECHT E.H. [1982], *A Short History of Medicine*, Revised Edition, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, p. 10-18.
- BABADZAN A. [2004], « L'« invention des traditions » et l'ethnologie : bilan critique », in D. Dimitrijevic, (dir.), *Fabrication des traditions. Invention de modernité*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'homme, 332 p., p. 313-325.
- BENNIGSEN A. et LEMERCIER-QUELQUEJAY C. [1968], *L'Islam en Union soviétique*, Paris, Payot, 263 p.
- BENNIGSEN A. et LEMERCIER-QUELQUEJAY C. [1986], *Le soufi et le commissaire. Les confréries musulmanes en URSS*, Paris, Seuil, 310 p.
- CASTIGLIONI A. [1931], *Histoire de la médecine*, Paris, Payot, p. 194.

- CAVANAUGH C.M. [2001], *Backwardness and biology : medicine and power in Russian and Soviet Central Asia, 1868-1934*, Ph.D. Dissertation, Columbia University, p. 72.
- CONRAD L.I. [1994], « Arab-Islamic Medicine », in *Companion Encyclopedia of the History of medicine*, t. I, New York, Routledge, p. 681.
- CANGUILHEM G. [2003], *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 9^e éd., p. 12-13.
- FASSIN D. [1992], *Pouvoir et maladie en Afrique*, Paris, PUF, p. 255.
- FASSIN D. [1989], « Les écarts de langage des guérisseurs. Systèmes de classification et modes de communication », *La santé mentale comme observable*, Réseau GEMME, colloque INSERM, vol. 192, p. 70.
- FATHI H. [2004], *Femmes d'autorité dans l'Asie centrale contemporaine. Quête des ancêtres et recompositions identitaires dans l'islam postsoviétique*, Paris, IFÉAC/Maisonneuve & Larose, 339 p.
- FOSTER G.M. [1976], « Disease etiologies in non-western medical systems », *American Anthropologist*, vol. LXXVIII, n° 4, Washington, American Anthropological Association, p. 773-780.
- HAMAYON R. [1990], *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Université de Nanterre, Société d'ethnologie, 879 p.
- HOBBSBAWM E. et RANGER T. [1983], *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 320 p.
- HULTKRANTZ Å. [1985], « The shaman and the medicine-man », *Social Science and Medicine*, vol. 20, n° 5, p. 511-515.
- KADYROV A.A. [1994], *Istoriâ mediciny Uzbekistana (Histoire de la médecine d'Ouzbékistan)*, Taškent, Izd-vo Ibn Sina (Éditions Ibn-Sina), 234 p.
- KADYROV A.A. [1990], *Vozniknovenie mediciny v Srednej Azii (Naissance de la médecine en Asie centrale)*, Taškent, Medicina UzSSR (Éditions de médecine de la RSS d'Ouzbékistan), 42 p.
- KADYROV A.A. [1976], *Stanovlenie i razvitie sovetskogo zdravoohraneniâ v Uzbekistane (Mise en place et développement de la santé publique soviétique en Ouzbékistan)*, Taškent, Medicina (Éditions médecine), 131 p.
- LENCLUD G. [2004], « Qu'est-ce que la tradition ? », in M. Détienné (dir.), *Transcrire les mythologies*, Paris, Albin Michel, p. 25-44.
- MICOZZI M. (éd.), [1996], *Fundamentals of Complementary and Alternative Medicine*, New York, Churchill-Livingstone, p. 21-26.
- MURDOCK G.P. [1980], *Theories of Illness. A world Survey*, Pittsburgh, University of Pittsburg Press, p. 8-26.
- OYEBOLA D.O. [1981], « Professional Associations, Ethics and Discipline among Yoruba traditional healers of Nigeria », *Social Science and Medicine*, 15B, Oxford, Pergamon, p. 87-92.
- PENKALA-GAWECKA D. [2002], « Korean medicine in Kazakhstan : ideas, practices and patients », *Anthropology & Medicine*, vol. 9, n° 3, p. 315-336.
- POUJOL C. [2005], *Ouzbékistan : à la croisée des chemins*, Paris, Belin, La Documentation française, 189 p.
- SAGATOV R.S. [1965], « Osnovnye ètapy razvitiâ zdravoohraneniâ v Uzbekistane » (Les principales étapes du développement de la santé publique en Ouzbékistan), *Sovetskoe zdravoohranenie (Santé publique soviétique)*, 24 (10), Taškent, p. 64-68.
- SEJFUL'MULÛKOV I.K. [1928], « k voprosu o tabibizme » (À propos du tabibisme), *Medicinskaâ mysl' Uzbekistana (La pensée médicale d'Ouzbékistan)*, n° 4, Taškent, p. 4.
- SNESAREV G.P. [1973], *Pod nebom Horezma* (Sous le ciel du Khorezm), Moskva, Mysl', p. 89.
- SREDNEAZIÂTSKU MEDITSINSKU ŽURNAL (Revue de médecine centrasiatique) [1926], n° 3, Taškent, p. 191.

- TOLSTOV S. P., ŽDANKO T.A., ABRAMZON S.M., KISLĀKOV N.A. [1963], *Narody srednej Azii i Kazahstana* (Les peuples d'Asie centrale et du Kazakhstan), t. II, Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR (Éditions de l'Académie des Sciences d'URSS), t. II, Moskva, p. 113.
- ZARCONE T. [2000], « Interpénétration du soufisme et du chamanisme dans l'aire turque. "Chamanisme soufisé" et "soufisme chamanisé" », in D. Aigle, B. Brac de la Perrière et J.-P. Chaumiel, *La politique des esprits*, Nanterre, Société d'ethnologie, 443 p., p. 383-396.
- ZEMPLENI A. [1985], « La maladie et ses causes », *L'Ethnographie*, n° 2, Paris, Société d'ethnographie, p. 22-24.

Le besoin d'aider ou le désir de l'autre

*Christian Lallier**

L'aide au développement ne peut se justifier par la seule bonne volonté de son action. Le Maire de Nioro-du-Sahel rappelait ainsi au responsable d'une ONG venue électrifier sa ville : « Tu ne peux pas vouloir le bonheur de quelqu'un plus que lui-même ! »¹. Une mise en garde qui rappelle combien une opération de solidarité peut susciter nombre de malentendus et de contradictions. Par l'observation filmée des relations sociales, l'anthropologie visuelle permet de décrire la complexité des rapports qui se jouent entre les différents acteurs d'une mission d'aide au développement. À partir de ses trois documentaires réalisés en Afrique sub-saharienne [*Nioro-du-Sahel, une ville sous tension ; Chambre d'hôtes dans le Sahel ; L'argent de l'eau*], l'auteur examine les figures ambivalentes de l'aide au développement qui paraît tant indispensable et si juste.

Face à l'immédiate apparence des faits, tout paraît si évident : ceux qui possèdent viennent aider ceux qui ont besoin. Un village du Burkina-Faso, une commune du Mali – du Vietnam ou d'ailleurs – souffre d'un manque d'équipement : après étude, une coopération décentralisée, une ONG ou un bailleur de fonds vient apporter une solution clé en main en installant un dispositif technique, méthode de gestion incluse. Le projet de l'aide au développement se justifie par le besoin des uns auquel répond la ressource des autres. Pourquoi la France aide-t-elle le Mali à développer son réseau d'eau potable ? « Parce que les Maliens en ont besoin ! » peut-on entendre comme réponse auprès des bailleurs de fonds. La logique du besoin s'impose comme un principe de réalité, de sorte que rien ne semble faire de doute sur le bien-fondé de l'opération.

Les rapports ambivalents de l'altruisme

Justifier l'aide par l'évidence du besoin tend à masquer ce qui se joue entre bienfaiteurs et bénéficiaires, identifiant celui qui reçoit à la figure du « pauvre » ou

* Anthropologue, ENS-LSH/EHESS – Laboratoire d'anthropologie urbaine (LAU).

1. Extrait de « *Nioro-du-Sahel, une ville sous tension* », documentaire de Christian Lallier, IRD, CNRS Audiovisuel, Citée des Sciences et de l'Industrie, GRETS, Europimages, ARTE, diffusion mars 1999.

de « l'assisté ». Afin de se déprendre d'une telle logique argumentative, il convient tout d'abord de définir précisément les notions de besoins et de demande : celles-là mêmes qui légitiment l'aide apportée. « D'un point de vue moral, le besoin est le concept le plus fondamental, au sens où la bienveillance consiste à donner à autrui ce dont il a besoin, ce qui est dans son intérêt » [Morton, 1996, p. 397]. Le besoin manifesté par autrui constitue l'objet d'une moralité de sociabilité, définie sous le terme d'*altruisme* par Auguste Comte. Cette doctrine morale suggère une forme de dénégalation de soi, excluant tout intérêt personnel. L'aide que nous pouvons apporter à l'un de nos parents dans le cadre de nos liens familiaux, par exemple, ne peut être qualifiée d'acte altruiste, car « lorsque nous aidons une personne à laquelle nous nous identifions personnellement, c'est nous-mêmes que nous aidons par extension » [Blum, 1996, p. 478]. L'altruisme se définit donc par sa portée universaliste, justifiant l'aide à autrui pour la simple raison qu'autrui est un être humain. À cet égard, notons que l'essor des ONG et l'engouement pour les actions humanitaires traduisent l'émergence d'un nouvel espace politique globalisé où chacun se reconnaît comme simple humain de la planète Terre². Tel est le constat de Marc Abélès, dans son ouvrage « Politique de la survie » : « La question de l'humain vient hanter les consciences, et nous tient en haleine et en alerte dans notre approche des événements du monde. » [Abélès, 2006, p. 161]

Au-delà de toute morale universaliste pouvant soutenir l'acte altruiste, le dévouement à l'égard du bien d'autrui pose la question de la motivation : selon la théorie de « l'égoïsme psychologique », supposant que toute personne agit pour ses intérêts personnels, l'acte altruiste est toujours accompli en fonction du bénéfice que peut en retirer le donateur, telle qu'une forme de reconnaissance et d'estime de soi par exemple. Mais, ce simple raisonnement ne règle pas la question de l'intentionnalité de l'action. Toute personne qui s'implique pour le bien d'autrui, n'agit pas en vue d'obtenir mécaniquement une gratification personnelle de la part de son interlocuteur. En revanche, le bienfaiteur se sent valorisé par son acte altruiste, de telle sorte que l'on peut admettre que celui-ci aura le désir de recommencer afin de retrouver cette même satisfaction. Mais, cette reconnaissance résultera précisément de la dénégalation de soi dont la personne saura à nouveau faire preuve à l'égard d'autrui, si bien que la personne continuera d'agir *comme si* elle n'agissait pas pour elle-même mais pour l'intérêt de son investissement. Une personne vise ainsi le bien d'autrui en raison de la valeur de son engagement dans l'action, autrement dit pour le bien qu'elle estime faire. Mais, dans ce cas, saura-t-elle s'investir également dans le résultat effectif de son action, quitte à remettre en cause les modalités justifiant son aide ? « Ainsi, la notion d'"altruisme" semble se rapporter avant tout à la motivation à agir pour autrui plutôt qu'à la compréhension (du bien d'autrui) » souligne Lawrence A. Blum [1996, p. 479]. Cette compréhension se traduit davantage comme la manifestation d'une sollicitude, d'un état compréhensif à l'égard de l'« autre » perçu comme une victime ou un *laissé-pour-compte* (figure du pauvre et

2. Nous pourrions, bien sûr, étendre notre analyse à la notion de « *care* » ainsi qu'aux nouveaux cadres théoriques qui se définissent autour d'une *éthique de la sollicitude* et du *souci de l'autre*.

du marginal), et apparaît moins comme la recherche d'une réflexion commune, en vue de construire une action concertée. La valeur de l'aide se manifeste ainsi, autant, par la relation privilégiée établie entre bienfaiteur et bénéficiaire, que par l'apport de l'action elle-même. Dès lors, s'agit-il alors encore d'une action altruiste si l'engagement se fonde sur la constitution d'un rapport de partenariat, de liens personnels, voire d'amitié ?

Précisons davantage la notion même de *besoin*, afin de mieux saisir en quoi il justifie l'aide apportée. La psychologie définit par « besoin » ce qui se rapporte à la survie de l'individu et de son espèce (besoins primaires) ainsi que les mécanismes motivationnels tels que l'affiliation au groupe ou l'imitation (besoins secondaires). Le besoin pourrait se caractériser par l'état de dépendance qu'il produit – au sens utilisé en toxicomanie, par exemple – ou, pour le dire autrement : « les besoins sont des désirs qui survivent à la non-satisfaction » et « qui restent constants lorsque les croyances d'une personne se modifient » [Morton, 1996, p. 400]. Le besoin vise un objet réel, de sorte que l'on peut dire que l'eau répond au besoin de la soif.

« L'argent de l'eau »



*La corvée de l'eau organise l'activité quotidienne des femmes.
Gavinané, région Nord-Ouest du Mali. (© C. Lallier, février 2005)*

En revanche, celui qui apporte de l'eau à l'assoiffé répond à une demande, même si ce dernier ne l'a pas explicitement sollicité, au sens où il s'agit d'un acte social et non naturel (l'aide apportée ne coule pas de source !). Selon cette perspective, nous pouvons considérer que l'aide au développement ne répond pas à un besoin mais à une demande. Or, la psychanalyse lacanienne a établi une distinction radicale entre la demande et le besoin : en effet, « dès lors que le sujet se met dans la dépendance de l'autre, la particularité que vise son besoin se trouve d'une certaine façon annulée » [Chemama, 2002, p. 245]. Ce qui prévaut, ce n'est plus la saisie effective de l'objet revendiqué, mais la réponse de l'autre en tant que telle. C'est une demande de reconnaissance adressée à autrui : « la demande est demande d'amour » [Roudinesco et Plon, 2006, p. 223]. Le nouveau-né crie pour manifester

son besoin. La mère interprète le cri de son enfant comme une demande, impliquant celui-ci dans le champ de la parole et du langage. Or, dès que la mère ne répond plus à la pleine satisfaction de la demande (lors du sevrage, par exemple), elle crée un manque de l'objet et produit chez l'enfant la découverte du désir.

Ainsi, selon la terminologie lacanienne, le désir naît de l'écart entre le besoin et la demande : « Le désir s'ébauche dans la marge où la demande se déchire du besoin ». [Lacan, 1966, p. 814]. Le désir vise moins un objet précis que la jouissance perdue qu'il souhaite faire renaître, de telle sorte qu'il devient désir de ce qui est source de toutes les satisfactions, désir d'être aimé : « Le désir de l'homme trouve son sens dans le désir de l'autre, non pas tant parce que l'autre détient les clés de l'objet désiré que parce que son premier objet est d'être reconnu par l'autre. » [Lacan, 1966, p. 268] Reprenant la dialectique hégélienne de la conscience, Jacques Lacan traduit le désir comme le désir d'être désiré par l'autre. Par la demande, le désir s'inscrit dans l'ordre du symbolique, se déploie dans *la parole* : dans celle qui est « le lieu de l'unité et de la différence entre le corps de l'homme et son discours. [La parole qui] est l'expression du désir » [Vasse, 1977, p. 97]. Ce détour par la psychanalyse nous permet de percevoir différemment la démarche altruiste : dès lors, on ne peut plus la considérer simplement comme la simple réponse à un besoin d'autrui.

L'acte altruiste manifeste également le désir d'aider, de sorte que celui qui fait preuve de dévouement pourrait ainsi faire valoir symboliquement son désir par une *demande* auprès de celui qui « possède » le besoin. Selon cette perspective, l'aide au développement ne répond pas seulement à une demande exprimant un besoin mais aussi à celui qui désire aider. Cela ne sous-entend pas que le besoin n'existe pas et qu'il n'est pas utile et juste de venir en aide, mais comme ce désir existe également il serait tout autant utile et juste que cette envie soit reconnue en tant que telle comme l'*autre* motif de l'aide. Il n'y aurait donc plus simplement ceux qui ont la ressource répondant à ceux qui ont besoin, mais un rapport d'échange plus équilibré – une forme de transaction raisonnable – entre celui qui perçoit *l'aide à son besoin* et celui qui perçoit *la satisfaction à son désir*.

Sans doute, bien des malentendus concernant des missions d'aide au développement reposent sur l'incompréhension, non pas uniquement du besoin mais également des motifs de l'aide. Le responsable de l'association des Niorois en France me demanda un jour, « Pourquoi font-ils cela pour nous ? » exprimant ainsi toute sa perplexité face à l'engagement du groupe de français venus bénévolement électrifier sa ville de Nioro. De même, quelques années plus tard, le jeune guide Abdoul me demanda dans son village burkinabé « Pourquoi les Français s'intéressent-ils tant à l'Afrique ? ». En effet, quel objet souhaité, quel plaisir attendu est visé par le désir d'aider l'autre ? Faut-il reconnaître, parfois, dans cette démarche altruiste la quête d'une origine, comme semble l'admettre un des agents EDF apportant gracieusement l'électricité à Nioro-du-Sahel :

Ce que je retrouve ici en fait, c'est peut-être nos racines à nous, dans le sens où on apporte le confort chez eux ; où plus tard, ils pourront appuyer sur un bouton et avoir de l'électricité.

En répondant ainsi à la demande du besoin de l'autre, cet agent indique qu'il satisfait aussi à son propre désir de retrouver ses « racines » professionnelles : autrement dit, le fait d'apporter *réellement* l'électricité à ceux qui ne l'ont pas, lui permet de retrouver du sens à son métier d'origine. Afin de mieux comprendre les raisons d'une telle motivation, notons qu'un agent EDF n'est qu'un des multiples acteurs d'une vaste organisation du travail, de sorte qu'il ne se représente pas – en tant qu'individu – comme celui qui *apporte* l'électricité. La réalisation de ce réseau urbain d'électricité à Nioro-du-Sahel, met en scène – en une action concentrée – tout le savoir-faire de la communauté des électriciens, valorisant en cela leur sentiment d'appartenance. Cette part réflexive de l'aide au développement, se traduisant par le besoin d'aider, devrait ainsi s'inscrire explicitement dans la constitution des projets entre bienfaiteurs et bénéficiaires. Sans doute cela conduirait-il à admettre qu'il ne s'agit pas d'une démarche altruiste, au sens strict du terme, et viserait ainsi à mieux définir l'objectif du projet de développement au-delà de toute justification morale *a priori*.

La perception d'une communauté de besoins

Les relations entre bienfaiteurs et bénéficiaires font partie du processus d'aide, au sens où l'appropriation de l'objet technique repose initialement sur les liens symboliques entretenus avec les bienfaiteurs (ONG, comités de jumelage, bailleurs,...). En d'autres termes, « celui-qui-çoit » ne se définit pas tant par rapport à la réponse apportée à son besoin que vis-à-vis de celles et ceux qui sont venus l'aider. Or, le dispositif technique ne peut rester le produit d'une mission d'aide au développement : les bénéficiaires doivent se l'attribuer comme leur bien propre. Mais, « pour que les populations puissent s'approprier [le dispositif technique], il faut qu'il y ait un détournement : une action de détournement, pour que le projet réponde à leur logique » explique l'anthropologue malien Yaouaga Félix Koné³. Détourner le dispositif technique consiste à se défaire des règles d'usage et de gestion définies par la mission d'aide au développement, afin d'intégrer l'exploitation de l'équipement dans une logique économique et politique portée par le groupe social lui-même. Sinon, le matériel mis en place finira bien souvent par tomber en panne, à défaut d'être correctement intégré dans les échanges entre les acteurs sociaux. Mais, ce processus d'appropriation n'est pas aisé, car les bénéficiaires eux-mêmes interprètent bien souvent la valeur de leur dispositif technique, en vertu de la rareté de la ressource auquel il donne accès. Tel est précisément l'argument soutenu par un jeune homme de la commune de Gavinané, au Nord-Ouest du Mali, concernant l'usage des bornes fontaines⁴ :

Moi je vois, vraiment, ce que nous avons déjà ici, c'est un trésor déjà : l'eau. Pour nous l'eau est un trésor. C'est un produit naturel qui est si précieux pour nous-mêmes ! Donc, sur le plan de l'entretien, nous allons l'entretenir... même à n'importe quel prix, on est prêt à l'entretenir.

3. « L'Argent de l'eau », documentaire de Christian Lallier, Agence Française de Développement, Objectif Images, 2006.

4. « L'Argent de l'eau », *op. cit.*

Pourtant, la logique du besoin ne suffit pas à instituer une bonne gestion des équipements. De même, la performance de l'aide au développement ne relève pas seulement d'apports financiers et d'infrastructures techniques fournissant la ressource. Tant que le réseau électrique ou de bornes-fontaines, par exemple, ne s'inscrit pas dans un contexte économique et social – qu'il ne constitue pas un objet de transactions entre les acteurs –, l'équipement installé risque de susciter dysfonctionnement et malentendus jusqu'à se trouver marginalisé.

Ce processus d'exclusion du dispositif technique est également à l'œuvre dans nos institutions avec l'usage du téléviseur et du magnétoscope, par exemple. N'a-t-on jamais constaté combien il pouvait être difficile d'utiliser ces équipements audiovisuels pour une réunion ou un séminaire, tant il fallait organiser à chaque fois un assemblage de multiples compétences : avoir le bon câble, choisir le bon canal, utiliser la bonne télécommande, éviter les erreurs de programmation et les affichages intempestifs à l'écran, solliciter – *in fine* – « le » technicien... Autant de contraintes mal gérées qui finissent par exclure ou limiter l'utilisation de ces appareils. Pourtant, il va de soi que leur usage se révèle si indispensable dans notre société de communication et d'information qu'il paraît tout autant paradoxal que nous n'ayons pas su les intégrer à nos habitudes.

Il en va de même pour l'usage de tout dispositif technique : les avantages fonctionnels du matériel ne suffisent pas à établir une bonne pratique de gestion assurant la pérennité de son installation. Faut-il encore que les équipements mis en place représentent une valeur d'échange entre les acteurs : en l'espèce, que le dispositif technique symbolise une manière de se tenir ensemble, de faire société, afin qu'il puisse s'incorporer dans la vie quotidienne du groupe social. Le bon fonctionnement d'un réseau d'eau ou d'électricité, d'un équipement sanitaire, scolaire – ...ou audiovisuel – ne peut résulter de la seule réponse à un déficit matériel. Le dispositif doit correspondre également à « la part idéale d'un rapport social » selon l'expression de l'anthropologue Maurice Godelier : autrement dit, à un ensemble de représentations, à l'application de principes et de règles, à un « mode concret d'organisation de [la] vie sociale » qui autorise un certain rapport entre les membres d'un même groupe [Godelier, 1984, p. 221]. En d'autres termes, on ne peut imaginer que des individus puissent utiliser durablement des bornes-fontaines, sans connaître et mettre en pratique les conventions qui en régissent l'usage commun.

Cette « part idéale » se perçoit différemment selon le rapport que l'acteur social entretient avec la circonstance observée : par exemple, je n'interprète pas de la même manière l'usage des dispositifs techniques selon qu'ils s'inscrivent dans le cadre familier de ma vie quotidienne ou qu'ils participent à la mise en représentation d'une situation qui me paraît exotique et par laquelle je qualifie l'« autre » dans sa singularité. Lorsque j'observe une situation sociale qui m'est habituelle, je ne cherche pas à décrire l'application des règles et des principes par lesquels agissent les individus : je décris ce qu'ils font par leurs « accomplissements pratiques », selon l'expression des ethnométhodologues. Je ne cherche pas à savoir si ils agissent en tant qu'ils sont de telle appartenance culturelle, mais comment ils agissent dans la situation en cours. En revanche, lorsque la circonstance me paraît singu-

lière, exotique, je suis troublé par l'environnement qui échappe à mes catégories. Je ne perçois pas l'activité des personnes comme une situation d'échanges, avec ses règles et ses principes : je l'interprète comme une scène typique, de sorte que l'organisation des pratiques sociales me paraît appartenir à un « ailleurs » auquel je ne peux pas prendre part et qui correspond à la « culture ».

Dans cette perspective, la simple tâche des femmes prenant de l'eau au puits ne se comprend plus comme une situation de travail avec ses conventions et son économie mais comme une activité qui me paraît étrangère, dont je ne percevrais que la façade visible, masquant des logiques secrètes. Lorsque je découvre une région qui m'est inconnue, je suis étonné par les moindres détails de la vie quotidienne. Bien que je puisse décrire ce qui se passe, je me demande ce que font les personnes : que signifie leur action ? D'où vient *le sens* de leurs situations ? Tout se passe comme si l'environnement qui m'était étranger, voire insolite, jetait un voile de mystère sur les moindres faits et gestes. Je ne m'attache plus à décrire l'activité de l'« autre » comme une co-action en ma présence, je me demande si son action a un rapport avec le contexte « culturellement » différent du monde qui m'est familier. Dès lors, je commence à chercher un sens caché... Lorsque la situation me paraît inhabituelle, je ne peux m'empêcher d'y chercher une énigme à déchiffrer, comme le constate Jean Bazin : « Dans toute situation où les actions dont nous sommes témoins relèvent d'un monde qui ne nous est pas familier [...], nous avons tendance à supposer que ce qui nous manque n'est pas de savoir ce que les gens font (d'être en mesure de le décrire), mais de comprendre le sens de ce qu'ils font. Nous assimilons ce qu'ils font, leurs interactions, à un discours (ou à un "texte") dont nous n'aurions pas la clef et dont nous aurions à donner une "interprétation" » [Bazin, 1998, p. 26]. Au fur et à mesure que je m'installe dans ce « pays » qui me paraît si différent, j'y reproduis mes habitudes et j'y construis un environnement personnel : dès lors, l'étonnement des premiers jours s'estompe et laisse place à un cadre d'interprétation par lequel j'établis un rapport que je qualifierai de *singulièrement familier*. Dès lors, les manières d'agir et les façons de parler de mes interlocuteurs ne m'apparaissent plus comme d'étranges coutumes mais je ne les interprète pas non plus comme la condition d'un vivre ensemble – telles que je pourrais le considérer dans un monde qui m'est habituel – mais comme le symptôme d'une manière culturelle d'agir, comme la preuve de leur altérité. Je dirai, « les bambaras ou les maliens agissent ainsi », ou « les Soninkés pensent que... », en sous-entendant qu'il y aurait une manière de penser en tant que bambara ou Soninké.

Pourtant, les habitants d'un village n'ont pas besoin de la culture villageoise ou d'une identité ethnique pour puiser de l'eau ou labourer les champs ; de même, lorsque je prends le métro à Paris, je ne me réfère pas à *La vie parisienne* d'Offenbach ! Ce n'est pas parce que l'acteur social « n'est pas un idiot culturel », selon la célèbre formule de Garfinkel, qu'il agit comme un érudit, réfléchissant culturellement à son action comme un acteur de théâtre, suivant le scénario de son action, *absorbé* dans un tableau dont il conviendrait d'étudier toute l'herméneutique : il agit, tout simplement.

Il convient donc de décrire toute situation sociale observée non pas pour ce qu'elle représente, mais en tant que circonstance d'engagement : cette disposition

permet de reconnaître les individus, non pas selon leur mode d'appartenance culturelle ou communautaire, mais en tant qu'acteurs économiques, engagés dans des rapports sociaux et des sphères politiques. Mais dans ce cas, on ne peut maintenir la distinction entre ceux qui reçoivent et ceux qui apportent : vision totalisante à partir de laquelle le village ou la commune, s'interprète comme une totalité de besoins qu'il convient d'aider. La communauté villageoise s'apparente à une unité politique qui serait homogène et autonome, se définissant comme une entité en soi, ses autorités traditionnelles et sa population identifiée en catégories d'appartenance : par ethnie, par quartier, par unité d'habitation (« concession »)... Ainsi, afin d'évaluer et de contrôler le bon emplacement des bornes-fontaines dans une commune, certains projets de développement procèdent au dénombrement de chaque habitant, maison par maison – pièce par pièce –, établissant ainsi des cartographies précises sur la répartition de la population. La mise en représentation du projet de développement se manifeste alors à travers un imaginaire cartographique, que celui se traduise par des schémas et des plans, ou tout simplement par une reconnaissance empirique des sites d'intervention, en arpentant le « terrain » comme un géomètre.

Selon cette perception, les habitants représentent un groupe social homogène, gouverné par des règles qui lui sont propres, et qui serait d'autant plus solidaire que la difficulté économique conduirait « naturellement » ses membres à s'entraider. En 1973, déjà, Marc Augé stigmatisait ce communautarisme fondé sur « l'illusion villageoise » : « L'idée que dans le Tiers Monde, les habitants d'un village (ou d'un quartier) connaissent un mode de vie caractérisé par l'échange et le consensus en vue d'activités partagées fait partie de stéréotypes très anciens, pourtant régulièrement dénoncés par les anthropologues. » [Augé, 1973, p. 34]. Le bénéficiaire de l'aide au développement se définirait ainsi sous la triple figure du *groupe solidaire* – en tant qu'il se manifeste comme un isolat social –, du *pauvre* – en tant que celui qui est dans le besoin – et de *l'étranger*, en tant qu'il appartient à un autre monde de représentations. La mission d'aide au développement, elle-même, se reconnaît à travers cette triple condition : elle suppose tout d'abord d'« aller à l'étranger », au double sens de voyager et d'aller vers l'« autre » pour lui enseigner le bien.

Le voyage humanitaire ou de développement, ne se justifie pas par le besoin du visiteur (tel que le touriste ou l'agent d'affaires) mais par le besoin du visité. La démarche altruiste repose sur cette inversion de la logique du besoin, de telle sorte que celui qui sollicite la rencontre estime répondre à une demande et non satisfaire à sa propre attente. L'« autre » doit être identifié comme « pauvre » (dans le besoin) afin d'établir la catégorisation bienfaiteur/bénéficiaire, ce qui implique de se reconnaître soi-même comme celui qui possède. Ce processus est tout particulièrement à l'œuvre dans le tourisme solidaire. Cette forme de solidarité permet au touriste de régler la dette symbolique de son voyage, en tant qu'il bénéficie de la pauvreté de l'« autre » pour retrouver un « monde perdu » : celui de la vie quotidienne « avant » le développement justement et dont il nourrit la nostalgie sous forme de traditions, d'authenticité et d'un « retour aux sources ». Or, cette quête d'un état antérieur se justifie paradoxalement par l'objectif de participer au développement de la région visitée : en revendiquant la volonté de préserver la vie des

« Chambre d'hôtes dans le Sahel »



Le responsable d'un projet de tourisme solidaire, au Burkina Faso, mobilise son équipe pendant le séjour des voyageurs. (© C. Lallier, février 2001)

habitants telle qu'elle se déroulait avant l'arrivée des voyageurs, le tourisme solidaire participe à la transformation des pratiques sociales et culturelles, comme toute activité touristique. Ce rapport contradictoire, paradoxal, définit précisément le temps anthropologique qui est à l'œuvre dans l'aide au développement et qui pourrait se résumer par un principe logique, selon les termes d'Arjun Appadurai : si notre présent est votre futur, alors votre présent est notre passé [Appadurai, 2001, p. 65-66]. L'aide au développement a ceci en commun avec la tradition ethnologique d'établir sa pratique de *terrain* sur une distinction de temporalité entre « eux et nous ». Tout semble se passer comme si on pouvait se dire : « on sait bien qu'ils sont nos contemporains, mais quand même... ». Johannes Fabian a mis en évidence ce déni de co-temporalité dans un remarquable ouvrage récemment traduit : *Le Temps et les autres* : « L'apologie de la distance fondée sur un déni des conditions du Temps partagé constitue la clé pour comprendre cette conception de l'objectivité empirique. » [Fabian, 2006, p. 123] Il ajoute quelques pages plus loin, à propos de l'écriture ethnographique : « Nous pensons que la recherche empirique ne peut être fructueuse que si le chercheur et l'objet de sa recherche partagent le même Temps. » [p. 129-130] La distance nécessaire à la pratique du terrain, qu'elle soit d'ailleurs celle de l'ethnographe ou du « développeur », n'est donc pas celle qui le séparerait d'une co-temporalité avec son objet mais d'une distance à soi par laquelle il peut mettre en suspens son jugement (*l'époché* husserlienne) et objectiver ses propres perceptions comme des données à interpréter.

Dès lors, celui qui agit pour le bien d'autrui pourrait ainsi continuer à défendre l'objectif de son action [contribuer au développement], sans pour autant dénier son propre désir [retrouver ou maintenir les représentations du passé]. Il lui faudrait juste prendre en considération, « prendre au sérieux », ce rapport paradoxal qui lui permet précisément d'opérer un transfert de valeurs sur l'« autre » et ainsi de s'estimer valorisé par sa relation altruiste.

Ce n'est pas tant l'« autre » qui a besoin de la solidarité du touriste que ce dernier qui désire se sentir solidaire : d'une part, en manifestant son soutien envers celles et ceux qu'il vient aider à travers son groupe (bien sûr, solidaire) et, d'autre part, en éprouvant le sentiment d'appartenir aux valeurs traditionnelles de solidarité qui participent à la représentation de la « communauté villageoise » ou de la famille africaine rencontrée. Le touriste solidaire cherche ainsi à se dépendre d'un simple « statut » d'agent économique – dont il ne serait que l'exécutant d'un système qui lui échappe – en acquérant un rôle effectif d'« acteur » économique effectif de l'échange. Il tente d'échapper à sa propre marchandisation en intervenant lui-même comme instigateur du rapport marchand⁵. Non seulement il estime contribuer aux ressources financières de ceux qui le reçoivent, mais il s'engage également à respecter une chartre de bonne conduite. En retour, le responsable d'un projet de tourisme solidaire, évoquera les voyageurs en parlant de « ceux qui sont venus nous aider ».

Pour réaliser mon documentaire sur le tourisme solidaire, *Chambre d'hôtes dans le Sahel*, j'ai suivi le séjour de neuf touristes dans un village du Burkina Faso : ces voyageurs avaient accepté de servir de « cobayes » pour tester la qualité d'accueil de ces nouveaux prétendants au tourisme. Est-ce sans doute pour cette raison qu'ils présentaient tous des profils professionnels susceptibles de répondre à une telle démarche de solidarité : l'un d'eux travaillait dans un service ministériel chargé des anciens combattants issus des colonies, un autre s'occupait d'une association d'aide aux malades du Sida ; il y avait également un couple d'enseignants en retraite, une avocate, une fonctionnaire ; une autre proposait une chambre et table d'hôtes dans le centre de la France...

Ces neuf touristes se reconnaissaient appartenir à un même groupe en tant qu'ils étaient perçus comme *solidaires* à l'égard de ceux qui les recevaient. Tout se passait comme si leur action de solidarité envers les habitants de ce village d'accueil contribuait à leur donner le sentiment d'être solidaires... entre eux ! N'est-ce pas le sens des remerciements que l'un des touristes exprime aux habitants de Koïrezena, en évoquant leur entente entre les neuf voyageurs :

On ne se connaissait pas les uns et les autres : tous les neuf, on ne se connaissait pas. Et grâce à vous, grâce à votre pays, on a partagé ensemble plein de choses et on est devenu le temps d'une semaine – parce que nous allons repartir chez nous – on est devenu le temps d'une semaine, des amis. On a partagé énormément de choses et on avait un groupe très soudé. Voilà. Mais, ça c'est grâce à vous !⁶

Ce témoignage met en évidence le processus d'identification par lequel des individus se reconnaissent entre eux, se perçoivent dans leur appartenance à une

5. Dans *L'idiote du voyage*, Jean-Didier Urbain décrit cet embarras du touriste face à lui-même, en procédant à l'inventaire des images négatives le stigmatisant : « Le touriste n'est plus alors seulement sot ou stupide. [...] Cet animal devient proprement importun. Parasite "photophage", ce nomade touche-à-tout s'infiltré, souille, viole et vole tout ce qui passe à sa portée – ne serait-ce que de son regard ». J.-D. Urbain constate que « ces caricatures [...] ravalent l'homme en vacances au rang de produit », le transformant en touriste-marchandise que l'on exploite (Urbain, 1993, p. 39, 42-43).

6. Extrait de *Chambre d'hôtes dans le Sahel*, documentaire de Christian Lallier, ARTE, Gédéon Programmes, juillet 2001.

même communauté. L'économie solidaire constitue en cela une forme exemplaire de cette mise en représentation de l'aide au développement : au sens, où cette dernière repose sur la reconnaissance de soi par les valeurs que l'« autre » peut lui attribuer. Ce processus implique de ne plus se reconnaître à travers ses propres besoins de rencontre et de découverte, mais de se définir en fonction de son action d'entraide et de développement de l'« autre ».

Cette opération symbolique suppose donc qu'un « autre » incarne ce qui est différent. L'habitant du village d'accueil, par exemple, identifié à son territoire – à son terroir – en tant que villageois, représente le *tout-autre* : ce par quoi s'établit la distinction avec le *même*, avec la forme identitaire qui désigne chaque touriste, en tant qu'il est membre du groupe. Il faut un tiers exclu pour que les membres d'un groupe se considèrent les « inclus ». Le tiers exclu constitue un « acteur symbolique » par lequel s'établit une communication entre des individus, pour reprendre l'analyse de Gérard Althabe : « Selon ce modèle, toute communication présuppose l'existence de trois éléments : deux entre lesquels s'opère l'échange et un troisième, le tiers exclu, occupant une position d'extériorité, de médiateur. » [Althabe, 1998, p. 69]. La communication par tiers exclu évoque tout particulièrement la circonstance d'échanges entre une mission d'aide au développement et leurs bénéficiaires : ces derniers représentant l'objet de l'échange entre les « développeurs ».

Le projet de développement apparaît alors comme l'aboutissement d'un procès d'ingénierie sociale, réalisant des opérations techniques et mettant en place des procédures de gestion. Selon cette perspective, le groupe social concerné par le projet de développement est identifié à une « communauté de besoins » par tous les utilisateurs du dispositif technique mis en place par le développeur. Dès lors, on désignera le bénéficiaire en tant qu'il appartient à une « association d'usagers ». Au Mali, par exemple, les gestions de réseaux d'eau potable installés dans les communes rurales sont confiées à des associations d'usagers. Or, dans son acceptation habituelle, la notion d'« usager » évoque une catégorisation de droits et de devoirs bien spécifiques correspondant à des cadres juridiques définissant la responsabilité et la défense des individus dans le cadre d'un service commun ou public. Mais, en l'espèce, l'emploi du terme « usager » se conçoit dans un sens exclusivement factuel : il identifie l'individu à sa seule fonction d'utilisateur d'un dispositif technique, ce qui revient à escamoter les règles sociales et les conventions juridiques qui légitiment les actions de chacun dans un groupe social. Telle est précisément l'interrogation que me renvoie Michèle Leclerc-Olive, lors d'un entretien concernant les « association d'usagers » des réseaux d'eau potable au Mali⁷ :

- C'est qui « l'usager » ? Parce que... ce ne sont pas des individus qui consomment l'eau, ce sont des familles !
- Là, clairement, c'est interprété comme des individus.
- Pour les gens qui viennent !
- Pour les bailleurs, vous voulez dire...
- Pour les bailleurs, oui. Mais, pour les gens là-bas... C'est quoi un « usager » ?

7. Extrait de *L'Argent de l'eau*, partie II, 4^e Lecture « Règles du projet vs. règles locales », de Christian Lallier, Agence Française de Développement, Objectif Images, octobre 2006.

C'est la personne qui vient physiquement chercher de l'eau, donc éventuellement une petite fille ou un jeune garçon qui n'a aucune autorité dans sa famille qui pourrait désigner et élire des délégués ?

– Et si c'est le chef de famille, ça pose un problème de l'appeler « usager » ?

– Non, mais on n'aura pas de femmes ! Je me souviens qu'il y a une insistance pour qu'il y ait des femmes dans ce comité [d'usagers]. Donc, comment ça va vivre, concrètement, localement... ?

Il convient donc de dépasser ces modèles de représentation de l'aide au développement, – selon un clivage besoins/ressources – afin d'interroger les formes de légitimation des missions de développement, et de mettre en évidence la complexité des rapports Nord-Sud qui se jouent sur le « terrain ». Pour cela, il s'agit d'interpréter ces opérations de solidarité comme le produit d'une circonstance d'engagement entre des individus co-agissant ou agissant en co-présence, dans une co-temporalité, et s'efforçant de maintenir en permanence le cadre de leur échange. Il convient de rendre compte des actions de solidarité en tant qu'elles sont des circonstances où se travaillent *les relations sociales* : ce « travail » produit des transactions symboliques, qui mettent en jeu « la valeur sociale positive » de chaque individu, autrement dit le rapport de face-à-face et la représentation de soi entre développeurs et bénéficiaires.

La justification des modes de coopération

Cette description d'une mission d'aide au développement, en tant qu'elle procède d'une circonstance d'engagement entre bienfaiteurs et bénéficiaires d'un « pays du Sud », s'appuie sur une *ethnographie des interactions*, telle que nous la propose Erving Goffman. Celle-ci consiste à rendre compte des opérations par lesquelles des individus produisent des activités, mais aussi comment ils *se produisent* dans *leurs* activités : comment ils se représentent dans une circonstance singulière, historiquement située. Pour le dire autrement, « il convient d'investir ethnographiquement les comportements » selon la suggestion de Dell Hymes. Cet anthropologue et linguiste américain propose de « considérer le langage et les autres modes de communication interpersonnelle comme un phénomène culturel essentiel, au même titre que les systèmes de parenté ou les modes d'organisation sociale » rappelle Yves Winkin dans son ouvrage *Anthropologie de la communication* [Winkin, 2001, p. 99].

Selon cette démarche ethnographique, l'observation filmée consiste à rendre compte d'une situation sociale, non pas comme d'une totalité en soi mais en tant que circonstance d'engagement de pratiques singulières. Avec sa caméra et ses micros, l'ethno-cinéaste doit décrire l'activité observée à travers les interactions sociales qui sont à l'œuvre, en s'attachant aux tours de parole, aux formes de civilité qui préservent la face et garantissent la présentation de soi, selon la terminologie goffmanienne. Filmer une situation sociale implique d'être au plus près des échanges afin de rendre compte des modes de justification par lesquels les individus légitiment leur action ; il convient de mettre en évidence les rapports de pouvoir en sachant être attentif à l'ordre de l'interaction par lequel chacun des indi-

vidus conduit son rôle selon son statut. En d'autres termes, il s'agit de filmer ce que l'on appellera « le travail des relations sociales » : soit, ce qui se travaille – ce qui se joue – entre les individus d'un même échange. La pratique de l'observation filmée implique la construction d'une relation sociale à part entière entre filmant et filmés, de sorte que le filmant peut s'insérer dans la situation filmée *comme si* sa présence pouvait être oubliée.

Selon cette perspective, le documentaire ethnographique consiste à décrire les différentes opérations par lesquelles les individus se tiennent ensemble et font société. Lorsque le Maire de Nioro-du-Sahel rappelle au responsable de l'équipe de bénévoles venu apporter l'électricité, « Tu ne peux pas vouloir le bonheur de quelqu'un plus que lui-même » (cf. ci-dessus), il lui signifie qu'une mission de solidarité n'échappe pas aux règles de la relation sociale, au principe qu'elle se justifierait en vertu d'un idéal du progrès surplombant tout jugement. Le Maire stipule que la justification de l'aide ne repose pas sur un droit naturel à répondre au besoin de l'« autre » mais s'inscrit dans le cadre d'un accord de coopération et de co-action entre les deux parties : en tant qu'elle est le produit d'une entente, de la négociation d'un droit. C'est précisément, ce qu'indique le Maire, en ajoutant à son interlocuteur : « Tu viens nous aider : on s'assoit, on se met à table, on se dit ce qu'on doit faire. Et le travail suit ce cours-là. »⁸

Une telle description du travail des relations sociales, permet de rendre compte des arènes politiques où se jouent – ou se produisent – les représentations du pouvoir : au sens où les distinctions territoriales sont à interpréter, non pas comme à l'origine des rapports entre des groupes sociaux, mais – au contraire – comme la production de leurs interactions. Nous reprendrons, en cela, la remarque de Georg Simmel : « la frontière n'est pas un fait spatial avec des conséquences sociologiques, mais un fait sociologique qui prend une forme spatiale » [Simmel, 1981, p. 606]. J'ai adopté, pour la première fois, cette posture non pas sur un « terrain » de l'aide au développement en Afrique sub-saharienne mais... à Paris, à la Gare du Nord, en 1995. En réalisant un documentaire ethnographique sur cette station parisienne, j'ai constaté que chaque mode de transport qui partage ce même espace urbain gérait sa propre zone d'activité, de sorte qu'il existait des démarcations formelles entre les territoires de la RATP et ceux de la SNCF. Si j'avais considéré ces délimitations pour ce qu'elles représentaient [c'est-à-dire, comme des conditions déterminant l'activité des agents], j'aurais interprété la Gare du Nord comme un assemblage de territoires produisant des communautés professionnelles dont j'aurais pu définir les traits distinctifs par des représentations culturelles. Or, il s'agissait, au contraire, de percevoir ces frontières comme la production du rapport social entre les groupes d'agents, institutionnellement définis selon leur appartenance à un mode de transport (SNCF, RATP/RER, métro, bus...) : à charge aux voyageurs de négocier le passage entre ces zones de travail et de réunifier l'espace Gare du Nord par le flux de leurs cheminements.

J'ai abordé les « terrains » en Afrique sub-saharienne exactement comme à la Gare du Nord, en m'attachant à la *production sociale de la frontière*. L'ethnogra-

8. Extrait de *Nioro-du-Sahel, une ville sous tension*, de Christian Lallier, Europimages, ARTE, 1999.

phie des interactions permet de prendre au sérieux chaque situation sociale en tant qu'elle est une circonstance d'engagement pour les individus, participant au cadre de l'échange. Ce qui m'intéresse, à chaque fois, c'est de décrire des rapports qui se jouent entre des groupes sociaux engagés dans un même projet d'activité, mais selon des modes de justification différents. Qu'il s'agisse des relations entre agents et voyageurs à la Gare du Nord ou des rapports Nord-Sud dans l'électrification de Nioro-du-Sahel ce n'est pas tant le récit des activités qui importe que les motivations et les arguments par lesquels chacun donne du sens à cette situation partagée. Pour cela, il convient d'observer les négociations qui sont à l'œuvre dans une activité sociale afin de rendre compte des modes de justification par lesquels les acteurs conduisent et légitiment leur action.

En 1996-1997, j'ai réalisé *Nioro-du-Sahel, une ville sous tension* : un documentaire qui retrace le projet d'électrification d'une ville malienne par une équipe d'électriciens français bénévoles.

« Nioro-du-Sahel, une ville sous tension »



Deux apprentis-électriciens de Nioro-du-Sahel équipent un pylône sur la place du marché. (© C. Lallier, novembre 1997)

Lors du tournage, j'ai suivi deux réunions provoquées par le Maire de la ville : celui-ci souhaitait rétablir une bonne coordination du projet qui commençait à susciter des tensions et des malentendus entre les acteurs. Il convoqua, tout d'abord, le responsable de l'équipe d'électriciens et rassembla, ensuite, ses élus avec les responsables locaux du projet. Afin de rendre compte de ces deux réunions avec le Maire de Nioro-du-Sahel, j'ai dû analyser la totalité des heures d'enregistrement couvrant ces échanges.

La synthèse de ce matériau s'avéra particulièrement difficile : je ne parvenais pas à concevoir un montage satisfaisant des échanges, tellement les propos étaient entrecoupés par de nombreuses digressions, se perdant dans des considérations sans fin, ergotant sur des anecdotes. Par ailleurs, plusieurs références implicites relatives à des situations antérieures rendaient confuse la logique des raisonnements. Pour procéder à l'analyse de ces interactions et comprendre le processus de

négociation à l'œuvre, je me suis appuyé sur le cadre théorique développé par Luc Boltanski et Laurent Thévenot, dans leur ouvrage : *De la justification. Les économies de la grandeur*. J'ai procédé à une catégorisation des arguments exposés lors des échanges filmés, à partir des six modèles de justification proposés dans ce traité de sociologie : le *Monde inspiré* (religieux et artistique), le *Monde industriel*, le *Monde civique*, le *Monde de l'opinion* et le *Monde marchand*.

Le projet d'électrification de Nioro-du-Sahel, par l'équipe d'électriciens bénévoles, repose ainsi sur une combinaison de logiques d'action entre le Monde industriel, le Monde domestique et le Monde civique. Entre ces différents modes de justification, les écarts d'interprétation finiront par créer de nombreux malentendus. Selon ce projet d'aide au développement, la distribution du courant doit s'effectuer en un vaste réseau urbain, rayonnant sur les quartiers de la ville à travers un dispositif de câble souterrain et de lignes aériennes. Dans le documentaire, *Nioro-du-Sahel, une ville sous tension* un des électriciens explique la logique de leur action, en traçant à grands traits sur le plan de Nioro-du-Sahel, le schéma d'implantation :

Alors, nous avons des demandes des Niorois, dispersées un peu partout dans cette ville, et rapidement, nous avons pris l'option technique de créer un « boulevard circulaire » de l'électricité qu'on alimente en 15 kv. « Boulevard circulaire » sur lequel on va placer un certain nombre de postes d'interconnexion et de transformation. On en a, en tout, cinq à peu près. Et à partir de ces postes, dans un rayon de 700 m environ... autour de chacun de ces postes-là, nous allons être capables de satisfaire à la demande de branchements.

Cette représentation du projet d'électrification repose sur une interprétation de la ville comme un espace homogène et sur lequel vient se poser la structure d'un réseau urbain, selon des axes et des volumes bien déterminés. Cet ordonnancement de l'espace, par la configuration d'un dispositif technique, correspond au Monde industriel décrit par Boltanski et Thévenot : « L'espace mesurable est projetable sur une feuille de papier où se joue une partie de l'épreuve, grâce à la confection de "grilles", d'"états", de "graphiques", de "schémas", d'"organigrammes", de "cadrages"... » [1991, p. 257]. Pour l'équipe d'électriciens, ce projet ranime avant tout l'esprit d'appartenance à une communauté professionnelle.

Comme nous l'avons précédemment indiqué, les électriciens retrouvent à Nioro la grandeur du geste de leur métier, en apportant eux-mêmes le courant dans une ville isolée, sur les plateaux désertiques du Sahel : en installant des poteaux, des câbles et des groupes électrogènes, ils renouent avec les valeurs de progrès et d'humanisme de la science et de la technologie. Les membres de la mission d'aide au développement justifient ainsi leur action par les principes qui les unis à une commune appartenance : en s'impliquant dans l'électrification d'une ville du Sahel, les électriciens ont le sentiment de retrouver leur *corps de métier* ; de même, nous avons noté que les touristes revendiquaient – entre eux – une mutuelle solidarité, alors qu'ils participaient à une action d'économie solidaire envers les autres. Dans les deux cas, la notion de progrès soutient l'action altruiste, en tant que bienfaits apportés mais aussi comme motif d'implication. En cela, l'aide au développe-

ment relève du Monde industriel, au sens où « le “progrès” est la formule d’investissement dans le monde industriel » [1991, p. 258]. Aussi, lorsque le Maire déplore l’attitude autoritaire avec laquelle ont été conduits les travaux, le responsable du projet d’électrification contre-argumente en invoquant des valeurs du Monde industriel, telles que l’efficacité, l’énergie dans le travail et le sens des responsabilités :

Dites-vous bien qu’Étienne⁹ a énormément de travail sur les épaules. A énormément de responsabilités sur les épaules. Je l’ai dit ouvertement : je ne suis pas là pour m’asseoir dans des réunions. Vous voyez que je suis efficace sur le terrain. Il le faut. Regardez en face les réalités techniques... !

Pour les électriciens, motivés par la réalisation technique de leur projet, les Niorois n’apparaissent pas comme les habitants de la ville – comme les citoyens de la commune – mais en tant que main-d’œuvre potentielle, disponible pour leur chantier d’électrification : ils sont jugés comme des manœuvres ou des collaborateurs selon des critères d’efficacité. De fait, les Niorois sont critiqués lorsqu’ils ne participent pas aux travaux et suscitent, à l’inverse, l’enthousiasme dès lors qu’ils viennent tirer des câbles.

Ce désir d’électrifier une ville, pour le bien d’autrui, se nourrit de l’attente d’être accueilli comme la providence, en estimant que les bénéficiaires de cette générosité sauront s’investir autant que leurs bienfaiteurs – sinon plus – dans le projet. Tout se passe comme si les électriciens estimaient appartenir à une commune solidaire avec les Niorois, au principe qu’ils apportent le progrès, en échange de quoi ils reçoivent l’amitié des Niorois. Par cette reconnaissance, ils sont désignés comme un groupe solidaire de gens de métier apportant leur aide au développement de la ville. Cette implication humaine, affective et sociale, place la relation de travail entre Français et Niorois sous le régime de l’économie du don. Dans ce cas, le *don de soi* suppose, en terme de contre-don, l’appréciation du travail bien fait : autrement dit, la reconnaissance d’avoir un *don* pour exercer ce métier. Le *don* de son travail révélerait ainsi un *don naturel* pour ce travail.

En résumé, le projet d’électrification repose sur une justification de type « industrielle » (progrès, efficacité, compétence) et « domestique » : liens personnels et affectifs, entraide, hiérarchie, culture de métier et partage de la « tradition africaine »... Mais, le projet des électriciens est interprété selon un troisième modèle de justification : celui du « Monde civique », revendiqué bien sûr par les interlocuteurs politiques de la ville. Or, dans la « grandeur civique », soulignent Boltanski et Thévenot, la valeur des personnes est prise en considération en tant qu’elle appartient à un collectif. Inversement, « la cité se défait lorsqu’elle s’abandonne au “particulier” » [1991, p. 240]. Lors de la première réunion, le Maire reproche au responsable du projet d’avoir fait de l’électrification de la ville une affaire personnelle. Or, dans le Monde civique tout arrangement entre des intérêts privés et des intérêts publics « est dénoncé en terme de paternalisme » [1991 p. 383] : on voit comment, dans le cadre de cette relation franco-africaine, la

9. Le prénom a été changé.

critique du paternalisme peut se traduire par la stigmatisation d'un comportement colonialiste. Le Maire constate que le projet ne dépend pas d'une décision d'utilité générale, mais relève manifestement d'intérêts individuels, caractérisés par l'engagement personnel des électriciens. Par ailleurs, l'absence d'une instance politique appropriée afin de gouverner l'installation de ce réseau urbain d'électricité dans la ville favorise, selon lui, le népotisme dans les quartiers et le clientélisme auprès de la population (accusations de « copinage »). Face à ces risques de déstabilisation potentielle, le Maire place son autorité d' élu dans la balance de la justice collective : « Si vous n'êtes pas d'accord, je me retire. » De son côté, le responsable du projet revendique comme principe de justice, son investissement personnel, en rappelant ce qu'il a donné de lui-même pour le projet :

Sachez qu'Étienne met plus de deux millions par an pour vous, en France... à titre personnel ! Et si moi j'ai fait un cadeau de 12 500 F à Habib. Habib les a acceptés. Il ne m'a jamais dit : « Non Étienne, il ne faut pas. » J'ai dit : « Moi, c'est un cadeau que je fais au Comité de Jumelage. Tu payes les manœuvres. » Mais, moi ça partait du fond du cœur et non pas comment vous l'avez pris. Et ça je vous en tiens rigueur.

Mais, en cherchant à faire valoir sa donation personnelle, Étienne ne fait que confirmer l'implication d'intérêts privés dans un investissement qui relève du bien public. Le cadeau offert ne fait que renforcer l'établissement d'un rapport particulier au détriment de l'intérêt général. L'issue de cet échange, sans concession, ne pourra s'établir qu'en vertu du maintien de l'ordre de l'interaction, au principe du respect des convenances sociales. Le Maire de Nioro requalifie ainsi le cadre de l'échange :

Bon, pour ma part aussi, je lui présente toutes mes excuses pour les écarts de langage que j'ai pu, sous les effets du courroux, tenir à son endroit. En tous les cas, il est un partenaire. Il est un ami. C'est des choses qui ne devaient pas arriver. Mais, j'avoue que quand les choses ne se passent pas comme elles doivent se passer, des frictions pareilles sont inévitables.

Cette marque de correction (au double sens du terme de civilité et de réparation) consiste à traiter séparément le Monde domestique et le Monde civique. Le Maire présente ainsi ses excuses afin de préserver les termes de l'échange avec son interlocuteur, et peut ainsi fixer de nouvelles règles de coopération en s'appuyant sur des partenaires institutionnels pour conduire la suite du projet de développement :

Moi, je vais vous dire que le comité de gestion, le comité de jumelage et la municipalité sont « o-bli-gés » de travailler ensemble. De s'expliquer les choses en toute transparence, sans qu'il y ait des petites mesquineries et des blocages. C'est comme ça que je comprends. Mais le comité de gestion ne peut pas faire le travail à l'insu du comité de jumelage et à l'insu des autorités municipales. En ce moment, si cela se passe, c'est un échec cuisant.

Cet examen précis des interactions m'a permis d'effectuer le montage des séquences filmées, en m'attachant à rendre compte au plus près des logiques d'argumentation de chacun. L'exploration des modes de justification par lesquels s'établit la coopération entre le groupe d'électriciens et les autorités de Nioro fut également la condition pour interpréter ce qui se jouait entre les acteurs, sans me limiter à la seule ethnographie des interactions. Décrire les relations de travail en

termes d'engagement ne suffisait pas à comprendre en quoi le projet d'électrification pouvait menacer l'équilibre politique de la ville. Il me fallait saisir en quoi l'implication des électriciens, malgré une volonté de bien faire, se trouvait contestée par le Maire au nom de l'intérêt général de sa commune. Le cadre théorique des « mondes de justification » m'a aidé à représenter l'électrification de la ville, non pas tant comme la chronique des travaux ou le récit d'un conflit, mais comme une transaction de valeurs entre des individus et des engagements distincts.

L'observation filmée du travail des relations sociales permet ainsi de rendre compte d'une situation sociale comme circonstance d'une transaction d'intérêts. Selon cette approche, l'anthropologie visuelle peut contribuer à l'examen des conditions de l'aide au développement à travers la complexité de ses relations de travail sur le « terrain ».

BIBLIOGRAPHIE

- ABÈLES M. [2006], *Politique de la survie*, Paris, Flammarion, 242 p.
- ALTHABE G. et SELIM M. [1998], « Construction de l'étranger dans la France urbaine aujourd'hui », in *Démarches ethnologiques au présent*, Paris, L'Harmattan, 229 p.
- APPADURAI A. [2001], *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 322 p.
- AUGÉ M. [1973], « L'illusion villageoise », *Archives Internationales de sociologie de la coopération et du développement*, n° 34.
- BAZIN J. [1998], « Questions de sens », in *La description, Enquête (6)*, Marseille, Éditions Parenthèses, diffusion PUF, p. 13-34.
- BLUM L.A. [1996], Entrée « Égoïsme », in Monique Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF.
- BOLTANSKI L. et THÉVENOT L. [1991], *De la justification, Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard.
- CHEMAMA R. [2002], Entrée « Demande », in *Grand dictionnaire de la psychologie*, Paris, Larousse.
- FABIAN J. [2006], *Le Temps et les autres. Comment l'anthropologie construit son objet*, Toulouse, Anacharsis, 313 p.
- GODELIER M. [1984], *L'idéal et le matériel. Pensée, économies, sociétés*, Paris, Fayard/Livre de poche, 348 p.
- LACAN J. [1966], *Écrits*, Paris, Seuil, coll. Le Champ Freudien, 924 p.
- MORTON A. [1996], Entrée « Désir », in Monique Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF.
- ROUDINESCO E. et PLON M. [2006], Entrée « Désir », in *Dictionnaire de la psychanalyse*, 3^e ed., Paris, Fayard.
- SIMMEL G. [1981], *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*, Paris, PUF.
- URBAIN J.D. [1993], *L'idiote du voyage, Histoires de touristes*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 271 p.
- VASSE D. [1977], *Le temps du désir. Essai sur le corps et la parole*, Paris, Seuil, coll. Essais, 185 p.
- WINKIN Y. [2001], *Anthropologie de la communication*, Paris, Seuil, coll. Points, 332 p.

Les associations d'usagers de l'eau en Égypte vues de l'Inde : entre gouvernance, démocratie et accès à l'irrigation

*Habib Ayeb et Frédéric Landy**

En quelques minutes, une douzaine d'hommes s'étaient rassemblés autour de moi, auxquels je n'arrêtais pas d'affirmer que, oui, dans mon pays on faisait pousser du riz et du blé, et, oui, en Inde aussi il y avait des paysans comme les fellahéen égyptiens qui vivaient dans des villages d'adobe et labouraient la terre avec des charrues tirées par des bœufs.

Ghosh, 1994, p. 177.

Water security means that "people and communities have reliable and adequate access to water to meet their different needs, present as well as in future, are able to take advantage of the different opportunities that water resources present, are protected from water related hazards and have fair recourse where conflicts over water arise" [Sousson, 2002]. Such water security ensures equity and sustainability.

Reddy, 2004, p. 21.

Dans le monde contemporain, les grands périmètres irrigués publics sont minés par plusieurs processus concomitants : situation financière médiocre, bureaucratie, concurrence de forages individuels creusés par les agriculteurs, et plus généralement remise en cause de la place de l'État en raison du courant de pensée néo-libérale dominant. Par ailleurs, les systèmes de gestion communautaires, à l'échelle villageoise, de type système de canaux ou étang, connaissent une déliquescence : soit que l'État les ait repris en main trop brutalement, soit que des processus individualistes menacent les institutions collectives, au risque de multiples « tragédies des communaux », sources de gaspillage hydraulique et d'exclusion sociale. On voit l'intérêt a priori de créer ou de renforcer des « associations d'irrigants », qui

* Géographes, respectivement maître de conférences à l'Université de Paris 8 et maître de conférences à l'université de Paris X-Nanterre, membre du laboratoire GECKO et de l'Institut Universitaire de France – habib.ayeb@ird.fr frederic.landy@wanadoo.fr.

puissent permettre de renforcer tout à la fois l'action collective, le droit de l'accès à l'eau pour tous, l'efficacité économique et la durabilité écologique. L'objet de ce texte est d'évaluer ce type de diagnostic et de solution à l'aune d'une comparaison entre Égypte et Inde. L'irrigation, on le verra, se révèle une entrée efficace pour mettre en évidence similitudes et différences entre ces pays trop rarement mis en parallèle – pas même par Amitav Gosh, l'anthropologue indien devenu écrivain, dont la citation en exergue rappelle qu'il fit son terrain initial en Égypte¹.

Les programmes de constitution d'associations d'irrigants (*Water Users Associations*, WUA) ont été lancés à peu près au même moment au milieu des années 1990 en Inde et en Égypte. Dans les deux cas l'initiative est venue sur « proposition » de la Banque Mondiale dans le cadre de sa nouvelle orientation basée sur la « bonne gouvernance ». Cependant, loin d'être un retrait de l'État d'un secteur hautement stratégique, cela correspond à un abandon limité de compétences techniques « au profit » des paysans. L'État se décharge de charges financières et de ses obligations sur des usagers qu'il garde, néanmoins, sous un contrôle administratif efficace pour éviter qu'ils ne constituent des groupes de pression gênants. En Inde, malgré d'évidents problèmes de fonctionnement et du fait que le transfert de pouvoir est resté très relatif, il serait difficile de parler d'échec de l'expérience. En Égypte, celle-ci n'a pas dépassé la rénovation de certaines infrastructures d'irrigation, la construction des stations de pompage (une pour chaque WUA) et la constitution purement formelle d'associations d'irrigants dans certaines régions. Pour le moment les WUAs couvrent à peine 4 % des terres irriguées. La « participation » des paysans concernés est inexistante.

Il s'agit donc de comprendre ce qui fait la différence entre les deux expériences, en termes de résultats mais aussi de fonctionnement des nouvelles institutions. Pour cela, précisons d'abord les contextes nationaux dans lesquels se déroulent les deux programmes.

Les données de départ : de nombreuses similitudes

L'émiettement des structures agraires

Dans les deux pays, les microfundiaires sont largement dominants, avec une taille moyenne des exploitations comparable : elle est de 0,82 ha en Égypte en 2000. La moyenne indienne atteint 1,4 ha en 1995-96, mais inclut nombre d'exploitations

1. Les missions des auteurs ont été financées par l'Institut Universitaire de France et l'IRD. Merci à D. Benbabaali, E. Bon, K.V. Raju, R. Reddy, T. Ruf, J.-P. Venot et aux étudiants du CNEARC (promotion 2004). Ce texte se veut fondateur d'un réseau de recherche comparatif entre Inde et Égypte/Afrique du Nord, et en tant que tel n'est qu'une introduction à un travail futur. Pour le cas indien, il se réfère avant tout à l'Andhra Pradesh quant à la situation de l'irrigation, sans prétendre rendre compte entièrement de la diversité des autres États. Nul besoin que deux objets se ressemblent beaucoup pour légitimer une comparaison, surtout lorsque, comme en géographie, on compare des processus plus que des objets : l'idée est, pour les sciences sociales, de faire tenir à la comparaison le rôle dévolu à l'expérience dans les sciences expérimentales, afin de dépasser le singulier des lieux pour décrire des phénomènes spatiaux universels [Gervais-Lambony, 2003]. Il se trouve cependant que les nombreuses similitudes entre Inde et Égypte ne peuvent que renforcer l'intérêt de leur comparaison.

non irriguées. Dans les deux pays on ne constate guère de « transition agraire » au sens de Lénine, c'est-à-dire que les micro-exploitations ont réussi à se maintenir, tout en sortant de l'autoconsommation et (particulièrement en Égypte) de la mono-activité [Hopkins, 1988]. Toutefois, les dernières réformes agraires en Égypte et particulièrement la loi 96 de 1992 ont provoqué un processus de regroupement. Les petits locataires ont abandonné leurs exploitations. Contrairement aux attentes du gouvernement qui veut mettre fin à l'émiettement, les plus petits paysans travaillant moins de 2 *feddans*², soit environ 80 % des agriculteurs, gardent leurs exploitations par nécessité ; mais ceux possédant entre 2 et 5 les abandonnent au profit des catégories supérieures. En Inde, les choses sont plus complexes du fait même de la grande diversité géographique et sociale du pays. Un mouvement comparable se dessine cependant dans les zones d'agriculture très intensive, comme au Punjab, avec une extension des exploitations par la prise en fermage qui contraste avec les transactions habituelles en Inde où ce sont d'habitude les petits, ceux qui manquent de terre, qui prennent en location la terre des gros, et où l'émiettement des exploitations se poursuit.

Tout cela traduit une formidable pression sur la terre, correspondant à de fortes densités de population. Le delta du Nil connaît des densités supérieures à celles existant dans le delta du Gange, mais il jouit de plus de diversification économique et de bourgs : les deltas de l'Inde ont donc des densités agricoles supérieures. En Inde, 73 % des ruraux actifs sont dans l'agriculture (2001), tandis qu'en Égypte ils sont la moitié [Fargues, 2000]. 39 % des ménages égyptiens et 55 % des indiens ont une activité agricole. Dans les deux pays, les corollaires en sont le maintien d'une pauvreté rurale prépondérante et la poursuite de l'intensification agricole.

Si la révolution verte a pu être greffée avec succès en Inde dans les années 1960-70, et en Égypte selon un processus différent, c'est parce qu'il y avait une « tradition » d'agriculture irriguée ou inondée dans de nombreuses régions : la vallée était considérée comme l'espace agricole idéal, contrairement à l'Afrique subsaharienne où au contraire c'était plutôt les hautes terres qui se trouvaient recherchées. Vue de l'Inde, l'Égypte apparaît donc comme « asiatique », mais elle fait partie en réalité d'un système de cultures d'oasis proprement africain. La permanence du cours du Nil contraste avec la pénurie d'eau indienne, en particulier d'avant mousson. Tout ceci explique que les rendements moyens y soient nettement supérieurs à ceux des régions les plus performantes de l'Inde, en raison d'une meilleure gestion de l'irrigation (et du drainage) : pour le blé, 65 q/ha en Égypte, contre 40 au Punjab.

L'emprise ancienne de l'État

Nasser et Nehru ont eu tous deux la volonté de se désengager de l'héritage colonial britannique. Des réformes agraires en furent notamment le résultat, plus achevées dans le cas égyptien (13 % de la SAU redistribués) que dans le cas indien (2 %). Dans les deux pays, l'État pénètre les campagnes via des pseudo- « coopératives »,

2. 1 *feddan* = 1 acre = 0,42 ha.

celles-ci encadrant particulièrement les assolements en Égypte. En Inde, les empires et États princiers, mais aussi le pouvoir britannique tiraient profit de l'impôt agricole, et favorisèrent donc l'irrigation par de grands travaux relayés par les politiques des hobereaux locaux ou des temples, et ce dès l'Antiquité. Les barrages indiens, « temples de l'Inde moderne » selon Nehru, sont encore en construction aujourd'hui malgré les polémiques. Ils ont pour écho le haut barrage d'Assouan bâti lui aussi dans le cadre d'un nationalisme fier d'échapper à la tutelle britannique. Avec cette grande réalisation, l'Égypte a bouclé un cycle de grands travaux hydrauliques inauguré par Mohammed Ali, au début du XIX^e siècle, qui a progressivement permis une maîtrise totale de la crue et la construction d'un système hydraulique global permettant une gestion presque parfaite du transport de l'eau vers tous les secteurs de consommation. L'Égypte n'est plus seulement un « don » du Nil – elle se l'est approprié.

Des milieux agricoles parfois semblables

La région pionnière de la révolution verte en Inde, autour du Punjab, a des rotations très proches de celles dominant en Basse Égypte : blé ou trèfle d'Alexandrie (*barseem*), puis riz ou maïs dans un openfield aux petits champs géométriques que l'on retrouve dans toute la vallée du Nil. Les autres régions de l'Inde ne possèdent pas de telles similitudes avec l'Égypte. Toutefois, la place du bétail dans les deux pays (source d'énergie, de fertilité du sol, de numéraire et d'alimentation), l'adoption par l'Égypte de la bufflesse indienne au XIX^e siècle sont d'autres points comparables, tout comme la faible mécanisation des façons agricoles.

Toutes ces caractéristiques héritées d'un passé parfois antique sont désormais en profonde mutation, avec deux processus majeurs.

La désagrégation des structures collectives

Elle est particulièrement nette en ce qui concerne l'irrigation. En Inde, l'essor des forages à partir de la révolution verte a achevé de réduire à peu de chose l'irrigation de surface des vieux étangs villageois (*tanks*, en complet déclin), mais a concurrencé aussi les canaux gérés par l'État, créés à partir de la fin du XIX^e siècle surtout. En Égypte, avec une quinzaine d'années de « retard » sur l'Inde, les motopompes (importées d'Inde) ont réduit à l'état de relique les *seqia*-s, roues hydrauliques à traction animale qui correspondaient à des organisations collectives à l'échelle du canal d'amenée. Certains agriculteurs se sont « enrichis » en devenant des loueurs de pompes – tout comme, en Inde, des *waterlords* vendent l'eau de leurs forages aux petits agriculteurs.

Le mot d'ordre de retrait de l'État

Compte tenu de l'organisation très étatique de départ, 1991 est une date charnière, puisqu'elle marque la signature dans les deux pays d'un plan d'ajustement structurel – qui n'a fait d'ailleurs qu'accélérer une tendance déjà notable. Dans les deux pays cependant, le discours a parfois tendance à masquer la réalité, et dans bien des domaines, nous le verrons, le retrait de l'État est loin d'être évident.

Au-delà de ces similitudes, il convient bien sûr de faire état des différences entre les deux pays.

Des contrastes internes plus marqués en Égypte qu'en Inde

L'inégalité des structures agraires

Certes, au premier abord, l'Inde apparaît plus contrastée, étant donné la diversité des milieux qui laisse place à d'assez grandes exploitations dans les zones non irriguées, et au maintien de grands propriétaires aux caractéristiques encore « semi-féodales » dans certaines régions (Bihar). En 1995-1996, 7 % des exploitations cultivaient 40 % de la SAU. L'évolution récente de l'Égypte, cependant, encourage l'apparition de grandes exploitations capitalistes, nationales ou étrangères, dans une proportion supérieure à celle de l'Inde [Ayeb, à paraître]. En 1996, 3 % des agriculteurs contrôlent environ 34 % des terres agricoles. C'est pourquoi, si l'on ne considère que la SAU irriguée, les inégalités foncières en Égypte apparaissent un peu supérieures à celles de l'Inde³.

En Inde, des terres disponibles

Une telle affirmation n'est bien sûr recevable qu'en comparaison de l'Égypte, « espace plein » par excellence étant donné que 95 % de la population s'entasse sur 5 % du territoire national. Alors qu'en Égypte l'absence d'irrigation signifie désert, l'Inde offre des cas plus complexes grâce à sa saison des pluies : agriculture pluviale, disponibilité de terres de pâture pour un élevage qui n'est donc pas toujours nourri avec des cultures fourragères comme le bétail égyptien non bédouin. C'est ainsi qu'à l'échelle nationale au moins, le bétail en Inde ne donne pas lieu à un goulot d'étranglement pour son alimentation comparable à la situation égyptienne (dans le delta du Nil, plus du tiers des terres étaient consacrées à des cultures fourragères en 1986 – Fanchette, 1997).

À l'échelle locale, la situation est fort différente cependant : en Inde apparaît au premier plan le problème de l'énergie. Déboisement et utilisation des bouses pour le chauffage aux dépens de la fumure sont deux conséquences de la croissance démographique, mais que l'on rencontre peu en Égypte, productrice d'hydrocarbures. Là, les paysans cuisinent au gaz ou au pétrole, énergie localement peu coûteuse et qui permet de conserver la fumure organique.

L'eau, plus abondante en Égypte ?

En Inde, l'agriculture pluviale est par définition dépendante des variations de précipitations. Même les surfaces irriguées gravitairement connaissent une certaine fragilité, étant donné que les réservoirs des barrages ont une capacité insuffisante

3. En 1990-1991 en Inde, 9 % des exploitations cultivaient 35 % des terres irriguées. La SAU nationale n'est encore irriguée que pour 40 %.

pour couvrir tous les besoins qu'ils sont censés assurer (eau agricole, industrielle, domestique). L'Égypte, elle, grâce au haut barrage d'Assouan et aux impressionnants réseaux de recyclage (« informels » ou intégrés dans le système hydraulique global)⁴, ne connaît point pour l'heure les affres des agriculteurs des deltas dépendant des eaux surexploitées en amont dans les bassins de la Kaveri ou de la Krishna.

Pour schématiser, en Égypte l'eau est distribuée en fonction de la *demande*. Les canaux secondaires sont pleins en permanence et les tertiaires sont alimentés en fonction de tours fixes généralement organisés en fonction des cultures dominantes et pour des périodes longues de plusieurs années. En Inde c'est en général la *disponibilité* en eau qui détermine les cultures. Les « *new lands* » sont encore à l'ordre du jour en Égypte, conquises sur le désert grâce aux eaux du Nil, alors que l'expansion horizontale des cultures est quasiment finie en Inde. Pour l'Égypte la géopolitique internationale représente la principale menace en la matière (réclamations de l'Éthiopie et du Soudan)⁵. En Inde, c'est la géopolitique interne : divers conflits opposent les États fédérés à propos du partage des bassins hydrographiques.

Une libéralisation plus progressive en Inde

En Égypte, l'irrigation pérenne est une invention de l'État au milieu du XIX^e siècle. Le paysan se trouva obligé de faire presque exclusivement des cultures commerciales pour financer le grand projet géopolitique de Mohammed Ali. Presque un siècle et demi plus tard, Nasser maintenait les cultures obligatoires, dont le coton, pour payer le barrage d'Assouan construit par les Soviétiques, et maintenir une source importante de devises. Est-ce parce que l'administration égyptienne décidait encore des rotations quand Nehru avait supprimé tous les héritages coloniaux du même tonneau ? Que l'eau était un monopole d'État en Égypte ? Ou bien faut-il y voir des facteurs géopolitiques liés à la dépendance égyptienne envers l'extérieur, et notamment les États-Unis ? Quoi qu'il en soit, la libéralisation est beaucoup plus brutale en Égypte. Ce qui fait qu'à beaucoup d'égards on peut penser que la situation égyptienne préfigure celle de l'Inde d'ici quelques années, pour le meilleur et pour le pire.

C'est ainsi que la réforme agraire égyptienne a été profondément amendée par la loi 96 de 1992, appliquée en 1997 [Bush, 2002], que les intrants ne sont plus subventionnés, et que les prix agricoles garantis ne fonctionnent plus guère. Un tel système demeure encore en Inde, malgré la libéralisation qui l'a mis à mal. Les nouvelles politiques agricoles égyptiennes bénéficient au secteur privé, national ou international, sans que l'État rougisse d'afficher de tels objectifs pour ce qu'ils sont. On n'en est pas là en Inde, où le discours officiel demeure encore imprégné de sollicitude envers le microfundiaire – par héritage gandhien mais aussi par intérêt électoral bien compris. L'Égypte n'est pas une démocratie, et peut se permettre des

4. Les eaux de drainage se retrouvant généralement dans le réseau hydraulique, elles sont ainsi réutilisées dans l'irrigation.

5. Il s'agit cependant de menaces théoriques et à très long terme. Mais la diplomatie égyptienne les utilise pour justifier son propre impérialisme hydraulique.

choix qui suffiraient à faire chuter n'importe quel gouvernement en Inde. Enfin, l'Inde est une république fédérale : il arrive que les directives et les lois votées à New Delhi ne soient pas retranscrites dans les législations des 28 États fédérés, d'autant que ce sont ces derniers qui se trouvent constitutionnellement responsables des secteurs liés à l'agriculture. Autant de filtres à la brutalité de la libéralisation, les gouvernements des États de l'Union étant aussi soucieux que le gouvernement fédéral du verdict du suffrage universel. Il en résulte une grande diversité de cas à l'intérieur du pays, l'hétérogénéité des lois et des institutions s'ajoutant à la diversité des milieux naturels, des cultures et des économies régionales [Landy, 2006].

Les réformes de l'irrigation : la participation, un alibi ?

De la seqia collective à la motopompe individuelle en Égypte

- Bien collectif ou bien commun ?

L'eau est monopole de l'État, livrée depuis le barrage d'Assouan jusqu'aux petits canaux supérieurs (*mesqa*) qui sont sa propriété. Ce n'est qu'à ce dernier niveau que se situe une « gestion sociale » de l'eau, les agriculteurs étant responsables de l'entretien du canal et, jusqu'aux dernières réformes, décidant librement de l'utilisation de l'eau qui leur était allouée en tenant compte des cultures et des assolements obligatoires. La *mesqa* est d'ailleurs une véritable unité sociale.

En Égypte, dit-on souvent, l'eau est gratuite : en fait, le niveau des canaux est creusé de façon à placer l'eau 50-75 cm plus bas que le niveau des champs, afin d'éviter la saturation et la salinisation des sols mais aussi de limiter l'exhaure. Il existe donc un coût de l'irrigation non négligeable, celui du pompage. Comme le dit un fellah dans le film d'Ayeb et Archambeau [2003], « l'eau ne manque pas, mais il faut la pomper ». Sous ces mots simples se trouvent, sans doute, résumés la plupart des problèmes actuels. Par ailleurs, le calcul de la taxe foncière tient évidemment compte de la facilité d'accès à l'eau. L'eau est-elle donc vue comme plutôt un bien collectif (géré avant tout par l'État) ou un bien commun (géré par la communauté paysanne) [Bruns et Meinzen-Dick, 2006] ? Les perceptions varient assurément selon l'échelle : les canaux principaux sont perçus comme octroi de l'État, tandis que le canal terminal apparaît davantage comme relevant de la communauté paysanne locale. L'enjeu de ces différentes représentations est évident pour l'avenir des réformes prônant la décentralisation de la gestion de l'irrigation.

La liberté de gestion au niveau de la *mesqa* n'est de toute façon qu'un mythe, étant donné qu'elle est surveillée par un petit fonctionnaire, le *water engineer*, intermédiaire entre l'État et la société d'irrigants, et arbitre des conflits [Ayeb, in Bush, 2002]. De plus, l'eau n'est distribuée que périodiquement (souvent cinq jours sur dix, avec une situation pouvant varier beaucoup d'une région à une autre), ce qui limite la liberté paysanne en termes de choix de cultures.

- Peut-on faire marche arrière à l'individualisme ?

Depuis le début du XIX^e siècle et jusqu'aux années 1970, l'exhaure était avant tout assurée par une roue hydraulique (en métal depuis plus d'un demi-siècle) tirée par l'âne voire la bufflesse : la *seqia*. Celle-ci correspondait à une unité hydraulique, dans laquelle tours d'eau et entretien étaient organisés collectivement, mais aussi à une unité sociale, définie par une solidarité qui allait bien au-delà de la seule sphère agricole. Les *seqias* collectives ont désormais quasiment disparu, et les individuelles se font de plus en plus rares. L'ouverture à l'émigration, en 1977, et les revenus tirés par les migrants de leurs séjours dans les pays pétroliers, ont permis l'achat de pompes diesel individuelles. La libéralisation des assolements, quasi totale depuis les années 1990, va accélérer la multiplication de ces pompes : déplaçables, elles sont souvent installées à proximité des champs, et non en tête de *mesqa* comme il est fait légalement obligation [Pintus, 2000]. Lors d'une rupture du tissu « hydro-social », les associations de *seqia* se sont en quelque sorte autodissoutes.

Le *Improved Irrigation Project* est un projet de la Banque Mondiale et de l'USAID lancé dans les années 1990, qui cherche à renverser la tendance : améliorer l'efficacité de l'irrigation (consommation d'énergie et d'eau, entretien de la *mesqa*, réduction des conflits au profit des parcelles aval...) ; et revivifier les structures collectives. Alors que jusqu'ici la gestion de l'eau en Égypte était dominée par une politique d'offre, il s'agit désormais de pratiquer une gestion de la demande. L'approche est ambitieuse puisqu'elle repose sur des structures socio-institutionnelles à créer ou à relancer, et point seulement sur des changements technologiques ou sur la hausse du prix de l'eau.

Les pompes individuelles sont interdites. Un seul point d'exhaure par *mesqa* est désormais la règle dans les espaces concernés. Il s'agit non plus de régir les hauteurs d'eau, mais les débits. Le plus facile est évidemment l'approche technique, ce qui fait qu'on commence en général à « améliorer » le réseau local (maçonnage voire enfouissement de la *mesqa*, installation d'une grosse pompe collective) avant de faire fonctionner correctement un système de gestion communautaire. Au risque de mettre ainsi la charrue avant les bœufs, dira-t-on. Mais cela correspond en réalité aux véritables objectifs du gouvernement, qui consistent à transférer les charges aux paysans sans leur accorder la moindre participation à la gestion de la ressource.

Dans les zones concernées – choisies avec le minimum de concertation – tous les irrigants sont automatiquement membres d'une *Water Users Association* (WUA). Encore aujourd'hui cependant, les WUAs ne concernent que 120 000 ha. Les irrigants « élisent » un bureau, qui sera chargé de l'allocation de l'eau. L'État finance l'aménagement des *mesqas*, mais sous forme de prêt : le coût est environ de 5 000 £ égyptiennes pour la pompe collective et de 4 000 £E pour l'aménagement d'un feddan⁶. Les agriculteurs commencent à rembourser après trois ans ce qui

6. 1 [euro] = environ 7 livres égyptiennes. 1 feddan = 1 acre = 0,4 ha.

n'est nullement, se défendent les membres du projet, une tarification de l'eau, mais seulement un recouvrement des coûts d'opération et d'infrastructure. Dans tous les cas, une fois le nouveau système hydraulique installé sur la *mesqa*, les paysans payent l'eau à l'heure d'irrigation, selon un barème couvrant les frais de fonctionnement de la station de pompage.

*L'essor des forages individuels en Inde :
un problème non traité par les WUAs*

L'État colonial et post-colonial indien avait mis la main sur la plupart des ouvrages gérés par les communautés villageoises, en particulier les *tanks*. Le développement des grands périmètres irrigués publics avait fait que dans les années 1960 ceux-ci desservaient l'essentiel de la SAU irriguée nationale, mais la révolution verte inverse les proportions. En 2003-04, 64 % de la surface irriguée indienne l'était par puits. On en connaît les raisons : subventions publiques aux forages et à l'électricité (en moyenne celle-ci est payée 12 % du prix de revient), souci de liberté individuelle de l'agriculteur, dysfonctionnements des grands périmètres irrigués d'État dus à la bureaucratie, la corruption, et au manque d'entretien engendré par des ressources financières extrêmement réduites qu'aggrave la faiblesse du prix de l'eau perçu des agriculteurs. Le phénomène fait boule de neige, étant donné que le forage de puits dans les zones irriguées jusque-là par des ouvrages collectifs de surface entraîne le déclin de l'action collective, donc de nouveaux dysfonctionnements des canaux publics, donc de nouveaux forages privés. L'eau souterraine relevant du propriétaire du sol, les agriculteurs se sentent libres d'y puiser sans autres contraintes qu'économique, ce qui engendre dans de nombreuses régions la baisse des nappes, à un niveau tel que désormais seuls les plus riches agriculteurs sont capables de sur-creuser leur puits pour l'atteindre. Dans le moins pire des cas, se développe alors un marché de l'eau, ceux qui en sont privés en achetant à ceux qui ont encore accès à la nappe. Parfois cependant, c'est toute la région qui se trouve sinistrée. Le problème de l'accès à l'eau est alors non seulement social mais aussi écologique.

Une telle évolution ne pouvait que faciliter des réformes fondées sur une gestion participative de l'irrigation, de la part de l'administration comme des agriculteurs. Ceux-ci peuvent acquérir une autonomie au niveau des canaux d'amenée. Leur attachement à la réforme dépend cependant de l'évolution du prix de l'eau (souvent augmenté lors de la création des WUAs) et de leur confiance en l'État. Une lacune des associations est aussi qu'elles ne concernent que l'eau de surface, tandis que les propriétaires de puits n'en sont *a priori* pas membres. Or leurs intérêts peuvent être radicalement différents des exploitants de terres dans le périmètre collectif.

Des directives fédérales édictées par New Delhi incitent à la fin des années 1990 les différents États de l'Union à adopter les nouvelles méthodes de gestion participative [Gulati *et alii*, 2005]. L'État le plus réformiste est l'Andhra Pradesh, parce que son gouvernement dirigé par l'énergique Chandrababu Naidu est soucieux de réformes en tous genres, mais aussi parce qu'il est le premier État de l'Inde à signer un programme d'ajustement structurel avec la Banque Mondiale en 1997. La même

année est voté l'*Andhra Pradesh Farmers' Management of Irrigation Act* : du jour au lendemain, tous les irrigants utilisant l'eau de surface (barrages, *tanks*, etc.) deviennent membres d'une des 10 000 *Water Users Associations* [Hooja et al., 2002]. Bel exemple de « *top down reforms with a bottom up approach* » [Reddy et Reddy, 2002, p. 532].

L'argent promis par la Banque Mondiale pour chaque association n'a-t-il pas représenté une puissante incitation, qui pour être compréhensible n'en est pas moins guère spontanée ni endogène ? En Andhra Pradesh, bien des associations n'existent que sur le papier. De nombreux présidents appartiennent à une haute caste ou font partie des notables villageois. Les partis politiques, théoriquement exclus du jeu par la loi en raison de leurs pouvoirs de corruption et de nuisance, sont parvenus à prendre position. L'administration a gardé la haute main sur la plupart des décisions, ne laissant aux associations que l'entretien matériel des canaux terminaux. La plupart des agriculteurs semblent cependant satisfaits – peut-être parce qu'ils ne s'attendaient pas à de grosses améliorations... Le prix de l'eau a été triplé, mais il demeure encore subventionné et l'argent n'est de toute façon pas toujours collecté. L'alimentation en eau dans les champs s'est un peu améliorée, en particulier en queue de canal [Reddy et Reddy, 2005]. Dans les autres États, où la réforme est moins avancée et moins générale, le diagnostic est comparable, comme au Tamil Nadu où l'eau est en revanche gratuite [Aubriot, 2006].

Les enjeux du diagnostic égyptien

Des cultures gourmandes en eau, comme le riz et la canne à sucre, restent extrêmement dynamiques en Égypte [Mutin, 2000]. Des pratiques de sur-irrigation sont constatées par la plupart des experts [Bush, 2002]. Cependant, outre qu'il s'agit surtout d'un problème de drainage, il faut rappeler que cette sur-irrigation sert aussi de prétexte pour des discours sur le gaspillage. En réalité, l'eau utilisée se retrouve dans le système par infiltration vers les canaux ou plus simplement par pompage à partir de la nappe phréatique ; d'autre part, grâce à la sur-irrigation et à la riziculture, de grandes quantités d'eau douce s'accumulent dans la nappe de la frange nord du Delta, maintenant ainsi l'équilibre hydraulique qui empêche l'eau de mer de s'infiltrer. Par conséquent, et sans vouloir justifier des pratiques point toujours indispensables, l'infiltration de grandes quantités d'eau dans la nappe ne signifie pas forcément qu'elle est perdue : elle peut même se révéler d'une très grande utilité écologique. Il ne s'agit donc pas d'irriguer globalement moins, mais d'irriguer plus de terres avec moins d'eau par hectare. Ceci ne ressemble guère à la situation indienne où la pénurie d'eau est telle que des changements drastiques sont obligatoires : là-bas, ce sont bien les quantités d'eau utilisées en valeur absolue qu'il faut diminuer, à l'échelle locale au moins.

L'objectif sur lequel reposent les WUAs (mieux gérer l'eau et l'économiser) apparaît du coup mal assuré en Égypte par un des fondements de la nouvelle gestion : puisque qui paie aura de l'eau, on assure que les WUAs disposeront d'un flot continu (ce qui d'ailleurs est pour l'heure loin d'être le cas partout, pour des raisons techniques). On voit mal alors comment moins d'eau pourrait être utilisée,

si disparaissent les actuelles mises à sec, temporaires, des canaux d'aménée. En tout cas la conjonction du flux continu et de la liberté de cultures ne peut qu'entraîner des problèmes de disponibilité générale. Comment éviter la marche vers une tarification qui ne sera plus du tout déguisée ?

Dans cette étroite oasis qu'est la vallée du Nil, l'eau apparaît paradoxalement plus abondante qu'en Inde. On peut donc se demander s'il est bien nécessaire de « faire payer l'eau » à des paysans pauvres si la pénurie n'est pas encore réelle. Mieux : l'eau doit être considérée comme un droit pour la vie. Tant qu'elle est utilisée pour les besoins fondamentaux (boire ou produire à manger), elle devrait être gratuite pour ces populations pauvres, et ce quelle que soit la gravité éventuelle de la pénurie. La tarification ne peut être envisagée comme solution que pour des consommations qui dépassent les besoins. En outre, les prétendus « gaspillages » correspondent souvent à une logique de sécurité : pour de petits exploitants soumis à des tours d'eau, craignant la maladie, la panne de pompe et tous les autres aléas d'une société rurale demeurée très pauvre, ce qu'on dénomme « sur-irrigation » n'est souvent qu'un stockage d'eau « au cas où ». Les obstacles rencontrés par l'*Irrigation Improvement Project* en témoignent, certaines pratiques agricoles que le pouvoir veut supprimer au nom de l'efficacité sont jugées comme vitales par les paysans. D'où notre question : le pouvoir ne cherche-t-il pas justement à « supprimer » les petits paysans et à transférer leurs exploitations à des grands agriculteurs capables d'apporter les investissements nécessaires ?

Reconstruction d'une société idéale ou logique économique ?

- D'une bureaucratie à une autre

L'IIP ne s'en cache pas : il est fondé avant tout sur une logique économique. En Inde aussi, la tarification de l'eau au plus près de son coût a pour justification officielle la gestion de la pénurie et l'augmentation de l'efficacité. Mais en Égypte, la concentration des exploitations est aussi à l'ordre du jour. Il est révélateur que l'intitulé du programme égyptien n'ait qu'un sens technico-économique (*Irrigation Improvement Programme*), tandis que son équivalent indien montre une ambition beaucoup plus sociopolitique (*Participatory Irrigation Management*). On en vient alors à se demander si le discours politique indien, qui, lui, reste toujours dominé par l'attachement aux petites exploitations, ne cache pas en réalité des objectifs comparables. Cynisme de l'Égypte, hypocrisie de l'Inde ?

À court terme, la mise en œuvre bureaucratique du programme égyptien suffit à engendrer de nombreux problèmes. Comme en Inde, on peut remarquer que dans le cadre d'un objectif qui se veut pourtant de libéralisation, un processus très dirigiste a tendance à en remplacer un autre. Qu'il suffise de penser aux *fellaheen* qui s'étaient endettés pour acheter une pompe et dont l'utilisation leur est désormais interdite. Ou aux tenanciers qui refusèrent de payer pour l'aménagement d'une parcelle qu'ils ne possédaient pas – ou aux agriculteurs propriétaires de leur terre, mais seulement depuis la réforme agraire, qui craignirent que ces réaménagements ne se traduisent par la perte de leur lopin. Quant au degré d'honnêteté des entrepreneurs en travaux publics, il apparaît comparable à l'Inde...

Dans les deux pays, les ingénieurs se protègent contre une éventuelle « hégémonie » des WUAs. En Égypte le blocage est opéré dès le début. Rien n'est transféré aux associations. En Inde certains leviers sont aux mains des WUAs, mais non le levier décisionnel et politique, qui demeure dans les ministères de l'Irrigation de chaque État, extrêmement présents et déconcentrés aux niveaux des districts et en deçà. L'étude de l'architecture des WUAs dans les deux pays montre clairement la différence : l'expérience égyptienne s'arrête à ce qui correspond en Inde aux tout premiers éléments constitutifs des WUAs – les comités territoriaux. L'Inde prévoit, elle, des comités aux échelles supérieures en une structure pyramidale... même si ceux-ci existent très rarement. Ils n'ont pas encore été élus en Andhra Pradesh, alors même que la décentralisation y a été remarquable par rapport aux autres États indiens. Et comme en Andhra les redevances de l'eau restent collectées par l'administration, celle-ci a tout à fait les moyens de traîner les pieds avant d'en reverser la moitié due aux WUAs : remarquable moyen de chantage [Reddy & Reddy, 2005].

- Une faible implication des irrigants

Les problèmes techniques liés à cette absence de concertation sont nombreux. Dans certaines WUAs égyptiennes, la station de pompage unique ne fonctionne plus, et une ou plusieurs motopompes privées ont été installées sur les canaux. La majorité des associations sont fortement déficitaires et ne parviennent même pas à constituer un capital minimum de fonctionnement. De nombreuses associations sont déjà dissoutes dans les faits et n'ont plus aucune activité. D'autre part [Ayeb, à paraître], presque la moitié des agriculteurs des WUA de Minya ne savent même pas qu'ils appartiennent à une WUA – quand bien même certains sont censés en être des responsables⁷ ! Cela n'est pas sans rappeler la situation de l'Andhra Pradesh [Reddy et Reddy, 2002 ; Hooja *et alii*, 2002]. La motivation des irrigants ne serait-elle pas supérieure si l'autonomie dévolue était réelle ? En Égypte, la participation demeure une pratique démocratique incompatible avec la fermeture de l'espace politique, surtout quand elle ambitionne de concurrencer le gouvernement dans ce qu'il considère des prérogatives « inaliénables ». Une WUA ne peut fixer les prix de l'eau, ne peut faire de contrats ni d'achats d'intrants sans passer par l'administration. Certes, l'argent collecté par le trésorier est mis sur le compte bancaire de l'association : celle-ci est théoriquement financièrement autonome, ce qui peut apparaître un « plus » par rapport à la situation de l'Andhra Pradesh. Mais c'est l'ingénieur local de l'administration de l'eau qui doit contresigner les chèques ! Et cette autonomie ne risque-t-elle pas d'être synonyme de banqueroute à moyen terme, vu la faible solvabilité des agriculteurs égyptiens ?

7. Un trésorier d'association a été mis en prison en raison des fraudes découvertes dans les comptes de la WUA. Le problème est qu'il ignorait lui-même qu'il avait été élu trésorier.

- Peut-on réinventer la tradition ?

Au-delà des considérations économiques, le problème est socio-politique. Les WUAs n'arrivent-elles pas trop tard ? Les structures collectives demeurent-elles suffisamment vivaces pour pouvoir jouer le rôle de support des institutions nouvelles ?

En Inde, le discours dominant a coutume d'opposer l'État (colonial et post-colonial) aux communautés paysannes : les structures collectives « traditionnelles » de gestion des ressources (irrigation, forêts, etc.) auraient été démantelées par la mainmise de l'administration, ce qui aurait engendré une « tragédie des communaux » [Gadgil et Guha, 1992]. Il semble qu'un tel discours rencontre moins de succès en Égypte en raison de l'évolution depuis les années 1980 : c'est l'émigration qui est jugée la principale responsable de la floraison des pompes. Les choix individuels des paysans, dans le cadre d'une politique alors libérale, apparaissent comme les premiers facteurs de la dislocation des associations de *seqia*.

Il reste cependant à évaluer la validité des deux discours dominants, en Inde comme en Égypte. En Inde, il s'agit assurément d'« invention de la tradition » : les *village republics* précoloniales n'ont jamais existé que dans l'imagination des gandhiens et de certains administrateurs britanniques ; les « communautés paysannes » se trouvaient composées de castes et de classes qui étaient tout sauf égalitaires ; enfin, l'État, fût-il sous la forme de fermiers généraux, et les grands propriétaires, et les temples, ont souvent présidé à l'édification d'ouvrages d'irrigation médiévaux [Mosse, 2003]. On doit dès lors se demander pour l'Égypte quelle était la situation réelle des *seqia* et se démarquer de toute vision idyllique du passé. La gestion de la *mesqa*, pour collective qu'elle était, ne donnait assurément pas les mêmes droits à toute la population locale, et l'on peut attendre aujourd'hui d'une véritable « gestion participative » qu'elle aille au-delà de ces formes coutumières de gestion. On peut ne pas s'opposer au progrès et aux nouvelles technologies dont les pompes font partie, mais à condition que ce progrès technique ne s'accompagne pas d'un recul social.

L'Inde n'a pas eu besoin de migrants vers les pays pétroliers pour passer des canaux collectifs aux pompes individuelles. Il s'agit en réalité dans les deux pays d'un processus de dissensions sociales et spatiales, producteur de pauvreté (mais aussi de richesses pour une minorité). Cela dit, souligner le processus d'individualisation ne doit pas faire tomber dans l'excès inverse d'une sous-estimation de l'entente collective. Celle-ci demeure encore très présente, ne serait-ce qu'en raison de la structure même de l'irrigation gravitaire : un agriculteur ne peut cultiver du coton si la parcelle du voisin est en riz, beaucoup plus exigeant en eau. Ce que les coopératives nassériennes et le strict encadrement de l'État avaient renforcé jusqu'au paroxysme survit à la disparition de ceux-ci.

Quelles évolutions ?

- Pompage et irrigation gravitaire, les difficultés de l'Égypte

La situation de l'irrigation égyptienne apparaît comme plus complexe que celle de l'Inde. À l'exception de l'oasis du Fayoum, où l'irrigation, purement gravitaire

grâce à des champs à basse altitude, rappelle les grands périmètres irrigués indiens, l'Égypte connaît une combinaison de système gravitaire (le Nil – les branches secondaires ou tertiaires *terra* – enfin, les *mesqa*) puis de pompage pour faire monter l'eau jusqu'au champ [Hopkins, 1999]⁸. En Inde au contraire, on a le plus souvent l'un ou l'autre cas : soit le canal issu de barrage (gravitaire), soit le pompage (forage dans la nappe)⁹. (L'exception en la matière est la *lift irrigation*, système qui se développe actuellement et où l'on pompe dans un canal, comme en Égypte, voire dans une rivière).

Autrement dit, l'Égypte cumule les deux types de problèmes, liés au gravitaire et liés au pompage : elle rencontre en particulier les problèmes de la disponibilité globale en eau à l'échelle régionale (qui dépend de l'État) puis, pour apporter l'eau au champ, ceux de l'exhaure (qui, elle, relève de la société locale). En Inde, dans les systèmes gravitaires où les pompages en canal sont en général interdits, on rencontre aussi les deux échelles de l'État et de la société paysanne, mais il n'y a pas cette « rupture de charge » du pompage qui complexifie tant le problème. Quant aux forages indiens, ils ne connaissent d'autres facteurs limitants que leur coût de construction et la baisse éventuelle de la nappe : les agriculteurs sont quasiment laissés libres de les multiplier et de les utiliser, étant donné que l'État n'a guère réussi jusqu'ici à restreindre leur utilisation et que le crédit bancaire est accordé relativement généreusement.

Là est une grosse différence avec l'Égypte. Les WUAs indiennes ne concernent pas l'eau souterraine, donc les propriétaires de puits n'ont connu aucun bouleversement avec l'instauration des associations ; ce n'est pas le cas des propriétaires de pompe égyptiens, qui du jour au lendemain ont vu leur mode d'exhaure interdit. En Inde, les irrigants par canal devaient déjà payer l'eau – le passage à des WAUs ne se traduit le plus souvent que par une hausse du prix point toujours considérable. En Égypte il en va autrement, et le paysan doit désormais payer son eau à une institution nouvelle. L'enfouissement des canaux, à l'ordre du jour de l'IIP, ne peut que l'inquiéter, car cela interdit tout retour en arrière et toute prise d'eau clandestine en cas de déficience de la station de pompage. Enfin, la conscience des enjeux écologiques est peut-être supérieure en Égypte, étant donné la sensibilité de la nappe : que celle-ci monte excessivement en raison du flux continu dans les canaux d'amenée, et ce sont des maisons qui peuvent s'écrouler.

En Inde, les WUAs peuvent théoriquement conférer un pouvoir de gestion aux agriculteurs ainsi qu'une meilleure efficacité de l'irrigation : tout le monde peut être gagnant, l'État comme les paysans (à l'exception des fonctionnaires de l'Irrigation qui perdent bien des revenus occultes). En Égypte, les WUAs viennent

8. À quoi il faut ajouter des pompages liés à des forages, qui se multiplient depuis les années 1990. Près du Caire, des entrepreneurs agricoles pratiquent ainsi l'horticulture. Une telle irrigation à partir de la nappe phréatique peut faire imaginer un scénario « à l'indienne », où, si les motopompes individuelles sont interdites pour puiser l'eau du canal, les agriculteurs les plus riches parviendraient à passer outre les contraintes collectives des WUAs en utilisant des forages privés.

9. Puisque dans les cas où les forages se sont développés en zones de canaux, ils ont souvent conduit à l'abandon de ces derniers plutôt qu'à une utilisation conjointe.

rassembler artificiellement des agriculteurs, interdisent les prises individuelles, font payer une eau jusque-là considérée (à tort) comme gratuite. Les obstacles aux réformes risquent donc de se multiplier, sauf si le nouveau prix de l'eau reste inférieur au coût de l'exhaure par motopompe individuelle (les pouvoirs publics prévoient une économie de 20 à 30 % pour les paysans par rapport au pompage individuel. Mais cela reste à confirmer dans toutes les zones concernées). D'autre part, même une baisse de 30 % du prix de l'eau n'est pas forcément significative si celui-ci représente une faible part du coût de production total. En attendant, dans la région de Minya, le prix de 10 £ à 12 £ par heure d'irrigation en WUA se trouve supérieur au coût réel du pompage. Une tarification de l'eau au « juste prix » aggraverait la « pauvreté hydraulique » [Ayeb, à paraître]. Ce concept de *water poverty*, qui permet d'insister sur les interrelations entre pauvreté et accès à l'eau, peut paraître au premier abord peu pertinent en Égypte, étant donné la relative abondance de l'eau. Pourtant, le coût du pompage et les inégalités sociales d'accès à l'eau font que, WUAs ou pas, la notion apparaît extrêmement fondée.

• La démocratie est-elle soluble dans la participation ?

La décentralisation ne risque-t-elle pas de pérenniser les inégalités locales en concédant davantage de pouvoir et de liberté aux élites villageoises ? Le retrait de l'État, quand bien même celui-ci assurerait fort mal ses fonctions régulatrices et uniformisatrices, ne peut-il aggraver cette pauvreté hydraulique, au moins à court et moyen terme ? En Égypte, le dédain du secteur social touche de toute façon durement le monde des fellahs marginaux. Et l'on peut douter du retrait de l'État du secteur hydraulique : jamais sa présence n'a été aussi forte en termes de contrôle politique des ressources, des techniques et des hommes. Ce n'est pas le cas en Inde où fonctionne mieux la démocratie – mais où les risques de « capture par les élites » sont évidents dans une société si hiérarchisée.

Se pose dès lors en Égypte le défi d'une gestion participative dans un environnement national aussi faiblement démocratique. Des irrigants nous ont confié avoir été mis en prison pour avoir protesté contre la mise en place de leur WUA. Les élections du bureau de l'association se font sans garantie de représentativité. L'« ingénieur de l'eau » n'a plus besoin d'être intégré dans la société locale : que ce petit fonctionnaire soit devenu un simple agent de l'administration risque de se traduire par moins de responsabilité (*accountability*) sans forcément moins de corruption. Celle-ci ne se déplacera-t-elle pas vers l'opérateur de la station de pompage, nouveau personnage important ?¹⁰ On peut aussi se demander si une gestion participative à l'échelle du canal secondaire est envisageable (comme le pensent certains experts). Il est vraisemblable qu'il n'y a guère de conscience commune à cette échelle, vu la place traditionnelle de l'État à ce niveau. Surtout,

10. Rappelons cependant qu'une bonne partie de la « corruption » n'est en fait qu'un compromis, pas plus immoral que les poulets et légumes qu'offraient les paysans français au curé de leur paroisse. L'ingénieur de l'eau, représentant de l'État, était accepté par les paysans et intégré dans leur organisation hydrosociale par une forme de corruption positive qui en faisait un partenaire « complice ». D'un simple contrôleur, l'ingénieur devenait, d'une manière totalement informelle, un médiateur.

l'État lui-même rechignera sans doute à se départir de ses pouvoirs – on le voit déjà en Inde.

- Trois scénarios possibles pour l'Égypte

Le premier et le plus probable serait que, en raison des difficultés rencontrées et en cas de tarissement de ses ressources financières, l'IIP se traduise par un échec. On en resterait dès lors, à l'exception de quelques poches de WUAs, à la situation caractérisée par la multitude des pompes individuelles. Il n'est pas sûr que la pénurie d'eau s'accroisse pour autant, le danger venant plutôt de la conquête des nouvelles terres par l'agriculture capitaliste voire des revendications hydropolitiques des pays d'amont. Les conflits entre agriculteurs risquent cependant de se multiplier, en particulier entre amont et aval. Le deuxième scénario est le moins préjudiciable aux petits paysans : l'eau demeure tarifée à un montant peu élevé, les petits agriculteurs bénéficient à la fois d'une autonomie de gestion accrue dans les WUAs et d'une eau abondante. Certaines économies en termes de volume d'eau peuvent même être réalisées, qui contrebalancent la bonification des nouvelles terres.

Le troisième scénario correspond aux objectifs fixés par le pouvoir politique. Le prix de l'eau est progressivement augmenté à un tel point qu'il favorise la concentration des exploitations. Devenues moins nombreuses et davantage solvables, elles intéressent désormais le secteur privé qui progressivement investit le secteur de la distribution de l'eau. Les associations d'irrigants n'ont été qu'un prétexte pour amorcer la privatisation de l'eau. En Égypte, c'est ce scénario qui semble devoir l'emporter. En Inde, on peut encore hésiter. Mais dans tous les cas, l'ampleur de la pauvreté détermine ou aggrave l'exclusion des usagers de la gestion de l'eau et des prises de décision.

Conclusion

Notre projet de comparaison de l'Égypte et de l'Inde avait pour origine les nombreux points communs entre leurs pratiques et techniques hydrauliques et agraires, ainsi qu'entre leurs politiques agricoles. Bien vite cependant, de profondes différences sont apparues, ne serait-ce que pour la gestion de l'eau. Mais au-delà de l'exercice de recension des similitudes et des contrastes, l'approche comparative apparaît surtout productive pour mettre en parallèle des processus désignés par la même terminologie mais que beaucoup oppose en fait. Le cas des associations d'irrigants montre combien « libéralisation » et « participation » sont des concepts recelant des réalités différentes. L'évolution en Andhra Pradesh et d'autres États indiens se révèle globalement un peu plus favorable qu'en Égypte, en termes de gains économiques mais surtout en termes de participation volontaire et effective, et d'implication des agriculteurs dans les prises de décisions. Pourquoi ? Il faudrait poursuivre ces recherches afin d'évaluer dans quelle mesure les milieux, « naturels » ou aménagés, et les structures agraires locales des pays respectifs se révèlent finalement des facteurs (assez) peu importants pour expliquer les diffé-

rences de processus, et notamment de ceux liés à la « libéralisation » et à la « participation ». L'environnement politique général apparaît plus fondamental : autoritaire en Égypte, démocratique (au moins formellement) en Inde. Il détermine partiellement les modalités de fonctionnement des associations. Ne contribue-t-il pas aussi à déterminer l'attitude et le caractère plus ou moins directif des bailleurs de fonds internationaux, en l'occurrence la Banque Mondiale ?

BIBLIOGRAPHIE

- AUBRIOT O. [2006], « La participation en irrigation : quels changements depuis la loi de l'an 2000 au Tamil Nadu ? », *Bulletin de l'Association de Géographes Français*, n° 2, p. 161-173.
- AYEB H. [1998], « L'eau et les politiques d'aménagement du territoire en Égypte », *Monde arabe. Maghreb Machrek*, n° 162, p. 69-81.
- AYEB H. [à paraître], *Crise de la société agricole en Égypte ; ou la fin du fellah ?*
- BRUNS B. et MEINZEN-DICK R. [2000], *Negotiating Water Rights*, New Delhi, IFPRI-Vistaar, 394 p.
- BUSH R. (éd.) [2002], *Counter Revolution in Egypt's Countryside. Land and Farmers in the Era of Economic Reforms*, Zed books, 239 p.
- FANCHETTE S. [1997], *Le delta du Nil. Densités de population et urbanisation des campagnes*, fascicule de recherches n° 32, URBAMA-ORSTOM, 390 p.
- FARGUES P. [2000], *Généralisations arabes. L'alchimie du nombre*, Paris, Fayard, 352 p.
- GADGIL M. et GUHA R. [1992], *This Fissured Land. An Ecological History of India*, Oxford University Press, 274 p.
- GERVAIS-LAMBONY Ph. [2003], « Quelques remarques générales sur la comparaison en sciences sociales en général, et en géographie en particulier », in Ph. Gervais-Lambony, F. Landy et S. Oldfield, *Espaces arc-en-ciel. Identités et territoires en Afrique du Sud et en Inde*, Paris, Karthala, p. 29-40.
- GHOSH A. [1994], *Un infidèle en Égypte*, Paris, Seuil, 355 p.
- GULATI A., RUTH M.-D. et RAJU K.V. [2005], *Institutional Reforms in Indian Irrigation*, New Delhi, Sage-IFPRI, 322 p.
- HOOJA R., PANGARE G. et RAJU K.V. (éd.) [2002], *Users in Water Management. The Andhra Model and its Replicability in India*, Rawat, 395 p.
- HOPKINS N.S. [1987], *Agrarian Transformation in Egypt*, Westview Press, 215 p.
- HOPKINS N.S. [1999], « Irrigation in Contemporary Egypt », in A.K. Bowman et E. Rogan (éd.), *Agriculture in Egypt. From Pharaonic to Modern Times*, Oxford Univ. Press, p. 367-385.
- HOPKINS N.S. et WESTERGAARD K. (éd.) [1998], *Directions of Change in Rural Egypt*, The American University in Cairo Press, 398 p.
- LANDY F. (éd.) [2006], numéro « Décentralisation et gestion participative en Inde », *Bulletin de l'Association de Géographes Français*, 2 juin, p. 145-206.
- MOSSE D. [2003], *The Rule of Water. Statecraft, Ecology and Collective Action in South India*, New Delhi, Oxford University Press, 337 p.
- MUTIN G. [2000], *L'eau dans le monde arabe : enjeux et conflits*, Paris, Ellipses, 160 p.
- NARENDRANATH G. et alii [2005], « To Free or Not to Free Power. Understanding the Context of Free Power to Agriculture », *Economic and Political Weekly*, vol. 40, n° 53, p. 5561-5570.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P. [1995], *Anthropologie et développement*, Paris, Karthala, 224 p.

PINTUS F. [2000], « La gestion de l'eau dans un village égyptien du delta du Nil », *Territoires en mutation*, n° 7, p. 219-227.

REDDY V.R., REDDY P.P. et KUMAR H.U. [2004], *Formalising Irrigation Institutions. A Study of Water User Associations in Andhra Pradesh*, Hyderabad, Center for Economic and Social Studies, 97 p.

REDDY V.R. et REDDY P.P. [2002], « Water Institutions : Is Formalisation the Answer ? A Study of Water User Associations in Andhra Pradesh », *Indian Journal of Agricultural Economics*, vol. 57, n° 3, p. 519-534.

REDDY V.R. et REDDY P.P. [2005], « How Participatory is Participatory Irrigation Management ? Water Users' Associations in Andhra Pradesh », *Economic and Political Weekly*, vol. 40, n° 53, p. 5587-5595.

RUF T. [1995], « Histoire hydraulique et agricole et lutte contre la salinisation dans le delta du Nil », *Sécheresse*, n° 6, p. 307-317.

Film : *Sur les bords du Nil, l'eau en partage*, de H. Ayeb et O. Archambeau (IRD-CEDEJ), 2003.

Qigong et « nouvelles religions » en Chine et à Taiwan : instrumentalisation politique et processus de légitimation des pratiques¹

*Évelyne Micollier**

Le *qigong* en Chine populaire et les « nouvelles religions » à Taiwan sont des phénomènes sociaux, dont l'impact est amplifié par leur transnationalisation croissante, et qui éclairent des aspects de la gouvernance dans le monde chinois. L'étude des « nouvelles religions » taiwanaises contribue à une meilleure compréhension dans un espace politique local de faits religieux aux ramifications internationales. Elle met en évidence des tensions et des contradictions renégociées dans le cadre d'une construction identitaire plurielle, notamment parce que cette pluralité s'inscrit en rupture avec le discours unitaire de l'État porteur d'un projet nationaliste unificateur d'identités jusqu'à l'avènement d'une alternance politique en 2000. En effet, cette année-là eut lieu l'élection au suffrage universel du premier président (Chen Suibian) membre du principal parti d'opposition (*minjin dang*) au parti nationaliste (*guomin dang*) qui avait conservé le pouvoir pendant cinquante ans². Dans la Chine des années 1980-1990, les activités des groupes de *qigong* montraient des liens avec des pratiques et des croyances religieuses : ces aspects religieux inscrits en filigrane apparaissaient pour un observateur attentif derrière un discours normatif (scientifique ou médical) de légitimation face à des politiques officielles ambiguës qui suggéraient une division des autorités sur la gestion du mouvement *qigong* dans son ensemble. Des discours officiels relayés par des discours qui étaient devenus populaires, évoquaient des pratiques de santé dépouillées de tout ingrédient religieux. À Taiwan, le *qigong* s'inscrit directement dans la culture religieuse locale sans recours à la médiation du thérapeutique.

* Anthropologue, IRD, UMR 145 IRD-Université de Montpellier I, F-34032 Montpellier cedex 1, France.

1. La recherche sur le terrain a été réalisée avec le concours du de l'IAS/Fondation Européenne pour la Science, Leiden (1999), du « Centre d'Etudes Chinoises » (*Hanxue zhongxin*), Bibliothèque Nationale (1997), Taipei, du CNRS/IRSEA (1997), du programme Lavoisier du Ministère des Affaires Étrangères, France (1995-1996) en accueil à l'Academia Sinica, du MRT, France, pour le travail de thèse (1991-1992).

2. Sur le système politique et la démocratisation des institutions à Taiwan, voir Cabestan [1999].

Diverses catégorisations des méthodes de *qigong* peuvent être identifiées – des classifications bipolaires (interne/externe, chaud/froid, dur/souple-doux, immobile/dynamique) ou multipolaires, désignant des particularités techniques et conceptuelles [Micollier, 1995, p. 260-265]. Les catégories bipolaires ont été mises en évidence dans la plupart des sociétés et constituent des principes classificatoires fondamentaux de la pensée humaine : appliquées au *qigong*, elles montrent un continuum temporel entre le discours populaire contemporain sur le *qigong* et des catégories binaires de la pensée chinoise classique. Parmi les classifications multipolaires, mentionnons par exemple, une classification en quatre catégories selon la position du corps dans la pratique (*qigong* des mouvements, en position debout, assise ou allongée), une classification selon les propriétés qualitatives du *qigong* (mou, dur, léger, avec la « pensée » *yi*, sans la pensée ou au-delà de la pensée) ou encore une autre établie selon les « manières de pratiquer » (techniques appliquées sur les autres : imposition des mains, massages ou chiropraxie, techniques appliquées sur soi-même : sans mouvements corporels, avec mouvements volontaires du corps, avec mouvements involontaires du corps). L'une des classifications les plus courantes d'un point de vue distinctif distingue trois catégories : le *qigong* médical issu de la médecine traditionnelle ou scientifique (*yixue qigong*), le *qigong* religieux (*zongjiao qigong*), le *qigong* lié aux arts martiaux (*wushu qigong*). Les *qigong* religieux se sub-divisent en *qigong* bouddhique, taoïste, confucianiste, ou lié aux arts divinatoires. Soulignons cependant que chaque catégorie se superpose partiellement à une autre et indique plutôt une dominante, le *qigong* étant fondamentalement syncrétique.

Par ailleurs, le terme « *qigong* ordinaire » est une catégorie non-distinctive employée pour qualifier le *qigong* enseigné par des maîtres « ordinaires » qui interviennent à un niveau local et micro-social en contraste avec le *qigong* médiatisé, diffusé par des maîtres très charismatiques, célèbres à un niveau international et aux biographies hagiographiques, un *qigong* qui peut être étudié par une approche plus globale et macro-sociale³.

Bien qu'il s'enracine dans la tradition taoïste en particulier, le *qigong* en tant qu'ensemble de pratiques spécifiques et dans son acception moderne apparaît dans le premier quart du XX^e siècle [Despeux, 1997 ; Xu, 1999] ; ce terme est un néologisme d'un usage très rare avant les années 1950, période où ce corpus de pratiques devint un objet de promotion au service du Parti Communiste Chinois et un produit du maoïsme [Chen, 2003 ; Palmer, 2005] dans le contexte de la promotion d'une médecine traditionnelle chinoise « modernisée », « scientifique », « systématisée » et « normalisée » [Hsu, 1999, p. 7]. Ce n'est qu'à partir des années 1980, avec l'avènement des réformes économiques, que le *qigong* devint ouvertement « pluriel » et « syncrétique » et qu'il fut identifié comme un phénomène social d'une ampleur imprévue par ses promoteurs officiels qui se divisent alors sur la question.

3. Les enquêtes de l'auteur ont surtout été conduites auprès de maîtres qui entrent dans la catégorie des maîtres « ordinaires ».

Ainsi, la campagne politique lancée en Juillet 1999 en Chine contre le mouvement *Falungong*, *qigong* de la « Roue de la Loi »⁴, est d'une certaine manière l'aboutissement de ces dissensions, révélant une fois encore l'actualité et la permanence du discours étatique sur la science, vecteur du développement et de la modernisation de la société, en contraste avec les « superstitions » (*mixin*) perçues comme un obstacle majeur au progrès social et économique⁵. L'émergence du *Falungong* sur la scène politique et internationale en 1999 a marqué un tournant dans les études sur les *qigong* et a eu des conséquences sur l'ensemble du phénomène social *qigong* en Chine, aujourd'hui invisible publiquement et réduit à la clandestinité : dans ce contexte historique, précisons que mon étude ethnologique est limitée aux *qigong* pratiqués et représentés dans les années 1980-1990 et n'intègre pas les données sur le *Falungong* qui, à mon avis, n'est pas représentatif de l'ensemble des groupes de *qigong*, ce qui explique aussi qu'il ait connu un destin particulier. Notons cependant que la campagne de « rectification » du *qigong* a commencé en 1996 jusqu'à son durcissement en 1999 [Palmer, 2005].

Mon article est organisé en deux parties. Dans la première, sont analysés les discours qui éclairent les processus de légitimation construits par les différents acteurs de la « culture du *qigong* » (*qigong wenhua*) et le développement de formes de *qigong* « politiquement correctes ». La deuxième partie introduit des aspects des « nouvelles religions » à Taiwan, archétypales en matière de syncrétisme, et l'exemple du mouvement *Yiguan dao* (Voie de l'Unité) aux pratiques renégociées et objet d'enjeux locaux et transnationaux. Enfin, les deux catégories de pratiques (*qigong* et « nouvelles religions ») seront reliées en considérant l'hypothèse d'un héritage des sectes religieuses chinoises. Celles-ci furent particulièrement actives au XIX^e et au XX^e siècles jusque dans les années 1930 pendant la période de modernisation de la Chine. En effet, la Chine avait intégré des ingrédients des cultures occidentales relayés par des élites chinoises souvent éduquées en Occident et plus scientistes et modernistes que les Occidentaux eux-mêmes. Le contexte troublé de l'époque est un facteur explicatif de l'engouement des populations chinoises pour ces mouvements religieux.

Les « nouvelles religions » qui se sont constituées, soit à la fin du XIX^e siècle et jusqu'aux années 1930 en Chine, soit dans la décennie 1980 à Taiwan, ont une filiation plus directe que les groupes de *qigong* avec les sectes religieuses traditionnelles⁶.

4. Sur le *Falun gong*, objet d'enjeux politiques, sa doctrine et sa dimension religieuse spécifiques, voir Palmer [2005, 2001], Chang [2004], Ownby [2003], Vermander [2001, 1999]. Il faut préciser que l'étude ethnologique sur les groupes et les formes de *qigong* « ordinaires » que j'ai menée dans les années 1990, était terminée au moment de la campagne politique contre le *Falungong* et que les publications sur le *qigong* parues dans les années 2000 traitent essentiellement de ce groupe car l'intérêt pour le *qigong* s'est fortement accru dans le milieu académique à la suite de ces événements à un moment à la une de l'actualité internationale (avril, juillet 1999).

5. Les marxistes chinois ont qualifié le foisonnement religieux des traditions populaires locales de « superstitions » en les distinguant des religions du monde rationalisées (*zongjiao*) au nombre de cinq (Bouddhisme, Taoïsme, Islam, Catholicisme et Protestantisme) pour les Chinois [Gladney, 1994, p. 266]. Aux XIX^e et XX^e siècles, sont incluses dans la catégorie « *mixin* » les pratiques et les croyances des groupes religieux hétérodoxes (*xiejiao*). Sur ces groupes, voir Haar [1992]. *Falungong* a été classé comme *xiejiao* par la propagande officielle peu après le déclenchement des persécutions [Aalderink, 2000, introduction].

6. J'avais tenté d'établir un lien entre les sectes chinoises syncrétistes et des groupes de *qigong* en identifiant des pratiques religieuses communes [Micollier, 1995, p. 314-316].

Aujourd'hui, dans une perspective plus générale d'histoire sociale de la religion populaire chinoise, Palmer [2005, p. 428] a confirmé que le *qigong* est une expression contemporaine de la nébuleuse sectaire, une composante majeure de la pluralité religieuse depuis la dynastie des Ming (1368-1644).

Le *qigong* « travail du souffle, exercice de l'énergie vitale » est un ensemble de pratiques et de savoirs néo-traditionnels à dimension thérapeutique et religieuse⁷. Des « séquences » rituelles sont insérées dans des formes de *qigong*. Alors qu'un ensemble de gestes techniques successifs et coordonnés constitue une forme de *qigong* qui peut être chorégraphique par sa dimension esthétique, il ne correspond pas d'un point de vue technique à un rituel religieux. Ayant observé ces pratiques dans deux sociétés où la gestion par l'État du fait religieux n'est pas similaire, notons qu'il est évidemment beaucoup plus difficile de dévoiler publiquement son affiliation religieuse en Chine populaire qu'à Taiwan. À Taiwan, des pratiques de *qigong* sont facilement repérées dans des rituels religieux qui relèvent de cultes locaux, bouddhiques ou syncrétistes : elles sont insérées dans des formes et structures religieuses préexistantes alors qu'en Chine, elles constituent une catégorie de pratique sociale à dimension thérapeutique intégrant des éléments religieux [Micollier, 1998a, p. 32].

Une pratique régulière est vécue comme contribuant à la préservation de la santé, au prolongement de la vie et à la régression des états pathologiques. Un triptyque de techniques – le travail de la relaxation, de la respiration et de la pensée, forment une matrice à partir de laquelle se combinent de nombreuses variantes : des rituels « intérieurs » sont fondés sur le travail de visualisation à l'aide de la pensée (*yi*) [Micollier, 2004, p. 112-115] et des états de « transe » sont générés par la pratique [Micollier, 1999, p. 26-28]. Les fragments de rituels sont empruntés à plusieurs religions chinoises traditionnelles ou à la culture religieuse populaire. Le corps est le véhicule, le support et la matrice de ces rituels. Il est perçu par les pratiquants et éventuellement des acteurs non-engagés dans la pratique du *qigong* comme un « corps-microcosme » immergé dans, circulant et transformant un « environnement-macrocosme » lui-même en mouvement : le corps humain devient donc un espace rituel dynamique. Ces aspects renvoient au modèle du corps taoïste mis en évidence par Schipper [1982].

La technique de traitement qui consiste à projeter le *qi* à distance (*faqi*) fait partie des constantes observées dans des contextes variés en matière de soins par *qigong*. L'analyse des gestes techniques fondée sur des documents filmés sur le terrain met en évidence un nombre limité de gestes précis et répétitifs. La ritualité s'exprime par une stylisation de la pratique : chaque maître ajoute des variantes personnelles à ces gestes génériques. L'étape suivante du traitement a pour objectif thérapeutique d'« attraper et de jeter le mauvais *qi* hors du corps du malade » (*zhuaqi, rengqi*).

En Chine populaire, les formes d'expression religieuse sont normalisées et réduites à des « formes politiquement correctes » : le *qigong* est un ensemble de

7. J'explique dans un autre article pourquoi le *qigong* relève de la nébuleuse des pratiques néo-traditionnelles [Micollier, 2007] : schématiquement parce qu'il inclut des éléments empruntés à la biomédecine et qu'il a connu un processus de « biomédicalisation » qui concerne des pratiques et des représentations.

pratiques flexibles qui ne se laisse pas facilement enfermer dans des catégories définies, inséré dans d'autres pratiques sociales, notamment des pratiques sportives ou de santé intégrant des éléments et des signifiants religieux.

Pluralité des discours et processus de légitimation de la pratique

Plusieurs catégories de discours (officiel, scientifique ou pseudo-scientifique, religieux, traditionnel) éclairent d'une part des aspects de la dimension sociale et politique du *qigong*, d'autre part les voies de légitimation utilisées par les pratiquants face à des politiques publiques ambiguës, c'est-à-dire oscillant entre la promotion et la répression de ces pratiques notamment parce que les autorités étaient divisées sur le sujet, ce qui a donné lieu à l'émergence de plusieurs discours « officiels ». Comme le résume très bien Palmer [2005, p. 28-29], « Qu'il s'agisse de la naissance institutionnelle du *qigong* en 1949, de l'élaboration d'une idéologie national-scientiste, de la promotion des pratiques par des dirigeants du Parti, des tentatives de régulation des maîtres ou de la suppression du *Falungong* en 1999, les enjeux politiques ont été centraux à chaque étape de son développement ».

Les discours scientifique et religieux donnent des clés pour comprendre la rationalité qui sous-tend le *qigong* identifié comme pratique sociale. Le discours sur la tradition pose le problème de la transmission et de la transformation des pratiques. Les formes de *qigong* présentent une pluralité de référents par l'utilisation conjointe de traitements issus de médecines différentes (médecine traditionnelle chinoise, médecine populaire locale ou familiale, biomédecine) et par un modèle explicatif renvoyant à plusieurs paradigmes. Cette pluralité apparaît aussi dans l'étude de la relation maître/disciple et dans la distinction entre maître et professeur [Micollier, 2007]. Elle renvoie à la pluralité thérapeutique observable en Chine contemporaine : la biomédecine (médecine occidentale ou médecine moderne, *xiyi*), la médecine traditionnelle chinoise (*zhongyi*) et éventuellement une médecine locale sont pratiquées dans le cadre institutionnel ; la médecine traditionnelle liée à l'usage de plantes ou des pratiques religieuses et la médecine populaire familiale s'exercent hors du champ institutionnel.

Discours officiel : voix divergentes

Une sélection d'articles de presse révèle la permanence d'un discours officiel qui sanctionne ces pratiques en les définissant comme un ensemble de superstitions⁸. Des auteurs d'ouvrages sur le *qigong* reconnaissent l'embarras des autorités chinoises à classer le *qigong* dans la catégorie « science »⁹ ou « superstition ». Le concept de *qi* au cœur de la théorie et de la pratique du *qigong* et de la médecine chinoise traditionnelle, doit être reconsidéré : « Dans l'espoir de préserver les

8. Voir traductions d'articles de la presse officielle dans Mac Innis [1989, p. 385-410] ; art. de Yu [1994].

9. Il faut rappeler qu'en chinois, le terme « *kexue* » (science) embrasse un vaste champ sémantique incluant le paradigme scientifique (science moderne internationale) mais aussi toute forme de connaissance rationnelle, classificatoire, empirique, savante. Dans les revendications de « scientificité » des pratiquants de *qigong*, l'observateur a parfois des difficultés à distinguer le sens précis que les acteurs lui accordent.

trésors médicaux de la tradition chinoise, tout en détruisant toutes les anciennes superstitions, les autorités post-dynastiques de la Chine continentale, ont été forcées par une réalité évidente de choisir entre les deux, en redéfinissant le *qi* comme un concept scientifique plutôt que superstitieux » [Dong, 1990, p. XV].

Une difficulté majeure à résoudre en vue d'une redéfinition est de tracer la frontière entre science et superstition : « Depuis la fondation de la Nouvelle Chine en 1949, le gouvernement a accordé beaucoup d'attention à la pratique du *qigong* dans le programme de santé publique. Pourtant, le mysticisme et les superstitions ont porté tort à l'image du *qigong* considéré comme une branche de la science. Les charlatans ont provoqué une suspicion profonde vis-à-vis du *qigong*, en diminuant sa crédibilité. Le but de ce livre est de mettre fin à ce doute, en éliminant la mystification, en réaffirmant les principes du couple *yin-yang* et de la médecine chinoise traditionnelle » [Jiao 1990, préface à l'édition chinoise].

Les pratiques thérapeutiques considérées comme appartenant à la médecine chinoise traditionnelle, sont au service d'une volonté politique : une tradition réactualisée « scientifiquement » peut contribuer à la modernisation et au développement économique d'où l'État tire une partie de sa légitimité. Les autorités montrent une attitude qui est *a priori* paradoxale développant un argumentaire tantôt hostile, tantôt favorable à la tradition. D'une part, il faut lutter contre les obstacles au changement économique et social tels que certaines valeurs confucéennes, les religions et les superstitions ; d'autre part, la valorisation de la médecine traditionnelle ou de la science et de la technologie chinoises, réhabilite la tradition et encourage sa revitalisation. Enfin, le discours officiel s'applique à souligner la performance nationale en donnant les exemples de progrès scientifiques réalisés dans les domaines de la santé, les biotechnologies, la physique et l'aérospatiale. Il est nécessaire non seulement de revaloriser la médecine traditionnelle mais aussi de devenir performant au niveau international dans la pratique et la recherche biomédicales. En fait, le paradoxe n'est qu'apparent, en particulier dans le contexte chinois, car les objectifs ne sont perçus comme exclusifs l'un de l'autre, ni au niveau de la pratique, ni au niveau des idées. Ce type de discours favorise, de manière implicite, l'expression d'une tendance nationaliste et ethnocentriste et constitue un gage de reconnaissance nationale pour le pouvoir politique.

De plus, dans les années 1990, la légitimation par la science semble être un détour nécessaire pour une transnationalisation en direction des sociétés occidentales : le succès du *qigong* dans une culture étrangère hégémonique est perçu comme une valorisation de la culture chinoise et alimente le sentiment d'appartenance à une société garante de cette culture, réactivé dans les périodes de changement social et aujourd'hui de globalisation économique et culturelle. La plupart des ouvrages publiés en Chine populaire sur le *qigong* édités en langue anglaise, inclut un chapitre sur la preuve scientifique de l'existence du *qi* et un autre sur l'expérimentation scientifique¹⁰.

10. Voir Jiao [1990, p. 63-82] ; Zeng [1991, p. 2-20 et 47-64], ouvrage généraliste sur les pratiques de *qigong* évoquant l'histoire de la discipline, sa dimension thérapeutique, son caractère scientifique et des techniques concrètes.

Les ouvrages en chinois décrivent des techniques associées à une finalité thérapeutique précise, telle que le traitement d'une maladie ou d'un ensemble de maladies appartenant à la même catégorie nosologique. La presse chinoise officielle rappelle les pathologies adaptées au traitement par *qigong*, et évoque le problème de l'efficacité thérapeutique. Peu d'articles traitent de la question de la validité scientifique.

La référence à la science moderne sert à légitimer des pratiques ou des théories qui en sont a priori très éloignées. En utilisant l'argument d'appartenance théorique et pratique du *qigong* à la médecine chinoise traditionnelle, des pratiquants convaincus de l'efficacité du *qigong* s'obstinent dans une démarche visant à prouver la scientificité : ils ont un besoin de reconnaissance partagé par des groupes non-pratiquants et par des autorités médicales et politiques.

Discours (pseudo-)scientifique

Le discours scientifique du *qigong* suggère une base référentielle composée d'éléments issus du modèle scientifique et d'autres hérités des traditions philosophiques et religieuses. La méthodologie des protocoles sur le *qigong* est scientifique et indique une connaissance des techniques de pointe dans les domaines de la biologie moléculaire, l'endocrinologie, la neurophysiologie et l'électrophysiologie. Le modèle d'interprétation de ces expériences est souvent celui de la médecine chinoise traditionnelle¹¹. Crombez [1992-1993, p. 290-291] a observé les techniques d'expérimentation de l'Institut de Recherche sur le *Qigong* à Shanghai : « Il y a là rassemblées nombre de sections : électromagnétisme, microscopie électronique, biochimie... On s'attache à étudier les effets du *Qi-Gong* sur les maladies et le support énergétique de cette méthode... Les instruments et la méthode scientifique moderne sont appliqués à cet univers intermédiaire et ondulatoire... Il se fait une recherche fondamentale, approuvée et subventionnée par les autorités, sur cette réalité ! »

Crombez insiste sur le fait que le *qigong* faisait l'objet de recherches cliniques et scientifiques dont les résultats étaient discutés lors de congrès internationaux et qu'il n'y avait pas de dimension religieuse associée à la pratique du *qigong* dans l'institution, contrairement aux représentations occidentales des médecines énergétiques : « Pas de chamanisme, pas de mysticisme... s'il y a un idéalisme, c'est celui que l'on peut rencontrer dans n'importe quel laboratoire universitaire... une passion prudente, une conviction discrète » [Crombez, 1992-1993, p. 290-291].

Cet exemple montre de manière explicite l'insertion d'un changement scientifique (la médecine expérimentale) dans un contexte qu'il pourrait menacer, qui finalement le tolère et se le réapproprie. L'analyse d'Unschuld [1985] fondée sur une histoire des idées sur la médecine en Chine qui s'attache à souligner la convergence entre théorie biologique et préalable social, processus qui a conduit au darwinisme

11. Voir *The Third National Academic Conference on Qigong Science* [1990, p. 8-9]. Cet ouvrage est un ensemble de résumés de protocoles de recherche.

social, est un peu du même ordre. Le modèle occidental de la médecine moderne au XIX^e siècle indique que des liens serrés se sont tissés entre la science et la société : les principes de la médecine expérimentale ont été systématisés pour la première fois par Bernard au milieu du XIX^e siècle. Son ouvrage *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* [1865] reflète un point de rupture épistémologique dans la médecine occidentale. Il offre de nouvelles perspectives en rapportant une réflexion générale sur les expériences antérieures plutôt qu'une description des nouvelles. De plus, le développement de cette médecine qui tend à devenir une médecine mondiale, montre que les efforts universels d'industrialisation de tous les États en vue de d'atteindre le niveau de vie de l'Occident, y compris en matière de santé publique, requièrent l'émergence d'un système de soins universel [Unschuld, 1985, p. 235].

Dans le discours des pratiquants de *qigong* médical, la scientificité de la méthode est un argument essentiel pour légitimer leurs activités en particulier si elles sont exercées dans les hôpitaux publics. La méthodologie, les outils d'évaluation et l'expérimentation conduite à l'aide de protocoles de recherche précis dans des instituts officiels visant à apporter une preuve d'efficacité biologique du *qigong* médical, peuvent être qualifiés de « scientifiques ». Le terme « discours scientifique » réfère à une dimension métaphorique de la science puisque le modèle explicatif ne s'inscrit pas dans le cadre du paradigme scientifique mais de la tradition médicale chinoise même si l'expérimentation est scientifique.

Discours religieux

Un discours religieux comprenant un langage spécifique, des signifiants religieux et des séquences rituelles, apparaît dans les méthodes de traitement [Micollier, 2004, 1995]. Les pratiquants de *qigong* religieux mobilisent des arguments de type scientifique, mais de manière moins systématique que les pratiquants de *qigong* médical, et revendiquent une appartenance religieuse. La dimension religieuse du discours des acteurs à l'intérieur du groupe est ouvertement affirmée, explicite, dominante par rapport au discours sur la science destiné aux non-pratiquants ou aux médias. Le discours religieux des pratiquants de *qigong* médical montre qu'un discours religieux est présent dans toutes les formes de *qigong*, même les plus « scientifiques » n'ayant *a priori* aucun lien avec des pratiques religieuses.

Si le discours et les pratiques relevant du paradigme religieux sont prégnants dans les réseaux de *qigong* médical, cet aspect est *a fortiori* plus évident dans les réseaux de *qigong* religieux. Même si la dynamique conceptuelle science/religion demeure pertinente, c'est autour de la composante religieuse que la logique opératoire et idéologique des adeptes se construit principalement, et non plus autour de la relation science/religion mise en évidence dans le cadre du *qigong* médical. La figure du maître, le système de valeurs et les formes de sociabilité liés à la discipline corporelle du *qigong* révèlent la rationalité et la dimension sociale du discours religieux.

Donnons un exemple ethnographique montrant les référents multiples du discours religieux d'une forme de *qigong* liée aux arts divinatoires, le « *Qigong* du

Faîte Mystérieux » (*Xuanji qigong*) que l'on peut classer dans la catégorie des *qigong* religieux.

À l'aide d'incantations propitiatoires, le maître tire au sort des cartes divinatoires pour lire l'avenir¹². La dimension thérapeutique n'apparaît pas dans une méthode de traitement, mais en termes de pronostic, dans la prédiction de maladies ou de leur évolution. La finalité de la consultation divinatoire est la prévention. Conseillant diverses méthodes de traitement, le maître-cartomancien a un rôle de « maître-thérapeute » : il peut recommander d'autres formes de *qigong* et des types de recours disponibles relevant des médecines chinoise traditionnelle, occidentale, populaires ou familiale.

Le corpus divisé en cartes fastes et néfastes se compose de 64 cartes correspondant aux 64 hexagrammes du *Yi Jing*¹³. D'un point de vue distinctif, le caractère faste ou néfaste est facilement reconnaissable par des éléments du patrimoine culturel commun. Les cartes ne sont pas « écrites » dans un langage ésotérique ou réservé à des initiés : le cartomancien aide seulement à affiner l'analyse première et grossière du non-spécialiste, et à appliquer le sens générique de la carte à la vie et à la personnalité du pratiquant. La majorité des cartes contient des expressions tirées du classique « l'Art stratégique de *Sunzi* » (*Sunzi bingfa*) issu de la tradition savante et des images évoquant la vie, les actions de personnages historiques ou mythologiques empruntées à la tradition populaire chinoise. Ces expressions sont des extraits de textes ou des commentaires sur des extraits, parfois éloignés formellement du texte de référence, conservés en tant que référents culturels. C'est le sens commun transmis par les légendes d'usage courant dans la langue chinoise.

Les cartes présentent une structure type [Micollier, 1995, p. 325] :

<p align="center">Stratagème appliqué Mise en situation de personnages historiques ou mythologiques</p>	<p align="center">Extrait du <i>Sunzi bingfa</i> Énoncé du stratagème, théorie</p>
<p align="center">IMAGE</p>	<p align="center">Extrait du <i>Sunzi bingfa</i> transformé en expression en quatre caractères (<i>chengyu</i> réfèrent culturel, sorte de proverbe)</p>

L'image est un référent culturel et met en scène le stratagème écrit sur l'autre moitié de la carte sous forme d'extrait du *Sunzi bingfa* ou de *chengyu*. La relation entre le stratagème énoncé et le stratagème appliqué est une mise en situation. La plupart des personnages représentés est décrit dans des romans chinois célèbres tels que les « Trois Royaumes » (*San guozhi*), le « Voyage en Occident » (*Xi youji*), le « Rêve du Pavillon Rouge » (*Honglou meng*). Les empereurs historiques évoqués sont devenus des personnages mythologiques.

12. Voir exemples de formules incantatoires, Micollier [1995, p. 326-327].

13. Le *Yi Jing* « Classique des Mutations » appartient simultanément au canon taoïste et au canon confucéen. Il décrit et donne les clés d'une méthode de divination complexe ; l'ensemble des combinaisons possibles des Huit Trigrammes de base 8X8 produit les 64 hexagrammes. Pour plus de précision sur cette méthode, voir trad. Wilhelm [1973] ; Smith [1991].

Discours des pratiquants et traditions

Le *qigong* a hérité, notamment du point de vue des techniques, de méthodes traditionnelles telles que l'alchimie intérieure (*neidan*) [Robinet, 1991, p. 209-247, 1989] et la gymnastique (*daoyin*) [Despeux, 1989]. Cependant, dans le contexte socio-historique où il a émergé, le *qigong* est définitivement moderne, s'inscrivant en rupture avec le passé et développant des formes de sociabilité spécifiques. Chaque maître croit ou fait semblant de croire qu'il est le garant d'une tradition légitime. L'analyse des données historiques confirme que la référence à la tradition est une condition nécessaire à l'acceptation d'une innovation dans la société [Yan, 1989, p. 100], un fait bien documenté par les anthropologues dans diverses cultures du monde [Olivier de Sardan, 1995].

M. Z., maître-informant privilégié, travaille simultanément dans l'institution médicale et hors-institution, et mobilise plusieurs discours de légitimation au fil des séances d'apprentissage. Lors des premières séances, ses explications sont fondées sur des arguments scientifiques, alors que les références à une culture religieuse sont de plus en plus explicites dans les dernières. Se réclamant d'une tradition « authentique », il critique les nouvelles méthodes. Or, sa propre méthode n'échappe pas aux innovations. Il rejette le phénomène de mode suscité par le *qigong* alors qu'il y contribue quand, par exemple, il met au point une méthode d'amaigrissement par *qigong* [Micollier, 2004, p. 130-131]. De plus, il fait une recherche sur le *fantenggong*, méthode qui a pour objectif de traiter les cancers et le SIDA, des maladies récemment identifiées et considérées comme des fléaux sociaux. Il enseigne donc des méthodes médiatisées et peu traditionnelles comparées à d'autres : le *fantenggong* n'est pas structuré à partir d'une matrice héritée de la tradition à laquelle s'ajoutent des composantes modernes. C'est une méthode résolument moderne composée d'éléments provenant d'origines diverses, réunis de manière hétéroclite dont la cohérence interne n'est pas fondée sur un support culturel reconnaissable et précis.

M. Z. revendique simultanément une pratique orientée vers la modernité :

Comme vous étudiez la culture classique de la Chine, vous allez comprendre ce que mon maître utilise... c'est en langue moderne (*baihua*)¹⁴ que l'on écrit les charmes. C'est plus facile à comprendre ; c'est de la science. Pourquoi ? Parce qu'on utilise le *baihua*, c'est forcément moderne ; on ne sait pas écrire en chinois classique... Moi-même, je ne comprends pas cette langue ancienne (*wenyan*).

Peu après, il fait référence à la qualité des méthodes et des valeurs traditionnelles qui sous-tendent la mise en application correcte des principes (*daoli*) conditionnant l'efficacité des techniques. Ainsi, pour une préparation et une utilisation correctes des charmes, l'application de la méthode traditionnelle est obligatoire et garantit l'efficacité. Il faut noter l'association d'idées chez M. Z. entre modernité, science et tradition, et religion (superstition). M. Z. se réclame de la tradition, mais a une connaissance limitée du contenu des Classiques et de la langue classique. Se

14. Langue parlée adoptée pour l'écrit en 1919 à l'issue d'un mouvement critique vis-à-vis de la tradition mené par des groupes d'intellectuels réformistes ou radicaux, voir Chevrier [1983].

réfère-t-il plutôt à une tradition populaire et à une transmission orale ? Son père était un médecin chinois traditionnel (*lao zhongyi*). Quelle connaissance avait-il des textes ? Selon M. Z., la transmission s'est opérée de manière empirique consistant entre autres à apprendre une série de recettes « efficaces » telles que l'usage de charmes dessinés (*huafu*) sans références précises à des textes médicaux savants. Il est difficile de répondre à ces questions à partir du récit de vie de M. Z. car des conditions d'ordre politique, social et idéologique ont pu le contraindre à rompre avec une tradition livresque. Le récit de M. Z. sur la vie de son père donne des indications sur la figure idéale du thérapeute construite par M. Z. En effet, il considère son père comme un médecin de haut niveau et sa pratique comme exemplaire.

Rappelons ici que nos investigations ethnographiques et documentaires identifient le *qigong* comme un site où des tendances nationalistes, universalistes et prosélytes se manifestent notamment à travers les discours des pratiquants (maîtres, élèves, adhérents, disciples) : parmi d'autres, citons les discours de Jiao [1990], de M. Z. et des pratiquants de « Qigong du Faîte Mystérieux » (*Xuanji qigong*) rapportés dans Micollier [2004, p. 116-118]. Un parallèle peut être établi avec les tendances idéologiques dominantes repérables dans les nouvelles religions d'Extrême-Orient où un idéal universaliste s'agrège sans problèmes à une configuration nationaliste [Mayer, 1987, p. 91-105].

Qigong, « nouvelles religions » et sectes religieuses traditionnelles

Les « nouvelles religions » à Taiwan

Les « nouvelles religions » (*xinxing zongjiao*) littéralement « mouvements religieux émergents » connaissent un développement continu depuis plus de deux décennies en termes du nombre d'adeptes et des enjeux socio-politiques qui y sont associés.

Les enquêtes de terrain ont été menées en milieu urbain à Taipei en 1995, 1996 et 1997. Au niveau méthodologique, les « nouvelles religions » ou « religions syncrétistes » ont été approchées par leur dimension thérapeutique et précisément grâce aux liens qu'elles entretiennent avec les pratiques de *qigong*.

La doctrine de la religion de la « Mère qui n'est pas encore née » (*Wusheng laomu*)¹⁵, un aspect significatif du corpus des croyances et des pratiques des « nouvelles religions », est décrite ici parce qu'elle met en lumière leur syncrétisme complexe et parce qu'elle renvoie aux rapports entre le champ religieux et celui du politique. La croyance en la divinité féminine (*Wusheng laomu*) partagée par la majorité des sectes syncrétistes occupe une position centrale dans le panthéon avec le « Bouddha du Futur » *Maitreya* (en chinois, *Milefo*), et se serait développée à partir de la religion populaire : cette divinité régule le cycle des *kalpas*¹⁶, envoie les

15. Sur l'histoire de ce culte et de cette doctrine, voir Naquin [1976] ; Overmyer [1976].

16. Ère cyclique divisée en quatre phases (naissance de l'univers, extension, déclin et continuation du chaos) ; période infiniment longue constituant l'unité temporelle de base dans la conception bouddhique [Diener *et alii*, 1991].

bouddhas sur terre pour guider les adeptes, et accueille tous les adeptes en son sein et même dans son utérus pour les sauver. Invention qui porte un sens en elle-même ou prolongement de croyances populaires anciennes, cette divinité féminine a un rôle central dans les cultes, un trait distinctif des millénarismes sectaires chinois [Harrell et Perry, 1982, p. 287, 290-291]. Connue sous les noms de « Mère d'Or » (*Jinmu*), de « Dame Reine-Mère » (*Wangmu niangniang*), de « Vénérable Dame Mère » (*Laomu niang*), de « Vénérable Mère » (*Laomu*), ou seulement de « Mère » (*Mu*), un certain nombre d'auteurs l'identifient à une figure de la mythologie chinoise, la « Reine-Mère de l'Ouest » (*Xiwang mu*)¹⁷ [Jordan and Overmyer, 1986, p. 129], d'autres au *Dao* évoquant une « mère cosmique qui aurait donné naissance à tout ce qui existe » [Clart, 1997, p. 9], d'autres encore à *Guanyin*, déesse bouddhique de la compassion [Bosco, 1994, p. 433]. Elle est éventuellement un substitut des trois selon les rituels et les groupes qui les accomplissent.

Dans les mythologies sectaires depuis les Ming (1368-1644), la « Mère Éternelle » précède dans le processus de création toutes les autres divinités des panthéons bouddhiques, taoïste et populaire local ; elle a un statut plus élevé et plus d'autorité que celles-ci. Divinité suprême, créatrice de l'humanité, et mère pleine de compassion, elle œuvre pour le retour de ses enfants. Les membres de la secte deviennent ses enfants adoptifs : ces êtres humains vivent sur terre et sont destinés à suivre la « Voie » pour gagner leur salut et la rejoindre au « paradis », terme référant au paradis des immortels dans le *Kunlun* si *Jinmu* est identifiée à la *Xiwang mu*, au nirvana si elle est assimilée à *Guanyin* (conception bouddhique), ou au retour à l'origine, au chaos originel (*Wuji* « Sans Faîte », *Taiji* « Faîte Suprême »)¹⁸ si elle est assimilée au *Dao* (conception taoïste). L'idéologie des groupes exprimée par le culte à la « Mère Vénérable », remet explicitement en cause la supériorité des bureaucrates célestes masculins : selon Sangren [1983, p. 22], de la même manière que les garçons apprennent à contourner les règles d'autorité formelle dans la famille en se tournant vers leurs mères, les membres des cultes sectaires subvertissent, au moins symboliquement, la structure hiérarchique des bureaucraties célestes de la religion d'État, des cultes territoriaux et du culte des ancêtres en vénérant la « Mère Éternelle »¹⁹.

Bien que les représentations graphiques de la « Mère d'Or » ne soient pas rares, les adeptes soulignent que la déesse est une entité trop abstraite pour être représentée avec des images. Selon les discours de membres de la « Voie de l'Unité » (*Yiguan dao*), n'étant ni homme ni femme, elle n'a pas forme humaine, et le nom de « Mère » est uniquement une figure de style. Sa présence est parfois manifestée

17. Cette divinité, déjà mentionnée dans les sources de la dynastie Han (-206/+220), gouverne le paradis des immortels dans la montagne du *Kunlun* à l'Ouest de l'Empire. Dans la mythologie chinoise, cette montagne située à la frontière de l'Inde et de la Chine, représente l'axe du monde et le pilier du ciel ; en Inde, il s'agit du Mont Sumeru.

18. Référence à la cosmogénèse taoïste : le *Wuji*, chaos originel, est un principe de création, l'état des choses préexistant et à partir duquel va émerger le *Taiji* ; il intervient donc avant le *Taiji* dans le processus de création.

19. Sur les bureaucraties célestes, les cultes territoriaux et le culte des ancêtres, voir les études sur la religion populaire à Taiwan, dont Feuchtwang [1992] ; Wolf [1974] ; Jordan [1972].

par l'image d'un dragon dans un rondeau. La représenter comme un être humain est une convention qui présente deux avantages : la statuaire constitue un symbole efficace et l'assimilation de la « Mère Vénérable » à la « Reine-Mère de l'Ouest », à *Guanyin* ou au *Dao*, légitime son rôle central. La représentation anthropomorphique de la « Mère Vénérable » précède historiquement la forme abstraite. La valorisation d'une forme non anthropomorphique est une abstraction tardive qui semble conçue pour satisfaire l'adepte potentiel raffiné [Jordan et Overmyer, 1986, p. 230].

Cette transformation de l'iconographie des cultes de la religion populaire à la *Xiwang mu* ou à *Guanyin* dans lesquels la statuaire joue un rôle central aboutit à une « dé-popularisation », une « dé-spectacularisation » des rituels dans la mesure où la valorisation de l'abstraction s'inscrit en rupture avec les croyances de la religion populaire. L'influence du confucianisme et des monothéismes – christianisme (protestantisme) et islam, caractérisés par une relative sobriété formelle des rituels et l'absence d'images peut être une clé explicative de cette tendance.

Précisons que des chercheurs taiwanais considèrent les « nouvelles religions » comme une forme de la religion populaire et s'interrogent sur la terminologie d'un point de vue distinctif en les nommant « nouvelles religions populaires » (*minjian xinxing zongjiao*) [Zheng, 1995a, 1995b] ou (*xinxing minjian zongjiao*) [Zhang, 1996]. Dans une démarche comparative, Bosco [1994] met en évidence les points communs entre « nouvelles religions » et formes de la religion populaire. La structure de la religion dite « populaire » étant une matrice englobante aux contours diffus, ce point de vue est en cohérence avec les pratiques et les représentations religieuses locales.

Parmi les « nouvelles religions » dans leur forme contemporaine, le mouvement *Yiguan dao* présente un triple intérêt – par son succès (nombre d'adeptes et de sympathisants à Taiwan et à l'étranger), son rôle d'indicateur identitaire dans la société taiwanaise, et les enjeux politiques dont il est l'objet. Son histoire et la transformation des pratiques religieuses qui s'est opérée dans les années 1980 montrent son adaptabilité, son ajustement face aux changements sociaux et politiques, et le succès de ses stratégies de transnationalisation [Micollier, 1998b].

L'instrumentalisation politique des mouvements religieux populaires par l'État est encore confirmée par les facteurs explicatifs de l'institutionnalisation et de la légalisation des « nouvelles religions ». À ce propos, l'exemple le plus significatif est le jeu politique qui a abouti à la légalisation du mouvement *Yiguan dao* [Song, 1983 ; Vermander, 1995 ; Jordan et Overmyer, 1986 ; Jordan, 1982 ; Seiwert, 1981]. *Yiguan dao* tente encore aujourd'hui d'étendre ses réseaux internationaux déjà mis en place à l'aide d'un prosélytisme agressif. Une stratégie consiste à intégrer au corpus de croyances des ingrédients idéologiques qui enrichissent la base syncrétiste ; le processus de valorisation de la tradition chinoise et de l'utopie des *sanjiao heyi* « l'unité, l'harmonie des trois religions » (bouddhisme, confucianisme, et taoïsme) est modifié au profit d'une valorisation de plusieurs traditions religieuses (visée universaliste) – les *sanjiao* auxquelles sont agrégées le christianisme (essentiellement le protestantisme) et l'islam jusqu'à promouvoir « l'harmonie

des cinq religions » (*wujiao heyi*). Dans cette configuration idéologique, la tradition chinoise reste la matrice signifiante, une « matrice englobante » prête à accueillir des traditions religieuses étrangères ou des segments de traditions « autres ».

Un héritage des sectes religieuses traditionnelles

Un certain nombre de pratiques et de croyances sont communes à certains groupes de *qigong* et aux « nouvelles religions » (*xinxing zongjiao*), un fait qui peut s'expliquer par le legs des sectes religieuses²⁰. Ces dernières présentent les traits suivants : le développement d'une sociabilité de type associatif relève de la dimension religieuse associée à la secte car le mode de fonctionnement associatif est une expression de la croyance aux différentes communautés de culte, familiales et locales, par l'adhésion des personnes ; les motivations personnelles, l'élitisme idéologique, les attentes messianiques et millénaristes, toujours présentes de manière manifeste ou latente, la légitimation de la secte par sa fonction de garante de la culture chinoise et des valeurs authentiques de l'ensemble de ses traditions, ainsi qu'un ensemble de pratiques spécifiques, tout ceci permet de reconnaître une secte [Mollier, 1989].

Le terme « secte » fait référence à des groupes religieux syncrétistes dont la présence et la direction sont trans-régionales [Clart, 1997, p. 27] ; l'adhésion à ces groupes est volontaire. Les motivations personnelles révèlent la place centrale accordée à l'individu, à l'accomplissement spirituel et à un statut personnel : ces traits psychologiques s'inscrivent en contraste avec ceux qui sont prescrits par l'ordre social fondé sur des valeurs confucéennes pour une vie harmonieuse en société.

Structures d'accueil à tendance égalitariste, les formes d'organisation sociale sectaires peuvent jouer un rôle palliatif dans une société hiérarchisée qui fonctionne selon un code social précis et sophistiqué et une structure sociale fondée sur la structure familiale. L'élitisme idéologique est une dimension fondamentale du sectarisme religieux chinois.

Il faut noter que les pratiques des sectes et des « nouvelles religions » sont concordantes et que les pratiques néo-traditionnelles de *qigong* le sont seulement par certains aspects. Les points communs avec le *qigong* sont les serments d'initiation, le contrat maître-disciple, le prosélytisme par la pratique thérapeutique, l'utilisation de talismans et d'incantations, la méditation et les arts martiaux, l'accomplissement d'actes méritoires, le paiement des contributions et des donations et le système d'entraide.

Dans les pratiques de *qigong*, le mode de transmission par initiation et la relation maître-disciple s'appuient sur un élitisme idéologique : chaque pratiquant soutenu et guidé par son maître peut accéder à un « monde supérieur » (*gaoji jingjie*) et maîtriser des pouvoirs psychiques par un travail sur lui-même avec le corps et la pensée.

20. Sur ce legs et ces groupes religieux, voir Overmyer [1999, 1976], Haar [1992].

L'initiation, le contrat maître/disciple et l'élitisme idéologique, sont caractéristiques du fonctionnement sectaire et sont repérables dans les groupes de pratiquants de *qigong*. Par contre, des différences apparaissent dans les formes que ces traits prennent. En outre, le foisonnement des formes et des groupes et la diversité des modalités de fonctionnement à l'intérieur de la catégorie *qigong* et à l'intérieur de la catégorie secte n'autorisent pas une généralisation qui serait abusive.

Enfin, le travail ethnographique approfondi effectué avec M. Z. a permis d'identifier des réseaux informels de pratiquants qui se réclament de sectes taoïstes anciennes²¹, un fait à considérer pour le moins comme un discours de légitimation et au plus comme une forme de revitalisation contemporaine. Notons enfin que les adeptes des sectes religieuses du XIX^e siècle étaient considérés comme des thérapeutes efficaces : ils manipulaient des techniques de soin variées intégrées aux pratiques religieuses telles que des invocations et des techniques de méditation et de préservation de la santé [Zhuang, 1991]. Ces techniques constituent aussi un « noyau dur » de pratiques d'un certain nombre de formes de *qigong*.

Les pratiques de *qigong* et des « nouvelles religions » éclairent des interactions entre acteurs de l'État et de la société civile renvoyant aux domaines politique et religieux, et des processus de légitimation mobilisant une pluralité de discours par diverses catégories d'acteurs sociaux : dans les deux sociétés contemporaines de Chine populaire et de Taiwan, des faits religieux peuvent être rapprochés et analysés en termes d'échanges, de réseaux de relations et de liens historiques même s'ils ont été moins directement identifiables en Chine populaire, la liberté de culte étant beaucoup plus limitée. Ils s'inscrivent dans des dynamiques sociales « fluides »²² et difficilement manipulables dans le cadre d'États-nations. Les formes rituelles se transforment au gré de forces relevant de constructions identitaires locales renégociées et d'un processus de transnationalisation croissante. Leurs traits communs indiquent une revitalisation des liens historiques et une libéralisation réelle des échanges dans les deux sociétés chinoises. Alors que les ouvrages et les informations sur le *qigong* furent introduits à Taiwan d'abord par le Japon où des maîtres chinois de « l'Académie de Médecine Traditionnelle Chinoise » avaient formé des maîtres japonais dans les années 1980 [Chen, 2003, p. 161, 163], d'une part, le dynamisme du *qigong* dans les années 1990 existe à Taiwan en partie sous l'influence du mouvement social qu'il a généré en Chine ; d'autre part, les « nouvelles religions » qui avaient émergé, pour la plupart, avant la révolution chinoise de 1949, furent exportées à Taiwan dans les années 1950, et réapparaissent en Chine sous des formes modernisées, un fait à la fois révélateur et moteur du processus de revitalisation des faits religieux à l'œuvre aujourd'hui²³.

21. *Zhengqing pai*, et *Longmen pai*, une branche de l'école *Quanzhen*, voir Robinet [1991, p. 250].

22. Sens emprunté à Bauman [2000, p. 1-15] : la « fluidité » est la métaphore idéale de la phase actuelle de l'ère moderne parce que les liquides, à la différence des solides, n'ont pas de forme stable, et ne se fixent ni dans l'espace ni dans le temps.

23. Données de terrain sur le mouvement *Yiguan dao* recueillies en 1999 à Qingdao (Shandong) lors d'une enquête prospective sur la revitalisation de mouvements religieux en Chine interrompue suite à la campagne de répression contre le mouvement *Falungong* initiée en juillet 1999.

BIBLIOGRAPHIE

- AALDERINK K. [2000], ebook <http://website.leidenuniv.nl/haarbajter/aalderink/introduction.html>, retrieved 2005, p. 12.
- BAUMAN Z. [2000], *Liquid Modernity*, Cambridge U.K., Polity Press.
- BERNARD C. [1966,], *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Paris, Garnier-Flammarion, 1^{re} éd. 1865.
- BOSCO J. [1994], « Yiguan dao : "Heterodoxy" and Popular Religion in Taiwan », in M.A. Rubinstein (éd.), *The Other Taiwan : 1945 to the Present*, New York, M.E. Sharpe, p. 423-444.
- CABESTAN J.-P. [1999], *Le système politique de Taiwan*, Paris, PUF.
- CHANG M.H. [2004], *Falungong : the End of Days*, New Haven, Yale University Press.
- CHEN N.N. [2003], *Breathing Spaces. Qigong, Psychiatry and Healing in China*, New York, Columbia University Press.
- CHEVRIER Y. [1983], *La Chine moderne*, Paris, PUF.
- CLART P. [1997], « The Phoenix and the Mother : the Interaction of Spirit Writing Cults and Popular Sects in Taiwan », *Journal of Chinese Religions*, n° 25, p. 1-32.
- CROMBEZ J.-C. [1992-1993], « Le Qi-Gong au Canada, de l'étrange au familier, y a-t-il un chemin ? », *Santé, Culture. Culture, Health*, vol. 9, n° 2, p. 281-301.
- DESPEUX C. [1989], « Gymnastics : the Ancient Tradition », in L. Köhn (éd.), *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, Ann Arbor, University of Michigan Press, p. 225-261.
- DESPEUX C. [1997], « Le qigong, une expression de la modernité chinoise », in J. Gernet et M. Kalinowski (éd.), *En suivant la Voie Royale. Mélanges en hommage à Léon Vandermeersch*, Paris, EFEO, p. 267-281.
- DIENER M.S., EHRHARD F.K. et FISHER-SCHREIBER I. [1991], *The Shambala Dictionary of Buddhism and Zen*, Boston, Shambala.
- DONG P. [1990], *Chi Gong : The Ancient Chinese Way to Health*, New York, Paragon House.
- FEUCHTWANG S. [1992], *The Imperial Metaphor. Popular Religion in China*, London, Routledge.
- GLADNEY D. [1994], « Salman Rushdie in China. Religion, Ethnicity, and State Definition in the People's Republic », in F.K. Keyes, L. Kendall et H. Hardacre (éd.), *Asian Visions of Authority. Religion and the Modern States in East and Southeast Asia*, Honolulu, University of Hawaii Press, p. 255-278.
- HAAR B.J. ter [1992], *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History*, Leiden, New York, Köln : Brill.
- HARRELL S. et PERRY E. [1982], « Syncretic Sects in Chinese Society », *Modern China*, vol. 8, n° 3, p. 283-303.
- HSU E. [1999], *The Transmission of Chinese Medicine*, Cambridge UK, Cambridge University Press.
- JIAO G. [1990], *Zhongguo qigong yangsheng xue gaiyao*, Beijing, Zhongguo jianshe chubanshe/ *Qigong Essentials for Health Promotion*, China Reconstructs Press (English edition).
- JORDAN D.K. [1972], *Gods, Ghosts and Ancestors : Folk Religion in a Taiwanese Village*, Berkeley/L.A., University of California Press.
- JORDAN D.K. [1982], « The Recent History of the Celestial Way : A Chinese pietistic Association », *Modern China*, n° 8, p. 435-462.
- JORDAN D.K. et Overmyer D.L. [1986], *The Flying Phoenix : aspects of Chinese sectarianism in Taiwan*, Princeton University Press, Princeton.
- MAC INNIS D.E. [1989], *Religion in China Today : Policy and Practice*, New York, Orbis Books.
- MAYER J.-F. [1987], « Les Nouvelles religions en Extrême-Orient », in *Les sectes*, Paris, Le Cerf, p. 91-105.

- MICOLLIER E. [1995], *Un aspect de la pluralité thérapeutique en Chine populaire : les pratiques de qigong. Dimension thérapeutique, dimension sociale*, thèse de doctorat en Anthropologie, Université de Provence, Aix-en-Provence.
- MICOLLIER E. [1998a], « Les nouvelles religions dans la société taiwanaise : recomposition des faits religieux et pratiques de santé », *Perspectives chinoises*, n° 46, p. 29-36.
- MICOLLIER E. [1998b], « Recomposition des faits religieux et tensions identitaires à Taiwan : l'exemple de la "nouvelle religion" Yiguan dao », *Perspectives chinoises*, n° 48, p. 41-47.
- MICOLLIER E. [1999], « Contrôle ou libération des émotions dans le contexte des pratiques de santé Qigong », *Perspectives chinoises*, n° 53, p. 22-30.
- MICOLLIER E. [2004], « Le qigong chinois : enjeux économiques et transnationalisation des réseaux, pratiques et croyances », in L. Bazin, A. Benveniste, V.A. Hernandez et M. Sélim (éd.), « Globalisation, Tome II : Consommations du religieux », *Journal des Anthropologues*, n° 98-99, p. 107-146.
- MICOLLIER E. [2007], « Une figure de guérisseur "néo-traditionnel" en Chine : un maître "ordinaire" de qigong entre innovations et traditions », in L. Pordié et E. Simon (éd.), *Figures de guérisseurs, le néo-traditionalisme en biographies*, Paris, Anthropos, sous presse.
- MOLLIER C. [1989], « Les sectes religieuses chinoises », in P. Gentelle (éd.), *L'état de la Chine*, Paris, La Découverte, p. 94-96.
- NAQUIN S. [1976], *The Eight Trigrams Uprising of 1813*, New Haven, Yale University Press.
- OLIVIER de SARDAN J.-P. [1995], *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*, Paris, APAD-Karthala.
- OVERMYER D.L. [1976], *Folk Buddhist Religion : Dissenting Sects in Late Traditional China*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- OVERMYER D.L. [1999], *Precious Volumes : An Introduction to Chinese Sectarian Scriptures from the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- OWNBY D. [2003], « A History for Falun gong : Popular Religion and the Chinese State Since the Ming Dynasty », *Nova Religio : The Journal of Alternative and Emergent Religions*, vol. 6, n° 2, p. 223-243.
- PALMER D. [2001], « La doctrine de Li Hongzhi : le Falun Gong, entre sectarisme et salut universel », *Perspectives chinoises*, n° 64, p. 14-24.
- PALMER D. [2005], *La fièvre du qigong. Guérison, religion et politique en Chine, 1949-1999*, Paris, EHESS.
- ROBINET I. [1989], « Visualization and Ecstatic Flight in Shangqing Taoism », in L. Köhn (éd.), *Taoist meditation and longevity techniques*, Ann Arbor, University of Michigan Press, p. 159-191.
- ROBINET I. [1991], *Histoire du taoïsme, des origines au XIV^e siècle*, Paris, Éditions du Cerf.
- SANGREN P.S. [1983], « Female Gender in Chinese Religious Symbols : Kuan Yin, Ma Tsu, and the "Eternal Mother" » *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, vol. 9, n° 11, p. 4-25.
- SCHIPPER K. [1982], *Le corps taoïste. Corps physique, corps social*, Paris, Fayard.
- SEIWERT H. [1981], « Religious response to modernization in Taiwan : the case of I-Kuan Tao », *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society*, n° 2, p. 43-70.
- SMITH R.J. [1991], *Fortune-tellers and Philosophers, Divination in Traditional Chinese Society*, Boulder, Westview Press.
- SONG Guangyu [1983], *Tiandao gouchen. Yiguan dao diaocha baogao* (Rapport d'enquête sur Yiguan dao), Taipei, Privately Published.
- The Third National Academic Conference on Qigong Science* [1990], *Disan jie quan guo qigong kexue yanjiu xueshu jiaoliu hui* [1990], Guangzhou, Zhongguo qigong kexue yanjiu hui zhu bian (Academic Committee of China Research Society on Qigong Science) (éd. bilingue chinois-anglais).

- UNSCHULD P.U. [1985], *Medicine in China : a History of Ideas*, Berkeley/L.A., University of California Press.
- VERMANDER B. [1995], « Le paysage religieux de Taiwan et ses évolutions récentes », *L'Ethnographie*, vol. 91, n° 2, p. 12-52.
- VERMANDER B. [1999], « The Law and the Wheel. The sudden emergence of the Falungong : prophets of spiritual civilisation », *China Perspectives*, n° 24, p. 14-21.
- VERMANDER B. [2001], « Looking at China Through the Mirror of Falun gong », *China Perspectives*, n° 35, p. 4-13.
- WILHELM R. (trad. du chinois) [1973], *Le Yi Jing, le Livre des Transformations*, Perrot E. (trad. de l'allemand), Paris, Librairie de Médecis.
- WOLF A. P. [1974], « Gods, Ghosts and Ancestors », in A.P. Wolf (éd.), *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford, Stanford University Press, p. 131-182.
- XU Jian [1999], « Body, Discourse and the Cultural Politics of Contemporary Chinese Qigong », *Journal of Asian Studies*, vol. 58, n° 4, p. 961-991.
- YAN C. [1989], « Validité des conduites à tenir en milieu étranger, l'approche parcellaire : un panorama de confusions et d'ambiguïtés », *Intercultures*, n° 8, p. 91-100.
- YU Shenghai [1994], « Le peuple perverti par les superstitions », *Le Courrier International* (trad. du *Renmin ribao, Quotidien du Peuple*), n° 176, mars, p. 27-28.
- ZENG Qingnan [1991], *Believe it or not : Ancient and Mysterious Chinese Qigong*, Beijing, Foreign Languages Press.
- ZHANG Xinying [1996], « Taiwan "xinxing minjian zongjiao" cunzai yiyi pianlun » (Discussion sur le sens des « religions populaires émergentes » à Taiwan), *Zongjiao zhexue (Philosophie des religions)*, Taipei, avril, p. 157-165.
- ZHENG Zhiming [1995a], « Taiwan minjian xinxing zongjiao de fazhan qushi » (Les tendances du développement des nouvelles religions populaires à Taiwan), *Taipei wenxian (Contributions littéraires, Taipei)*, sept., p. 243-282.
- ZHENG Zhiming [1995b], « Taiwan xinxing zongjiao de xianxiang shangyi » (Point de vue critique sur le phénomène des « nouvelles religions » à Taiwan), *Zongjiao zhexue (Philosophie des religions)*, Taipei, oct., p. 83-100.
- ZHUANG Jifa [1991], « Qingdao minjian zongjiao de yuanliu jiqi shehui gongneng » (Origine, développement et fonctions sociales de la religion populaire sous les Qing), *Dalu zazhi (Magazine du Continent)*, vol. 82, n° 2, p. 1-17.

L'aménagement difficile des zones protégées au Nord Cameroun

*Joseph Pierre Ndamè**

Introduction

Le problème essentiel qui se pose dans les aires protégées du Nord Cameroun est celui de savoir comment concilier les impératifs de la conservation de la biodiversité à ceux du développement socio-économique des populations vivant à l'intérieur et aux alentours de ces espaces et dont la survie en dépend. Car aujourd'hui, l'augmentation rapide de la population et la course à la terre à laquelle elle se livre, rendent leur gestion difficile, en même temps qu'elles affaiblissent leur statut déjà précaire. De nombreux projets pilote d'aménagement, de conservation et de développement fondés sur un investissement lourd en études, en enquêtes, en matériels sont tentés pour remédier à cette situation. Or, la mise en réserve a toujours été pour l'État camerounais un des moyens d'assurer la gestion de ses zones protégées. Cette mise en défens « autoritaire » est survenue au moment où, à maints endroits, on constatait une réduction du domaine forestier due à l'extension des terres cultivées et à une exploitation inconsidérée des ressources ligneuses sans plan de gestion à long terme. Progressivement, la notion de zone protégée fut interprétée comme un lieu dont l'un des aspects avait une telle importance que la totalité de la zone devait être soustraite aux activités humaines¹. Cependant, dès 1932, lors de l'importante transformation des réserves forestières de la province du Nord en zones protégées, nombre d'entre elles étaient déjà habitées par les peuples d'agriculteurs et d'éleveurs².

* Géographe, Université de Ngaoundéré (Cameroun) – ndamejoseph@yahoo.fr.

1. Il s'agit du modèle américain du parc national « intact » qui s'est répandu très rapidement au point où dans les années 1960, de nombreux pays ont créé des parcs nationaux excluant tout habitat humain, conformément à la définition du « parc national », formulée par l'Alliance mondiale pour la nature en 1969 : zone assez vaste qui ne subit pas d'altérations matérielles dues à l'exploitation ou à l'occupation humaine, et où la plus haute autorité du pays a pris des mesures pour prévenir ou éliminer totalement l'exploitation et l'occupation humaine.

2. La première aire protégée date de l'administration coloniale française en 1916. Il s'agissait du domaine de chasse de Bouba Ndjidda. C'est surtout à partir de 1932 que le mouvement de transformation des réserves forestières s'est amplifié pour atteindre son apogée après l'indépendance, en 1960.

Les différentes enquêtes que nous avons menées sur le terrain et les documents que nous avons consultés montrent bien que globalement, ces aires protégées participent au développement économique de la région et lui procurent un certain nombre d'avantages³, même si ceux-ci semblent difficiles à évaluer en termes monétaires pour les populations locales (Ndamé, 2002). Ces dernières ont le sentiment que leurs intérêts n'ont jamais été pris en compte dans les projets d'aménagement de ces zones, et que les solutions qui leur sont proposées ont toujours abouti à la marginalisation de leurs activités et aux conflits d'utilisation.

La province du Nord

Au nord du Cameroun, la tradition de la conservation de la biodiversité est ancienne. Les aires protégées sont non seulement une réalité physique, mais également un atout économique important. Créées entre 1932 et 1980, elles se composent de trois parcs nationaux (Bénoué 180 000 ha, Faro 330 000 ha, Bouba Ndjidda 220 000 ha) et 27 zones cynégétiques (ZIC) ou réserves de chasse dont 23 sont affermées aux guides professionnels de chasse essentiellement expatriés⁴. Tout ce vaste réseau d'aires protégées représente près de trois millions d'hectares, soit 44 % du territoire de la province. Elles sont à cheval sur trois des quatre départements, à savoir la Bénoué 13 614 km², le Faro 11 785 km², et le Mayo-Rey 36 520 km², les 4 162 km² du Mayo-Louti ne sont pas concernés. La principale contrainte environnementale dans cette zone de savane est la sécheresse et la pression anthropique forte dans les parcs et zones de chasse.

La situation géographique du Nord Cameroun entre les domaines forestier et sahélien explique le potentiel faunique de la région. Ce dernier est composé d'animaux ayant disparus ailleurs, de vertébrés (poissons, amphibiens, reptiles, oiseaux, mammifères), d'où l'intérêt porté depuis longtemps par les autorités camerounaises à ce patrimoine⁵. Mais essentiellement conservatrices, les mesures prises en raison de cette diversité écologique exceptionnelle, ont privé plus de 200 000 villageois vivant à l'intérieur ou aux alentours des aires protégées depuis des décennies, d'une partie de leur domaine de culture et d'élevage, suscitant des problèmes de survie immédiate. Aussi, les malentendus sur le bien fondé de la préservation de ce patrimoine n'ont fait que se multiplier.

3. La province du nord est la plus importante source de devises pour le pays dans le secteur de l'écotourisme. Et la Délégation du MINEF, à travers les taxes et droits de douane divers, est la deuxième source de devises de la province, tous les secteurs confondus.

4. Les zones d'intérêt cynégétique (ZIC) ont été créées par arrêté (N° 86/Sedr/Defc du 21/10/1969) pour les 16 premières. Dix autres seront classées ensuite vers 1972. Aujourd'hui on en compte 27 pour la seule province du nord. La plus grande de ces ZIC réservée à la chasse (Faro ouest) a une superficie de 164000 ha, et la plus petite (Louga) fait 8320 ha.

5. Face à la nécessité de conserver sa diversité biologique et au besoin de développement économique de sa population, l'État du Cameroun a mis en place le Programme de Conservation et Gestion de la Biodiversité au Cameroun (PCGBC), avec l'appui technico-financier de plusieurs partenaires (FEM, AID, DGIS, GMZ, WWF, etc). Ce programme comprend neuf composantes parmi lesquelles la composante « Ecosystème des savanes » dont l'objectif est de « Contribuer à la conservation des espèces menacées et d'instaurer un cadre de protection et de gestion des ressources naturelles assurant les retombées économiques garantes de la durabilité de ces ressources sur l'ensemble de la zone prioritaire. »

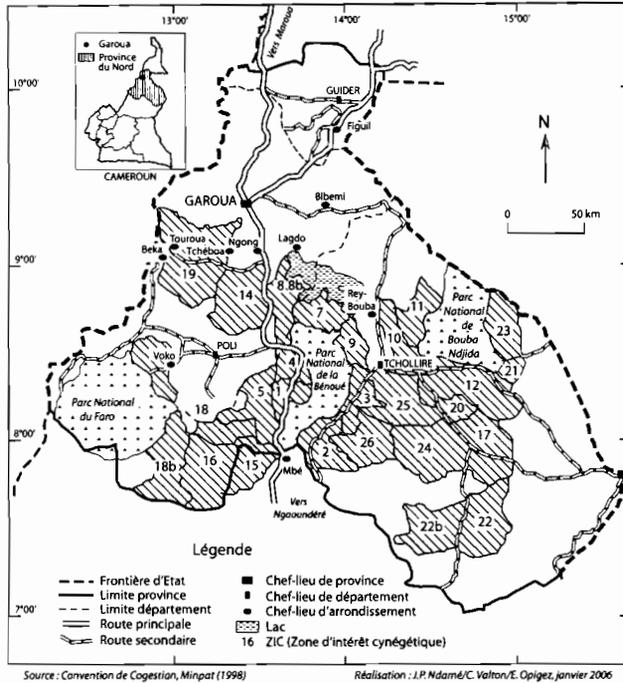


Fig. 1 – Les aires protégées dans la province du Nord (Cameroun)

Cette étude est motivée par l'hypothèse selon laquelle les conflits d'utilisation s'exacerbent à cause non pas d'une crise de la ressource, mais d'une absence d'arbitrage entre trois « vocations » : réserves de faune, terre d'immigration et terre d'élevage [PDOB, 2003].

Un vaste réseau d'aires protégées aux potentiels multiples

La conservation de la nature a toujours été inscrite ici comme un élément de prestige social pour les autorités coloniales qui, dans les dernières décennies de leur pouvoir, avaient jeté les bases de ce vaste réseau. Et après avoir elles-mêmes pratiqué de manière intensive la chasse des grands mammifères, elles se sont peu à peu tournées vers des actions de protection du gibier [Rodary, 2003]. La création des réserves cynégétiques après l'indépendance en 1960 vient prolonger ces objectifs en interdisant complètement la chasse aux populations autochtones. Désormais, on assiste à la mise en place d'aires réglementées dans lesquelles ne seront autorisées à chasser que les personnes en possession d'un permis de chasse. En fait, il s'agit d'interdire l'accès de ces zones classées, dont le potentiel faunique est important⁶,

6. Une importante population d'espèces menacées comme le rhinocéros noir (*Diceros bicornis*), l'élan de Derby (*Taurotragus derbianus*), les lycaons (*Lycaon pictus*), la panthère (*Panthera pardus*), le lion (*Panthera leo*), le redunca de montagne (*Redunca fulvorufula*), sans oublier le reste de la grande faune comme les lions, guépards (*Acinonyx jubatus*), girafes (*Giraffa camelopardalis*), etc.

aux populations locales, car ces zones constituaient des réservoirs de terres vierges et de ressources naturelles d'autant plus convoitées que les grandes endémies (trypanosomiase et onchocercose) qui formaient le dernier obstacle à leur colonisation venaient d'y être éradiquées [Lamarque, 1993]. Jusqu'au début des années 1980, l'État camerounais s'est efforcé de faire respecter des lois conçues dans l'optique de la chasse sportive de type européen, et qui limitaient l'utilisation des animaux sauvages pour l'alimentation. Toutefois, la croissance démographique, combinée aux conséquences d'une série de sécheresses successives, va entraîner une surexploitation des terres agricoles et pastorales libres et la multiplication des actes de braconnage qui obligent l'État à admettre que de nouvelles approches d'aménagement sont nécessaires. Plusieurs raisons expliquent cette volonté de l'État de coopérer :

1. La gestion rigoureuse des aires protégées sans l'implication des populations locales, induisait pour l'État des moyens de contrôle trop onéreux qu'il devenait de plus en plus difficile de supporter.
2. L'occupation fréquente de certaines aires protégées par le bétail en transhumance faisait de la province du Nord, grande région d'élevage, la zone de prédilection des conflits entre la faune sauvage et le bétail ce qui, sur le plan politique, était préjudiciable pour l'État⁷.
3. Enfin, l'afflux massif des migrants de l'Extrême Nord du pays venait compliquer la gestion des aires protégées. Ces migrations, organisées non seulement par l'administration, mais aussi par les organismes para-étatiques et les agences d'aide renvoient à la descente des montagnards dans les années 1950, avant de passer à des formules moins formelles (Boutrais, 1973). Mais c'est après la sécheresse de 1983 que les déplacements vont s'accroître pour ne plus épargner aucune terre vacante, servis par un quadrillage de routes et par des campagnes d'hydraulique villageoise. Il s'agit d'une migration plus spontanée qu'encadrée, d'autant plus que les chiffres eux-mêmes sont flottants : on a parlé à l'époque de 89 200 migrants installés, ou de 130 000, alors qu'un audit de l'Université de Gembloux en 1991 faisait état de 200 000 migrants [Seignobos, 2001].

La rédaction d'une nouvelle loi forestière en 1989⁸ va s'imposer comme une des conditionnalités du soutien par la Banque Mondiale auxquelles était assujéti le prêt d'ajustement structurel 1. La bonne volonté du Cameroun se concrétise par la signature en 1993, de la convention sur la biodiversité, après la création en 1992 d'un ministère de l'Environnement et des Forêts (MINEF).

7. Il arrive souvent que les éleveurs Mbororo, afin de protéger leur bétail contre les fauves, se livrent à des abattages d'animaux sauvages (lions, panthères, hyènes, etc.). [Bene *et alii*, 1999]. Certains éleveurs braconnent pour leur propre consommation durant la transhumance.

8. La nouvelle loi forestière date de 1994 et fixe le régime des forêts, de la faune et de la pêche. Elle part du principe que les ressources forestières du Cameroun sont uniques et devraient être gérées et exploitées d'une façon durable [MINEF, 1994]. Elle reconnaît par ailleurs explicitement l'importance unique de la biodiversité au plan national et international, et accorde une priorité élevée à la conservation de ce patrimoine.

La conservation à l'épreuve des faits

C'est en 1995 que la Coopération française commence son appui à la Délégation Provinciale du MINEF du Nord, avant d'être rejointe dans ces efforts par le WWF (Fonds Mondial pour la Nature) et la SNV (Organisation Néerlandaise pour le Développement), en 1997, sur financements FEM (Fonds pour l'Environnement Mondial) et DGCID (Direction Générale de la Coopération Internationale et du développement). Ce partenariat marque un tournant dans la politique d'intervention des pouvoirs publics dans les aires protégées. Les efforts menés se concentrent sur les sites prioritaires avec un appui aux populations riveraines qui, ne se sentant pas directement concernées par la conservation, exploitaient de manière aveugle les ressources jugées essentielles pour leur survie (faune, bois de chauffe, etc.). Pour bon nombre d'entre eux, notamment les populations très anciennement installées, les rapports sont même souvent très étroits avec ces espaces qui sont leurs lieux d'origine, de culte, leur « garde-manger » et leur « pharmacie » [Planton, 2002]. Le fait de les écarter de la gestion de ce qui est devenu leur milieu de vie a créé en eux révolte et frustration. De la simple chasse traditionnelle pratiquée auparavant pour se nourrir, nombre de paysans sont passés à l'exploitation clandestine de la faune, orchestrée par des personnes habitant les grandes villes, avec la complicité des villageois et des chefs traditionnels [Koulagna, 1996].

Les différentes enquêtes menées sur le braconnage dans la région ont d'ailleurs confirmé que près de 70 % des actes étaient directement ou indirectement l'œuvre des populations riveraines. Une autre enquête, menée en 1998, montre que sur 170 procès-verbaux recensés en 10 ans (1988-1997) par les services de la faune dans la province, 57 % des contrevenants étaient des riverains, 32 % des fonctionnaires, et 11 % des guides et des gardes-chasse [Temgoua, 1999]. Par ailleurs, l'instabilité politique persistante dans les pays voisins (Tchad, Centrafrique), au début des années 1980, a contribué à aggraver le braconnage en installant une insécurité permanente dans la région. La confusion qui s'en est suivie a favorisé la multiplication des réseaux où se mêlent corruption, intimidations, pressions hiérarchiques et menaces verbales. Ces réseaux, constitués de chefs traditionnels, de fonctionnaires, des forces de l'ordre, de guides de chasse et de villageois, sont si bien organisés qu'ils freinent toute action tendant à faire appliquer les lois et règlements en vigueur. Cette confusion favorise l'intrusion et l'intensification dans les aires protégées, d'autres activités illégales telles l'orpaillage, la coupe de bois de feu, le pacage des animaux, et une hostilité des populations riveraines envers les agents des Eaux et Forêts et les guides professionnels de chasse considérés comme des ennemis. Les populations acceptent de plus en plus mal la présence d'aires protégées qui leur paraissent « vides », raison pour laquelle, malgré les interdictions et les appels à la négociation par les pouvoirs publics, elles les empiètent. Quatre raisons principales viennent justifier cette situation qui concerne autant les populations d'installation ancienne que récente :

1. Depuis des décennies, les villageois ont pris l'habitude d'utiliser les écorces, les feuilles et les racines des arbres de la forêt pour se soigner. Plus la population augmente et s'appauvrit, plus les arbres sont coupés et le milieu appauvri

afin de satisfaire des besoins sans cesse croissants des ruraux et des citadins. Certaines espèces sont même mondialement connues pour leur utilité en pharmacopée, ou leur utilisation en insecticide, [Mbenkum et Thomas, 1989]. Il s'agit par exemple de l'*Entada africana* et du *Strychnos aculeata* dont les feuilles sont utilisées par les paysans comme insecticides pour les cultures, et par les pêcheurs pour intoxiquer les poissons.

2. Les études menées par Weladji [1998] dans la région montrent que les populations riveraines, éleveurs ou agriculteurs, ont besoin de la flore pour le bois de feu, pour la construction des abris et des outils divers, pour le tuteurage des ignames et des tomates⁹. Les ligneux constituent également pour les éleveurs une part non négligeable de l'alimentation de leur bétail en saison sèche comme source azotée, en complément aux fourrages dont les quantités nutritionnelles se dégradent rapidement au cours du cycle de développement [Kouonmnenpic, 1990, cité par Zon, 1992].

3. De nombreuses espèces végétales présentes dans les aires protégées sont consommées comme complément d'aliment par les villageois et par le bétail. C'est le cas du *Ximenia americana*, du *Ziziphus mauritiana*, du *Vitex simplicifolia*, du *Tamarindus indica*, du *Parkia biglobosa*, du *Khaya senegalensis*, du *Borassus aethiopum*, de l'*Adansonia digitata* et *Bombax costatum*. Les éleveurs transhumants Mbororo poursuivent des itinéraires séculaires où leurs bêtes ont de quoi se nourrir. Ils ont d'ailleurs reconnu près de 24 espèces végétales éparpillées dans des zones relativement fertiles avec des points d'eau [Mbenkum et Thomas, 1989]. Mais ces couloirs de migration sont progressivement défrichés et mis en culture, restreignant drastiquement les aires de pâturage accessibles.

4. Les éleveurs Mbororo ne consomment pas la viande de leurs troupeaux et se fournissent en protéines animales en prélevant quelques animaux sauvages, ce qui est loin de remettre en cause le potentiel existant. La multiplication des actes de braconnage, qui sont devenus l'apanage de bandes fortement armées en provenance des pays limitrophes, a créé un climat de suspicion dans toute la région. Mais la chasse au gibier continue d'autant plus que le braconnage est devenu une opportunité commerciale. En plus de son rôle de pourvoyeur de protéines animales, la faune sauvage apporte dorénavant, malgré les contrôles, des ressources financières régulières aux populations rurales à travers la commercialisation du gibier et des trophées des animaux capturés. Les coûteuses campagnes de sensibilisation entreprises pour éradiquer le phénomène n'ont pas produit les résultats escomptés. Le massacre du gibier continue et dans certains cas s'aggrave.

Comment persuader aujourd'hui ces ruraux d'adhérer pleinement à l'idée d'une gestion participative des ressources dans un milieu où la protection intégrale reste

9. Cette dernière utilisation a un impact sérieux sur la flore chez les Dji par exemple où la culture de l'igname est plus qu'une tradition, et où certains grands agriculteurs peuvent régulièrement avoir besoin de plusieurs centaines, voire de milliers de tuteurs pour soutenir ou redresser leurs plantes. Mais qui va payer ces nouvelles charges ? Comment produire des arbres que les paysans peuvent tailler chaque année pour fabriquer leurs tuteurs et qui soient hors de portée des animaux ?

la règle ? La multiplicité des migrations, favorisée d'ailleurs par les pouvoirs publics dans la zone, a rendu complexe la protection de la nature. Face au braconnage par exemple, les ethnies du nord Cameroun ont toujours eu des réactions différentes, chacune agissant en fonction d'une vision particulière de la nature. La réaction des pouvoirs publics face à ce désordre persistant se concrétise en 1998 par la signature d'une convention de co-gestion avec les populations locales. Celle-ci s'inspire de la résolution 1.53 (*Les populations autochtones et les aires protégées*) adoptée au Congrès mondial de la nature, réuni pour sa première session à Montréal, en 1996.

Vers quelle gestion participative des ressources ?

Cette Convention est expérimentée dans les ZIC 1 et 4, initialement gérées en régie par le MINEF, et organise désormais l'occupation de l'espace, la gestion des ressources naturelles, la chasse sportive, le partage des revenus de la chasse et l'exploitation conjointe du campement de chasse entre les pouvoirs publics et les populations riveraines [PCGBC, 2003]¹⁰. Dans le cadre de cette convention, un micro zonage des ZIC 1 (dite Buffle Noir, 39 552 ha) et 4 (dite Bel Élan, 40 640 ha) a été convenu et réalisé (fig. 2). Le but est de mieux focaliser au niveau de chaque zone les actions d'aménagement et de faire une allocation adéquate des ressources selon la vocation des terres, dans l'optique globale de la conservation. Ce micro zonage doit être flexible et révisé périodiquement. Il sépare l'espace en quatre zones, en tenant compte du degré d'importance de la biodiversité et des activités de subsistance actuelles et futures. Les différentes zones ont été ainsi définies (fig. 2). Les exemples des ZIC 1 et 4 sont intéressants parce qu'ils rentrent dans le cadre du premier Schéma Directeur Régional d'Aménagement élaboré par le ministère des Affaires Économiques, de la Planification et de l'Aménagement du Territoire (MINEPAT), auquel le MINEF a contribué en proposant un plan d'aménagement du Parc National de la Bénoué et sa zone périphérique, assorti d'un plan d'action 2002-2006 qui intègre les ZIC 1 et 4. Le micro-zonage met en exergue :

1. Des zones à usage multiple (ZUM) dont la vocation première est le développement des activités agro-sylvo-pastorales, de la chasse traditionnelle et des habitations. Désormais l'installation de nouveaux migrants n'est autorisée que dans ces zones. Ce qui permet à l'administration de mieux gérer leur présence. Faute d'une législation claire, et par manque de surveillance permanente, de nouveaux fronts de colonisation sont régulièrement ouverts par les migrants venus du Nord (anciens migrants), et de l'Extrême-Nord (nouveaux migrants), en empiétant sur le domaine privé de l'État, parfois avec la complicité de certains chefs traditionnels.

10. Depuis la saison de chasse 1999-2000, dans le cadre de la nouvelle politique forestière, l'État a décidé de rétrocéder aux populations riveraines 50% de ces revenus (40 %) aux communes concernées et 10% aux communes riveraines aux ZIC pour la réalisation d'œuvres à caractère social. Les autres 50 % sont versés au trésor public. Pour le moment, l'application pratique de cette mesure est rendue difficile à cause de sa complexité.

2. Des zones de biodiversité que l'on retrouve à l'est et à l'ouest de la route nationale. Celles à l'est sont réservées à la chasse sportive et à la recherche. Celles situées à l'ouest ont pour vocation la chasse sportive et les prélèvements (chasse traditionnelle, bois de feu, paille etc.).

3. Les corridors de passage pour la faune assurent la continuité entre les deux secteurs de biodiversité et bénéficient du même statut que ceux-ci. Ce sont des espaces établis entre certains villages, et destinés au passage de la faune sauvage. Toute activité humaine y est prohibée, à l'exception du prélèvement de certaines ressources spécifiques notamment les plantes médicinales et la paille. Sept corridors permettent de connecter les zones de biodiversité situées de chaque côté de la route nationale. Leur installation et leurs limites ont été négociées et matérialisées par des panneaux le long de la route principale (photo 1).

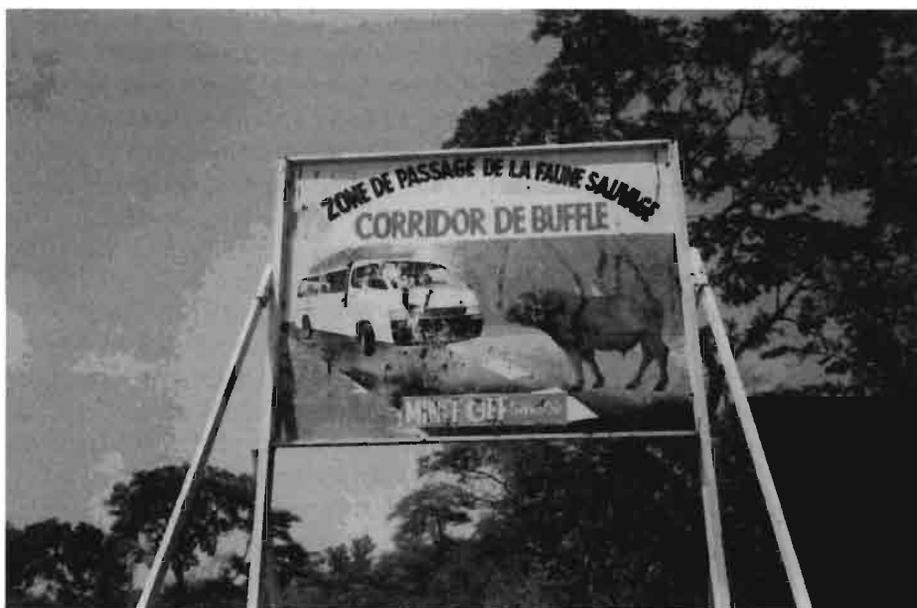


Photo. 1 – Panneau de signalisation des corridors sur l'axe Garoua-Ngaoundéré le long du parc de la Benoué (Cliché Ndamé, juin 2006)

4. Couloir de transhumance : D'une largeur de 1 km, ce couloir longe la limite Ouest des ZIC 1, 4 et la ZIC 5 du côté Est. Si son but est de faciliter le mouvement du bétail du nord au sud, le passage des transhumants y est toutefois réglementé, et l'installation des éleveurs et de leurs troupeaux interdite, ce qui assure à la faune sauvage un passage libre.

Dans la lutte anti-braconnage, les pouvoirs publics ont pris, entre autres, l'initiative de former et d'équiper comme gardes communautaires, des personnes originaires

des ZIC 1 et 4. Afin de contribuer à l'amélioration des conditions de vie des populations, il est prévu une intensification de l'agriculture avec l'introduction de nouvelles variétés, le développement des cultures de contre-saison, avec la mise en place de pépinières villageoises d'arbres fruitiers et forestiers pour le bois de chauffe ou la construction. On encourage les éleveurs à faire paître leurs animaux sur les terroirs villageois afin de réduire la pression sur les ressources ligneuses. Le projet se propose de développer l'élevage du grand gibier dans des clôtures, et celui du petit gibier à l'échelle domestique dans les villages (photo 2). À tout ceci s'ajoute la rétrocession de la taxe d'affermage aux communautés locales à condition que celles-ci soient organisées en entités juridiques reconnues. L'argent recueilli devrait être employé dans des actions de développement (école, puits, case de santé...). Il reste que pour le moment, aucune redistribution d'argent qui toucherait directement les budgets familiaux n'est envisagée, alors que c'est à ce niveau que le problème se pose en réalité pour les villageois ¹¹.

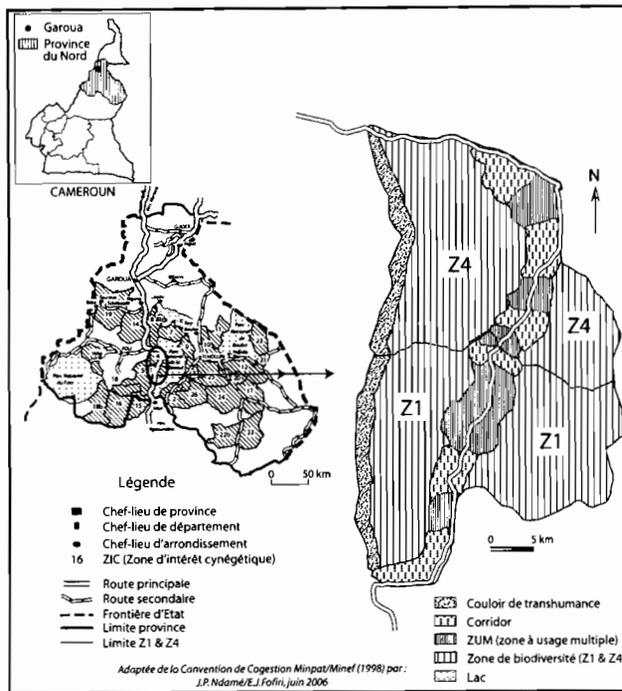


Fig. 2 – Micro zonage dans les ZIC 1 & 4

11. Ces populations sont convaincues que ces espaces « vides » rapportent de l'argent et elles sont disposées à prêter main forte à l'État pour les protéger. Mais elles souhaiteraient que des revenus monétaires concrets en termes de billets de banque par exemple leur soient directement distribués, quitte à ce qu'elles en reversent elles-mêmes une partie pour la réalisation de projets d'intérêt commun ou le fonctionnement des institutions.

Une prise en compte limitée du développement de l'économie rurale

Les aires protégées sont un élément clef du patrimoine régional et national, et apportent des avantages à toute la région en contribuant d'une certaine manière au bien-être de la société. Parmi les avantages directs clairement identifiés, nous citerons les recettes que le secteur environnement (chasse et pêche sportive, tourisme de vision et exploitation de la forêt) génère. Pendant l'exercice 2001-2002, l'État a collecté officiellement 930 millions CFA soit 1 420 000 euros, venant de l'exploitation de ces aires protégées, une somme en baisse constante depuis une quinzaine d'années compte tenu des problèmes politiques récurrents dans la région. Les taxes d'affermage, d'abattage et d'exportation de trophées et d'animaux en constituent la moitié. Le reste correspond aux droits de permis et de licence de chasse, aux transactions, amendes, produits des ventes aux enchères et autres taxes. Les communes ont eu droit à 40 % des taxes d'affermage soit 103 millions et les communautés 10 % de la même taxe soit 27 millions CFA (1/30^e des recettes) qui devraient se traduire sur le terrain par la construction d'un ou deux modestes petits équipements collectifs.

Cependant, depuis la mise place en 2000 de cette idée, l'utilisation de ces sommes n'a jamais été transparente [PDOB, 2003], et peu de villageois sont d'ailleurs informés de la chose. Seuls les chefs traditionnels et leurs collaborateurs les plus proches touchent des dividendes. La majorité des populations riveraines n'est pas convaincue de l'efficacité des nouvelles règles du jeu qui leur sont imposées. Et pour beaucoup, une fois encore, la part belle semble accordée à l'intérêt touristique des aires protégées et particulièrement à la faune. Aucun effort sérieux n'est fait pour planifier équitablement la mise en valeur des aires protégées qui, à ce jour, n'ont pas fait la preuve de leur rentabilité. Les populations riveraines, surtout de vieille implantation, dont le niveau de vie est plus que jamais précaire, se sentent de plus en plus à l'étroit dans leur milieu de vie pour deux raisons principales :

1. Des menaces planent sur leurs activités d'élevage car, à l'origine, les éleveurs de la région ont toujours considéré qu'il y avait concurrence entre le bétail et la faune sauvage. Mis au banc des accusés pour cause de surpâturage, ils sont de plus en plus inquiets et à l'étroit dans un milieu qu'ils ont pourtant façonné aussi. Ils se sentent coincés entre les parties protégées et celles réservées à l'agriculture, d'autant plus que les corridors de transhumance ou les pistes de bétail sont souvent des espaces où il n'est permis ni de pâturer, ni de reposer les troupeaux. C'est tout simplement la condamnation d'un système d'élevage traditionnel qui a montré la preuve de son efficacité face aux aléas climatiques récurrents dans la région. La « redistribution forcée » de la force de travail et de l'espace proposée aux différentes activités amène les éleveurs, particulièrement nombreux dans la région, à réduire de façon draconienne l'amplitude des transhumances, en abandonnant certains itinéraires et en modifiant leurs objectifs. Pour de nombreux observateurs, c'est une véritable crise des systèmes pastoraux sahéliens. On est en train de passer progressivement des mouvements de troupeaux dictés par des critères climatiques et écologiques, à des mouvements justifiés par des choix économiques. On assiste progressivement à un déplacement du centre de gravité de l'élevage du nord Cameroun vers les zones situées

plus au sud. Cela oblige désormais l'éleveur vivant dans la région et qui d'ailleurs ne profite d'aucune aide de l'État, à faire des choix s'il veut continuer son activité, puisqu'il est appelé à faire face à des charges nouvelles que la suppression du système traditionnel entraîne. Le cas des éleveurs transhumants Mbororo semble plus préoccupant. Ces derniers ne pourront survivre qu'en se sédentarisant. Leur arrivée massive depuis cinq ans dans l'arrondissement de Mbé (plus au sud) en est une illustration. Les Mbororo éleveurs qui ne pourront s'adapter aux mutations en cours en devenant aussi agriculteurs seront amenés à disparaître à moyen terme.

2. Au niveau de la sécurité alimentaire, le MINEF encourage les paysans à chasser les petits animaux dans les zones de biodiversité en expérimentation dans la région afin de diminuer la chasse illégale. Le but serait de permettre aux populations locales d'améliorer leur sécurité alimentaire et de les conduire à protéger la nature au lieu de convertir les terres en d'autres utilisations. Or demander à des paysans en lutte pour leur survie de développer une activité de protection en complément de leurs activités de production, serait certainement, dans le contexte économique actuel, leur demander un effort extraordinaire pour un avantage rarement immédiat. Sur le terrain, c'est le statu quo, les villageois ont du mal à intégrer cette nouvelle donne et tout le monde s'observe.

Pour beaucoup de paysans les priorités sont surtout quotidiennes et se trouvent ailleurs. Ils continuent à souffrir des ravages causés à leurs cultures par les animaux sauvages. Les antilopes, les singes et les éléphants continuent de s'attaquer régulièrement aux plantes cultivées alors que les oiseaux constituent une menace permanente pour les céréales. Leurs multiples attaques contribuent à faire baisser les rendements. Les pertes causées par les rongeurs tant dans les champs qu'après les récoltes se chiffrent en plusieurs centaines de milliers de francs. La crainte de ces dégâts et la forte pression exercée par les agents des Eaux et Forêts sur les chasseurs font trop souvent oublier la possibilité, pour les nouveaux paysans peu initiés à la petite chasse, d'utiliser ces « ravageurs » à des fins nutritionnelles. Or en Afrique du Sud, l'exploitation commerciale de la faune sauvage date des années 1970. On observe dans ce pays de plus en plus de fermes de gibier sauvage privées, « *gamefarms* », dont le nombre est passé de quelques centaines autour des années 1970 à 3 300 en 1993 et 5 100 en 2000¹². Ce secteur a généré plus d'un milliard de rands soit 105 Milliards de Fcfa.

Une gestion durable des ressources source de conflits

Du point de vue de la gestion durable des ressources au Cameroun, on a de plus en plus l'impression que l'État a abandonné son rôle de gestionnaire des aires protégées

12. Si l'on tient compte des fermes et des ranchs non officiellement agréés, on compte plus de 9 000 « *game farms* » dont la surface cumulée dépasse de 20 fois celle des parcs publics et provinciaux. Ce secteur attire de plus en plus de fermiers, sevrés de subventions publiques, et qui voient dans la faune sauvage des avantages sur le bétail classique : moins d'entretien quotidien, de risque de vol, équilibre de la végétation préservé et profits. Le secteur a la bénédiction du gouvernement qui y voit un potentiel agro-industriel légitime, des possibilités d'emplois, etc.

en le confiant aux ONG. Aujourd'hui, telle qu'elle est imposée aux villageois, la gestion durable des ressources naturelles suscite plus de questions qu'elle n'apporte de solutions durables, et au moins à deux niveaux : fonctionnement des migrations, suivi des activités traditionnelles.

À propos des migrations

Il va sans dire que le problème migratoire dans le Nord n'a été que très partiellement résolu. Il entraîne dans la région une incompréhension culturelle qui complique la gestion des zones protégées. Les migrants ont du mal à comprendre les règles du jeu (passage des animaux sauvages, pistes à bétail, limites des aires protégées...), par manque de « conscience » écologique disent les initiateurs de projets [PDOB, 2003], ce qui entraîne des conflits. Les agissements des migrants sur le terrain montrent bien qu'on a fait émigrer des gens de l'Extrême-Nord vers le Nord sans qu'ils soient au préalable mis au courant du fonctionnement des sociétés avec lesquelles ils vont cohabiter. Deux faits importants peuvent expliquer cette situation : inexistence de schéma directeur d'encadrement des récents flux migratoires depuis la fin du Projet Nord-Est Bénoué (PNEB), rôle ambigu des chefs traditionnels qui souvent favorisent l'installation des migrants au détriment de tout souci de conservation. Il s'en suit une forte augmentation de l'emprise agricole (pour le coton essentiellement et par voie de conséquence pour les cultures vivrières), ce qui accroît les défrichements et crée des perturbations pour la faune sauvage.

Sur le terrain, ces migrations organisées par l'État et entretenues par les missionnaires catholiques, au lieu de créer de nouvelles communautés locales qui vivraient en harmonie, aboutissent la plupart du temps à des entités juxtaposées que souvent tout sépare. On assiste à une occupation régulière et une transformation en champs des espaces supposés protégés. Ce phénomène crée du même coup de l'insécurité auprès des éleveurs transhumants souvent victimes d'actes de vandalisme. Ces derniers sont obligés aujourd'hui, et notamment les Mbororo, de se regrouper avec leurs animaux non loin des villes pour échapper aux bandits. Des agissements souvent irresponsables sèment la confusion dans les esprits et sont la cause de fréquents conflits.

À propos des activités traditionnelles

Sur le terrain aujourd'hui, et particulièrement dans les ZIC, il existe une forte présence d'éleveurs et d'agriculteurs, et il devient difficile de leur demander de quitter ces zones. Les populations de vieille implantation ont le sentiment, à travers la mise en quarantaine de leurs activités traditionnelles, de payer au prix fort l'effort de préservation imposé aux pouvoirs publics par les ONG dont l'un des principaux objectifs est de réduire les troupeaux dans la zone à cause du surpâturage. Mais l'affectation des périmètres à des utilisations données sous forme de charges, d'obligations et d'interdictions entraîne déjà des conflits entre les objectifs collectifs et les droits individuels. Cette situation affecte les différents groupes

d'utilisateurs et en l'occurrence ici les éleveurs, les agriculteurs, les gérants des zones de chasse, les agents de la faune. Privés d'une partie de leurs territoires, les éleveurs voient leurs déplacements réglementés de façon telle qu'ils ne peuvent plus vivre suivant leur expérience ancestrale de la terre et de l'eau. Certains comme les Mbororo ont pendant longtemps géré de manière très écologique leurs déplacements, ayant leurs itinéraires, leurs zones de pâturage qui se renouvelaient avec les déjections d'animaux. Quant aux agriculteurs, surtout ceux qui sont les moins bien enracinés et particulièrement les migrants, ils sont régulièrement menacés d'exclusion là où les besoins en terre se font sentir.

Aujourd'hui, la plupart des mesures préconisées plus haut ne sont pas encore appliquées sur le terrain et les nouvelles limitations des espaces sont mal connues. Les villageois se retrouvent difficilement et certains manifestent leur désapprobation à travers des actions de vandalisme sur les corridors pourtant protégés. L'heure est à la négociation du côté des guides de chasse qui voient aussi leur activité sérieusement menacée. Certains d'entre eux, face au refus des éleveurs de respecter les nouvelles règles, étudient comment inclure de manière cependant limitée, des activités pastorales dans leur zone de compétence en y créant par exemple un couloir de passage pour les troupeaux. L'augmentation de la pression anthropique dans certaines zones, (favorisée par des mouvements migratoires importants), le refus de certains lamidats¹³ de recevoir des troupeaux, les droits de passage très élevés pratiqués par d'autres lamidats et le regain de braconnage créent une situation de tension extrême que personne ne veut prendre le risque de gérer. La plupart des conflits importants découlent d'ailleurs de cette situation. Les anciens chasseurs qui ont longtemps fait leur métier en respectant la nature sont obligés de se convertir alors que l'arrivée des migrants a accéléré les problèmes du braconnage. Ces derniers tuent les animaux sans discernement, le but étant de se faire de l'argent. Comment concilier des activités devenues aujourd'hui antagonistes ?

Quelles perspectives de gestion durable et équitable des ressources ?

Pour les pouvoirs publics, le problème essentiel ici reste le braconnage. Mais les solutions de son éradication restent à inventer. Toutefois il faut sérieusement envisager, comme c'est le cas dans certaines aires protégées en Afrique occidentale, une vraie politique d'intégration progressive des animaux sauvages dans les systèmes agricoles. Cela permettra sans doute de faire diminuer la chasse illégale, et de faire participer pleinement l'ensemble des paysans chasseurs à l'effort de gestion de la faune sauvage. Des possibilités de développement de nouvelles activités existent et sont à promouvoir comme nous l'avons fait remarquer plus haut. Les petits élevages villageois de chèvres, de porcs, de moutons et de volaille parfois très anciens, et qui renaissent ici et là avec cependant des risques de propagation de maladies, sont des frémissements sans envergure compte tenu de la domination nette de l'élevage et des éleveurs. Il en est de même pour l'élevage des petites antilopes, des pintades et

13. Territoire d'une chefferie coutumière.

pigeons, sans oublier la pisciculture. Mais tout ceci reste assez marginal au Nord Cameroun où les habitudes alimentaires n'ont que très peu évolué.

Les nombreuses initiatives encouragées par WWF (photo 2) ont souvent tourné court et n'arrivent toujours pas à inverser la tendance par rapport au braconnage. Les enquêtes menées sur le terrain montrent que les villageois continuent à chasser illégalement dans les zones protégées et sont parfaitement conscients des risques qu'ils prennent en s'attaquant à la faune sauvage. Ils accueillent avec méfiance et scepticisme les discours et les campagnes anti-braconnage et se plaignent de ne pouvoir trouver du travail. L'organisme WWF est souvent obligé de se tourner vers ses anciens agents revenus s'installer dans les villages après leur licenciement pour faire passer le message. Mais celui-ci passe mal parce que pour les villageois, l'élevage du petit gibier est un domaine d'activités particulièrement exigeant qui demande beaucoup d'argent, de patience et d'attention pour des revenus aléatoires d'autant plus que les paysans sont abandonnés à leur propre sort.

Par ailleurs les moyens financiers mis à la disposition de l'État par les bailleurs de fonds pour lutter contre le braconnage vont prioritairement vers la répression au détriment de la sensibilisation et du financement des petits projets d'élevage villageois. Ceci explique pourquoi les élevages de la petite faune sont extrêmement rares dans la région malgré la publicité qui est faite sur le sujet. Ceux des villageois qui se sont lancés dans cette aventure, sans le regretter totalement, déplorent par contre le faible encadrement dont ils font l'objet. La disproportion entre l'annonce faite sur le panneau financé par WWF et la matérialisation du projet sur le terrain est significative (photo 2). Les petits élevages qui existent fonctionnent très difficilement comme activité d'appoint sous la forme de GIC (Groupement d'Intérêt Commun) d'une dizaine de personnes. Les fonds investis dépassent rarement les 500 000 Fcfa soit 764 Euros. Les petits ruminants élevés (rarement plus d'une trentaine) dans des locaux inadaptés et non équipés, trouvent rarement preneurs sur place. C'est le cas par exemple des aulacodes qui pèsent en moyenne deux kilos et sont vendus localement entre 10 000 et 12 000 F cfa, alors que la même somme d'argent permet au villageois de se procurer entre dix et douze kilos de viande de bœuf ou du petit poisson séché qu'il consommera pendant 45 jours.



Photo. 2 – Panneau indiquant la présence d'un site d'élevage du gibier sur l'axe Ngaoundéré-Garoua à Mbé et petit local servant à l'élevage des aulacodes (Clichés J.P. Ndamé, juin 2006)

Finalement, sans une sérieuse prise en compte de tous les savoirs locaux que les populations – souvent pauvres mais culturellement riches de leur propre passé et de

leur civilisation – possèdent sur leur milieu de vie, la gestion durable des ressources restera un vœu pieux compte tenu des conditions de vie extrêmement difficiles en milieu sahélien. Il sera difficile pour les responsables de déterminer un bon équilibre entre les coûts des investissements nécessaires à l'aménagement de ces zones, et les avantages directs que pourraient en tirer les populations locales. Il faudra bien que les services de la faune démontrent un jour comment la multiplication des règlements, l'intensification préconisée des investissements et la marginalisation des acteurs principaux que sont les populations riveraines, entraînent à coup sûr la sécurité du bétail et des éleveurs face aux animaux sauvages, la sécurité des plantes cultivées pour les agriculteurs, l'éradication du braconnage, et un accroissement des avantages directs ou indirects pour tous. Nombre de ces avantages, que les pouvoirs publics promettent en effet, atteignent rarement leurs cibles et ne sont pas toujours facilement quantifiables pour des populations dont les conditions de vie sont particulièrement difficiles. Ils deviennent rapidement des vœux pieux qui finissent par installer durablement les populations locales dans la situation d'assistés qui ne cessent de perdre leurs repères géographiques, et dont le niveau de vie ne cesse de se dégrader.

Conclusion

Depuis le milieu des années 1990, les ministères en charge de l'environnement et de la faune mettent l'accent sur un processus de décentralisation qui marque un changement radical dans la manière dont les parcs naturels et les zones de chasse de la province du Nord ont été gérés jusqu'à présent. Ces espaces ne peuvent continuer à coexister avec des populations qui leur sont devenues hostiles parce qu'ils les empêchent de se procurer pleinement de la nourriture, des fibres, de l'énergie et d'autres biens matériels indispensables à leur existence. Le fait que l'État concède une partie de son pouvoir est la preuve que de nouvelles approches de leur gestion étaient nécessaires pour instaurer le dialogue. Mais face à la diversification des exigences paysannes, à la raréfaction des ressources naturelles et au climat de méfiance qui s'est instauré, il devient de plus en plus difficile d'identifier les critères objectifs pour une meilleure exploitation des ressources, et de faire « les bons choix » qui profitent vraiment à tous. Alors comment trouver des solutions durables qui permettent une cohabitation pacifique entre les populations autochtones, les migrants, les agents administratifs les éleveurs, les agriculteurs, les chasseurs, les guides de chasse et les aires protégées ?

Les mesures participatives prises par l'État pour y arriver sont trop récentes pour juger de leur efficacité (Projet Gef Savane, WWF...). Mais la plupart des mesures s'inspirent d'expériences pratiquées ailleurs (au Burkina Faso, au Zimbabwe, en RCA, etc.), et dont on ne connaît pas vraiment les résultats. Toujours est-il qu'il est essentiel que les apports extérieurs destinés à l'aménagement de la faune soient accompagnés d'efforts parallèles pour y associer de manière permanente la population locale. L'approche formaliste de la planification adoptée par l'État et qui donne la priorité à l'établissement de plans de gestion de ces zones villageoises convient-elle à ce type de situation ? Il reste qu'il s'agit d'une

démarche ouverte et nouvelle pour les aires protégées du Cameroun en général, celles de la Province du Nord en particulier, et pour tous les intervenants. Ce n'est pas aujourd'hui que l'on pourra obtenir des résultats spectaculaires. Les zones protégées souffriront d'une détérioration progressive en l'absence de participation et de concertation de tous les acteurs : les populations locales, les Organisations Non Gouvernementales, l'État et le secteur privé. Des mécanismes de financement bien conçus et équitablement pensés et gérés peuvent fournir aux paysans des opportunités de prendre part aux décisions de financement qui affectent leur communauté. Il revient aux autorités de créer des conditions qui ne remettent pas en cause le fondement même de ces sociétés à travers leurs activités essentielles.

BIBLIOGRAPHIE

- BOUTRAIS J. [1973], *La colonisation des plaines par les montagnards au nord Cameroun (Monts Mandara)*, Paris, Travaux et Documents de l'ORSTOM, 279 p.
- DONFACK P., GOMSE A., MOUSSA C., TOUMBA G. et LABONNE M. [1999], *Contribution à la faisabilité d'un projet de game-ranching : analyse du potentiel bio-écologique et du contexte socio-économique de la zone 8bis (Louga)*, Rapport d'étude, 70 p.
- DONFACK P. BEKKER R.P. et STELLINGWERF W. [2000], *Importance des corridors dans la gestion des ressources biologiques des aires protégées autour du PNB (Nord Cameroun)*, Conférence « Management of fragile ecosystems in the North of Cameroon : need for an adaptive approach », CEDC, Maroua 13-16 novembre 2000.10p.
- DONGMO P. [2001], *Diagnostic de l'élevage, stratégies de résolution des conflits et organisation des Mbororos dans la zone du Parc National de la Bénoué et sa périphérie*.
- HENRY Ph. [1997], « Nouvel élan à Madagascar », *Revue AFVP*, n° 21 du 1^{er} semestre 1997 : La percée de l'environnement.
- MAC KINNON J. et MAC KINNON K. [1990], *Aménagement et gestion des aires protégées tropicales*, Graham Child Jim Thorsell.
- KOULAGNA K.D. et WELADJI R.B. [1996], *Gestion participative des aires protégées dans la Province du nord Cameroun*, DPEFN, Garoua, Cameroun. 49 p.
- KOUMNENOIC J. [1990], *Les ligneux fourragères au Cameroun. Productivité et intérêt par la production animale en région guinéenne*, thèse Université Paris Sud, Centre d'Orsay 256 p.
- LAMARQUE F. [1993], « Gestion villageoise de la faune en Afrique subsaharienne : pure utopie ou solution miracle ? », *Arbres, Forêts et Communautés rurales*, n° 3, p. 36-44.
- MBENKUM F. et THOMAS T.D. [1989], *Medicinal and food plants from Cameroon's forest*, Development and conservation Report to UNDP/FAO 53 p.
- MINEF [2001], *Plan d'aménagement et de gestion du parc national de la Bénoué et de sa zone périphérique (2001-2005)*, Quatrième draft, mai 2001, 72 p.
- MINEF [1998], *Rapport annuel d'activités 1997-1998 de la Délégation Provinciale de l'Environnement et des Forêts pour le Nord à Garoua*. 29 p.
- MINEF [1999], *Recueil des textes officiels relatifs à la gestion des forêts et de la faune au Cameroun*.
- MINEF [2003], *Programme de conservation et de gestion de la biodiversité au Cameroun, Acquis de la période 1995-2003. Efforts de conservation pour un développement durable*, 90 p.
- NDAMÉ J.P. [2004], « Les aires protégées dans la province du Nord (Cameroun) ; acteurs et politiques d'intervention », in B. Amadou, J. Boutrais, A. Luxereau et S. Sow (éd.), *Patrimoines*

- naturels et territoires sahélo-soudaniens ; résultats et perspectives de recherches*, Niamey, IRD-Université de Niamey, numéro spécial, p. 107-127.
- NDAMÉ J.P. [2003], « Natural linking areas and local communities in the north province of Cameroon », in T. Bassett et M.C. Cormier-Salem (dir.), *Nature as Local Heritage in Africa : New Approaches to Biodiversity Conservation, Territory, and Identity*, 29th Annual Spring Symposium of Centre for African studies /IRD, April 5-10 2003, University of Illinois at Urbana Champaign, 7 p.
- NDONGMO G.M. [1995], *Problématique de l'aménagement et de la gestion des aires protégées dans la province du Nord-Cameroun*, Rapport de stage, Ecole de Faune de Garoua, 30 p.
- NJANKOUA W. [2000], *Perspectives et contributions économiques de la flore et de la faune sauvage au développement local dans la Province du Nord Cameroun*, 37 p.
- PLANTON H. [2002], *Aires protégées et faune du Nord-Cameroun : évolution récente et perspectives* In *Éléments d'une stratégie de développement rural pour le Grand Nord du Cameroun*, p. 43-48.
- PDOB [2003], *Projet de développement de l'Ouest Benoué, Composante V*, Draft du rapport de présentation sur la Conservation de la Biodiversité dans les Parcs nationaux du Faro et de Bouba Ndjidda et leurs zones rattachées, 74 p.
- RODARY E. (dir.) [2003], *Conservation de la nature et Développement l'intégration impossible ?*, Paris, GRET/Karthala.
- SEIGNOBOS C. [2001], *Les mots du développement (Histoire du développement au Nord-Cameroun)*, Habilitation texte 2, 150 p.
- TEMGOUA F. [1999], *Évolution du braconnage (1988-1997) et stratégies actuelles de lutte anti-braconnage dans la province du Nord-Cameroun*, Rapport de stage, Ecole de Faune de Garoua-Cameroun, 40 p.
- WELADJI B. R. [1998], *Interaction between people and protected areas. The case of the Bénoué wildlife conservation area North Cameroon*, thèse Master degree. 124 p.

Habiter et types d'habitat à Alger

Nora Semmoud*

Le présent travail rend compte d'une recherche¹ sur les stratégies d'appropriation de l'habitat et de la ville par la population algéroise et les types² qu'elles configurent. La typologie³ que nous cherchons à construire est celle qui établit la structure de correspondance entre les dispositions spatiales d'un édifice et les conditions d'appropriation de ses occupants. Cependant aujourd'hui, les cartes apparaissent brouillées sous l'effet conjugué de deux facteurs. Le premier est que la population algéroise s'est appropriée à l'indépendance un parc immobilier qui ne lui était pas destiné. Le deuxième est que le produit logement du mouvement moderne et ses récents avatars ne restituent plus les correspondances qui intéressent notre problématique. Dans cette optique, des populations différentes, habitant un même type de bâti, se distinguent par leurs modalités d'appropriation de l'espace. Inversement des conditions d'appropriation similaires peuvent prendre effet dans des types de bâtis différents. Par conséquent, afin d'identifier les types d'habitat, entendus comme structure de correspondance entre spécificités des habitants et organisation architecturée des lieux, nous avons déplacé nos investigations sur le terrain des phénomènes d'appropriation entendus comme :

[...] l'ensemble des actions des hommes dans l'espace, consistant simultanément à lui donner des configurations spatiales matérielles et des significations [Lefebvre, 1970, p. 203].

L'appropriation de l'espace par les individus permet de saisir la confrontation dans l'espace entre les pratiques de l'urbanistique et celles de la population et ainsi

* Maître de conférence en géographie humaine. UFR LLSH Université Blaise Pascal de Clermont-Ferrand. Chercheur CERAMAC (Centre d'études et de Recherches Appliquées au Massif Central) – 30, rue de Lourmel, 75015 Paris – norasemmoud@wanadoo.fr.

1. La présente contribution actualise et complète en partie une recherche effectuée en 1993 et publiée sous forme d'ouvrage chez l'Harmattan en 2001, *Les Stratégies d'appropriation de l'espace à Alger*.

2. Le type ici est une abstraction, il est entendu comme structure de correspondance entre les dispositions spatiales d'un édifice et les valeurs différentielles que lui attribue le groupe social auquel il est destiné [Devillers, 1974].

3. Il ne s'agit pas de la typologie architecturale proprement dite, mais d'une abstraction des reconfigurations induites par les pratiques d'appropriation des habitants. Ainsi, ce n'est pas l'habitat illicite ou celui de la Casbah qui sont disqualifiés aux yeux des occupants, mais plutôt le mode d'appropriation auquel ils contraignent de nombreux ménages (maison commune ou familiale).

de mettre en évidence la dialectique qui existe entre les conditions de production et d'usages de l'espace. Elle autorise en outre l'accès aux formes de recomposition sociale de l'espace, tant dans la construction sociale des quartiers que dans les rectifications opérées sur les dispositions spatiales de l'habitat. Ces processus d'adaptation et de rectification font apparaître différents types d'habitat, certains sont rejetés par leurs occupants et considérés comme transitoires tandis que d'autres deviennent des modèles dominants.

Le terrain passionnant des phénomènes d'appropriation fait écho à celui des processus d'actualisation de l'habitus décrit par Pierre Bourdieu [1972], des processus qui transforment, adaptent, retournent ou annulent un espace. En fait, les habitants n'actualisent leur habitus qu'en composant avec un cadre physique particulier. Étant entendu que les schèmes pratiques à la base de cette actualisation, quelle que soit leur inertie, subissent des mutations qui apparaissent à l'occasion du décodage des significations des modalités d'usage. Le processus de réappropriation ou de mise en conformité des lieux avec l'habitus représente également des stratégies pour dépasser les obstacles dressés par la violence symbolique⁴. Ainsi, chez Pierre Bourdieu, le concept d'actualisation des habitus désigne cette confrontation entre habitus et violence symbolique. Dans cette optique, il faut souligner l'apport considérable d'une école marxiste représentée par Henri Lefebvre qui, à notre sens, a rendu compte de la complexité du concept d'espace entendu dans sa dimension pratico-symbolique. L'auteur introduit en particulier une distinction importante entre ce qui se passe **dans** l'espace, qui relève du vécu et du perçu par les habitants, et ce qui est fait **de** l'espace par les professionnels de l'aménagement [Lefebvre, 1970, p. 46]. Ensuite, au sein des rapports que les divers groupes sociaux⁵ entretiennent avec l'espace physique, il y a l'espace des représentations mentales qui véhicule une série de symboles et d'images. L'appropriation de l'espace se fait alors au travers de l'imagination et de l'utilisation symbolique des objets de l'espace physique. Ces représentations de l'espace et les pratiques qu'elles supposent créent un système de signes et de symboles, auquel il faut nécessairement accéder pour saisir le sens des recompositions sociales opérées par les actions quotidiennes des groupes sociaux. Ces images et ces symboles constituent vraisemblablement les représentations les plus riches que peut avoir une société de son espace.

Aborder les phénomènes d'appropriation de l'habitat à Alger suppose inévitablement de tenir compte des difficultés de nombreux citoyens à se loger convenablement et de leurs incidences sur les pratiques individuelles et collectives. Dans ce

4. « [...] l'espace est un lieu où le pouvoir s'affirme et s'exerce, et sans doute sous la forme la plus subtile, celle de la violence symbolique comme violence inaperçue : les espaces architecturaux, dont les injonctions muettes s'adressent directement au corps, obtenant de lui, tout aussi sûrement que l'étiquette des sociétés de cour, la révérence, le respect qui naît de l'éloignement ou, mieux, de l'être-loin, à distance respectueuse, sont sans doute les composantes les plus importantes, en raison même de leur invisibilité [...], de la symbolique du pouvoir et des effets tout à fait réels du pouvoir symbolique » [Bourdieu, 1993].

5. Le groupe social est entendu ici comme un ensemble de personnes ayant des caractères, des relations et des sentiments communs. Jean-François Couet et Anne Davie, 2002, 3^e éd., *Dictionnaire de l'essentiel en sociologie*, Paris, Éditions Liris.

cas, les significations des phénomènes d'appropriation traduisent autant les modèles culturels de l'habitant que les stratégies mises en œuvre pour gérer la pénurie d'espace. À propos de la question du logement, nous renvoyons aux réflexions de Sid Boubekeur [1986], parce qu'elles établissent une rétrospective critique des différentes thèses sur le sujet. Selon l'auteur [1986, p. 11], la crise du logement renvoie à la fois à une crise de développement, ainsi qu'en témoigne le processus rapide d'urbanisation et à une crise de société car les bouleversements des modes de vie des habitants et de leurs représentations sociales ont défini des besoins nouveaux, notamment la préférence pour les logements modernes et les matériaux lourds comme le béton et la brique. Le ministère estime le déficit à 1,127 millions logements⁶, sans compter les besoins liés à l'accroissement démographique considéré parmi les plus élevés du monde. Il n'en demeure pas moins que cette situation doit être nuancée car, comme le souligne à juste titre André Prenant (2002), parler d'une « crise du logement » à Alger relèverait d'un « consensus » général qui masque la réalité. Cet auteur s'appuie sur le dernier recensement⁷ pour montrer que la distorsion entre le nombre des ménages et les locaux d'habitation a considérablement diminué, que le TOP⁸ a baissé et surtout qu'il existe aujourd'hui un important parc de logements inoccupés⁹. Par conséquent, la question du logement relève moins d'un décalage entre l'offre et la demande que des difficultés rencontrées par les groupes sociaux défavorisés à faire valoir leur droit au logement. La mise en œuvre de programmes de logements sociaux¹⁰ (locatifs ou d'accession sociale¹¹) contribue sans doute à baisser la tension, mais il semble que des pratiques de détournement continuent à peser dans l'exclusion des ménages les plus modestes. Il est vrai que nos investigations portent uniquement sur Alger, cependant, sans généraliser à tout prix, la capitale, en tant que centre diffuseur de modèles, peut être, dans une certaine mesure, révélatrice des transformations socioculturelles qui touchent, à plus ou moins brève échéance, le pays dans son ensemble.

Logiques d'appropriation et types d'habitat

L'objectif de ce travail est de mettre en évidence les types¹² d'habitat que les individus dessinent par leurs appropriations du logement produit. Ainsi, la seule

6. Chiffres publiés par le ministère de l'Urbanisme, de la Construction et de l'Habitat au sein de plusieurs quotidiens au mois de février 1994.

7. RGPH 1998.

8. Le taux d'occupation par pièce est passé de 2,43 en 1966 à 2,22 en 1998.

9. Plus de 49 200 logements vacants (logements inoccupés selon l'ONS), soit 11,7 % du parc total recensé en 1998. Entre 1987 et 1998, l'accroissement des logements vacants s'est particulièrement manifesté dans la périphérie algéroise, là où se situe l'essentiel des réalisations en matière de logements. Ainsi, par exemple le nombre de logements vacants s'est accru de 73 % à Bir Mourad Raïs (Sud-Ouest).

10. Selon le ministre de l'Habitat, Mohamed Nadir Hamimid, 248 107 logements sociaux locatifs et 107 217 logements sociaux participatifs ont été livrés en 2004. Numéro spécial du quotidien *El Ahrar* du 1^{er} novembre 2004.

11. Il s'agit des opérations LSP (logement social participatif).

12. Le type devient représentatif d'une classe d'édifices ayant en commun les propriétés formelles les plus significatives des pratiques spatiales du groupe social destinataire. Dans cette optique, Jean-Pierre Frey

façon d'identifier les types d'habitat, en tant que structure de correspondance entre spécificités des habitants et organisation architecturée des lieux, est de déplacer les investigations sur le terrain des phénomènes d'appropriation. Le décodage des significations (sociales, imaginaires, symboliques, etc.) contenues dans le discours des habitants et dans le marquage de l'espace induit par leurs modalités d'appropriation (investissement, ameublement, décor, affectation des pièces, spécialisation, fréquentation, système d'opposition¹³, etc.) permet en définitive d'identifier les modes¹⁴ d'habiter.

L'habitat [ou l'espace en général] n'est pas un objet inerte, composé d'éléments techniques et doté de formes, mais un « objet actant », mis en mouvement, malgré son apparence statique, par les personnes qui l'utilisent. Il n'existe qu'à travers les interactions qui se développent entre ses éléments fonctionnels et ses occupants, qui lui confèrent tout son sens. Inversement, bien que chacun transporte d'un lieu à l'autre ses façons d'agir, ses valeurs, ses sentiments et ses pensées profondes, ses conduites sont influencées par l'espace dans lequel elles se déploient, elles s'actualisent de manière spécifique selon les lieux qui leur servent de cadre. [Bonetti, 1994, p. 16]

L'analyse se structure selon deux volets : le premier porte sur la relation entre le mode de conception/production du logement et les caractéristiques économiques et sociales de l'habitant – maître d'œuvre. Le second volet traite des formes d'appropriation de logements non produits par leurs habitants. En conséquence de quoi la correspondance entre les phénomènes d'appropriation et les caractéristiques spatiales met au contraire en évidence les décalages entre conception et usage, quand ce dernier arrive à s'exprimer. Dans ce cas, les groupes sociaux ont une identité contrariée par les difficultés à signifier leur spécificité à travers des types d'édifices et leur contexte urbain. Les pratiques d'appropriation rendent compte

(suite de la note 12 page 167).

[1991, p. 52] place le type dans la même perspective de conceptualisation qu'Henri Raymond et l'envisage dans le cadre d'une théorie qui rend compte des conditions sociales d'existence. Autrement dit, le type est contenu dans la relation entre le mode de conception et de production d'un édifice et les caractéristiques sociales, culturelles et économiques de son usage par l'habitant. Cependant, cette relation n'est effective qu'à certaines périodes historiques, celles pour lesquelles le programme architectural correspond explicitement aux spécificités des groupes sociaux visés. On identifie ainsi, au cours de l'histoire, une succession d'édifices typiques d'un groupe social, tels que la villa bourgeoise, l'hôtel particulier du XVIII, l'immeuble haussmannien... La conception du mouvement moderne de l'usager en tant qu'être de « besoins » plutôt que de « pratiques » a gommé les différences sociales et culturelles perceptibles au niveau de la forme en uniformisant et standardisant le produit architectural. Depuis, la réflexion autour du type architectural s'est imposée comme la seule voie pour lever les obstacles à la compréhension et à la prise en compte des pratiques d'appropriation. En effet, à travers le travail sur le type, remarque Pierre Pinon [1991, p. 57], c'est la pratique des espaces qui est respectée et cette optique de la recherche sur le type ouvre un horizon nouveau à la conception architecturale.

13. Le système d'opposition, emprunté à Nicole Haumont [2001], renvoie à une organisation de l'espace domestique selon les oppositions : public/privé, derrière/devant, caché/monté, dehors/dedans, etc.

14. La recherche opère une translation à partir d'une typologie de onze modèles architecturaux algérois définis par le sens commun (l'habitat de la Casbah, des cités de recasement, des lotissements illicites denses, des lotissements illicites de standing moyen, des HLM du Plan de Constantine, des HLM de la période post-indépendante, des lotissements de l'époque coloniale, des nouveaux lotissements, Immeubles haussmanniens, des résidences du mouvement moderne, des ensembles récents de standing), vers une taxinomie de huit modes d'habiter qui finalement configurent quatre types d'habitat : la maison commune, la maison familiale, l'immeuble familiale modeste et l'immeuble familiale riche.

des stratégies de la population et des activités multiples qu'elle initie, afin d'adapter le logement à ses spécificités et de compléter le produit logement pour en faire son habitat, de rétablir les articulations entre l'espace domestique et l'espace urbain et enfin de prétendre à une intégration à la ville. C'est au cours de ces processus de production ou d'adaptation de l'habitat qu'apparaissent les spécificités des groupes sociaux, leurs niveaux différentiels d'expression, ainsi que leur degré d'intégration à l'urbain [Frey, 1986].

Au cours des processus d'actualisation de l'habitus, le génie et les compétences¹⁵ des habitants sont fonction précisément de l'ampleur du décalage entre les propriétés spatiales de leur logement et leurs modèles socioculturels. Force est de constater que le trajet de la mise en conformité de l'espace physique avec l'habitus est d'autant plus long et semé d'obstacles qu'il concerne des groupes sociaux modestes. C'est d'ailleurs ce milieu social qui développe les modalités d'appropriation les plus laborieuses et les plus remarquables, notamment celles qui consistent à gérer la pénurie d'espace et à protéger les intimités multiples au sein de l'espace domestique. En revanche, les groupes sociaux aisés qui ne sont pas *a priori* obligés de composer avec un espace qui leur est imposé, dépassent les contraintes en faisant jouer leurs moyens. Lorsque la maison ne convient pas, on engage des transformations coûteuses ou on en construit une autre plus grande ou plus adaptée. Si les pratiques d'appropriation reflètent les spécificités des groupes sociaux, elles permettent aussi de situer où ils en sont dans leur mobilité sociale.

En définitive, les pratiques d'appropriation formalisent de nouvelles dispositions d'ensemble qui restituent autant les éléments spatiaux qui se prêtent le mieux aux spécificités des groupes sociaux que ceux qui les contrarient. Dans cette dynamique apparaissent alors les types d'habitat qui émergent en tant que préférence, par l'image positive qu'ils reflètent et ceux qui sont, au contraire, disqualifiés par les habitants. Les premiers qui correspondent à *l'immeuble familial*, modeste ou huppé, se prêtent le mieux au désir d'habiter de la population et deviennent l'objectif à atteindre pour de nombreux ménages. En revanche, il peut arriver que le logement de départ limite les améliorations, quels que puissent être les efforts consentis par les habitants. Ces types de logement qui correspondent à une appropriation selon la *maison commune* ou à la *maison familiale* censurent les habitus et contrarient les pratiques d'appropriation à tel point qu'ils ont toujours un caractère transitoire aux yeux de leurs occupants.

Les types d'habitats disqualifiés

En même temps que des types d'habitat émergent et deviennent des modèles dominants, d'autres, malgré toute la compétence des habitants à les transformer, restent loin de correspondre aux spécificités des groupes sociaux. Les modalités d'appropriation y sont particulièrement contrariées, l'espace domestique se prête

15. Ce concept est largement développé dans l'ouvrage dirigé par Isabelle Berry-Chikhaoui et Agnès Deboulet, paru en 2000.

mal aux transformations souhaitées pour acheminer l'habitat vers une organisation et une image satisfaisante et les familles n'envisagent son occupation que de façon transitoire. À ce titre, la maison commune est souvent l'origine du processus d'urbanisation. Dans la maison commune où chaque pièce est occupée par une famille différente, sans lien de parenté avec ses voisines, l'appropriation consistera à lever les contraintes liées à la cohabitation forcée avec des étrangers, à gérer la pénurie d'espace et à protéger les intimités multiples au sein d'une même famille, en procédant à un compartimentage des pièces voire de l'unique pièce/logement. Ce type d'habitat disqualifiant les occupants et disqualifié par ces derniers aura en permanence un caractère provisoire aux yeux des ménages qui mobiliseront toutes leurs stratégies pour quitter les lieux. Ce type apparaît à travers l'appropriation des maisons de la Casbah¹⁶, des cités de recasement¹⁷ et de l'habitat individuel dense illicite (fig. 1). Les efforts consentis dans ce type d'habitat par les ménages reflètent une population modeste constituée généralement par des manœuvres¹⁸, des ouvriers, des employés et de nombreux chômeurs.

La maison commune devient maison familiale lorsque les pièces de cet habitat, organisé généralement autour d'une cour, sont occupées chacune par des ménages de la même famille. Si la maison familiale contrairement à la maison commune permet la protection des intimités multiples au sein de la famille, elle est toutefois loin de correspondre à l'idéal d'indépendance des couples. Il faut relever le statut de compromis transitionnel conféré à la maison de cohabitation intergénérationnelle (maison familiale), où l'espace du couple est tout de même individualisé. Les solidarités qu'implique cette forme d'habitat permettent soit au couple de thésauriser pour acquérir son propre logement, soit à la famille de se constituer les moyens pour édifier l'immeuble familial. La maison familiale prend effet tant dans l'habitat individuel, illicite ou celui des cités de recasement, que dans l'habitat collectif comme les HLM. La population reste généralement modeste mais se différencie de la première par l'apparition de nouvelles catégories socio-professionnelles comme les techniciens, les cadres moyens et les commerçants. Bien que l'idéal-type des habitants des HLM soit l'immeuble familial, leurs espérances se limitent à obtenir un appartement plus grand dans des ensembles collectifs à image valorisante. Ils intègrent de facto que leur condition acquise ou ambitionnée ne leur permettrait pas de construire leur propre habitat et encore moins l'immeuble familial.

16. La Casbah (médiina d'Alger) est depuis longtemps le lieu d'accueil et de transit des populations de l'intérieur du pays.

17. L'organisation spatiale des cités de recasement, conçues dans le cadre du Plan de Constantine (1958-1962), s'inspirait de celle des bidonvilles et se caractérisait généralement par deux petites pièces donnant sur une cour [De Maisonseul, 1980].

18. Ce sont généralement les catégories socioprofessionnelles qui apparaissent à l'occasion de notre enquête.



Fig. 1 – Chérarba sud-est d'Alger

Tab. 1 – Correspondances : type d'habitat, appropriations, architectures

Types disqualifiés et transitoires	La maison commune	La maison familiale
Catégories socio-professionnelles⁽¹⁾	Chômeurs, manœuvres, ouvriers et employés	Chômeurs, ouvriers qualifiés, employés, techniciens, cadres moyens et commerçants
Logiques d'appropriation	Gestion de la cohabitation avec des étrangers et protection des intimités	1) Densification et dégradation 2) Gestion de la pénurie d'espace
Typo. architecturale	1) L'habitat de la Casbah 2) Les cités de recasement 3) L'habitat individuel dense (illicite)	1) L'habitat individuel dense (illicite) 2) Les cités de recasement 3) Les HLM du Plan de Constantine 4) Les logements sociaux de la période post-indépendante ⁽²⁾
Typo. du sens commun⁽³⁾	1) Diar ara'b ⁽⁴⁾ 2) Bénian faùdawi ⁽⁵⁾	1) Bénian faùdawi 2) HLM

(1) Il s'agit des catégories socio-professionnelles repérées à l'occasion des enquêtes que nous avons effectuées dans ces quartiers.

(2) Il est vrai que les jeunes couples aspirent au logement social pour sortir de la cohabitation familiale et de nombreux ménages ont pu « se desserrer » grâce à la réalisation récente de nombreux logements sociaux. Cependant, les conditions d'accès restent encore ségrégatives et excluent les ménages les plus démunis qui sont contraints à utiliser l'appartement comme une maison familiale.

(3) Il s'agit d'une typologie que Jean-Pierre Frey [1991, p. 52] qualifie de spontanée, véhiculée par le langage et la culture portés par les habitants. Enquête menée par les étudiants de l'EPAU en 1990 auprès de 127 ménages algérois dans différents quartiers, autour de la typologie de l'habitat.

(4) Maisons arabes.

(5) Constructions anarchiques.

Les types d'habitats valorisants

Quelle que soit le groupe social concerné, une préférence très nette apparaît pour ce que nous appelons l'immeuble familial¹⁹ (fig. 2). Son organisation spatiale se caractérise par la superposition de plusieurs logements, plus ou moins indépendants dans un immeuble implanté sur un même lot où cohabitent dans des appartements séparés, les parents et les jeunes ménages des fils. Généralement la cage d'escalier et les espaces extérieurs, tels que la cour, le jardin et la terrasse sont utilisés en commun, particulièrement au moment des fêtes familiales. Selon la richesse de la famille, d'autres espaces communs apparaissent, comme le sous-sol, la cave et le hammam. Les résidents de cet d'habitat l'évoquent avec fierté comme l'accomplissement de leur réussite sociale, tandis que les groupes sociaux qui n'y ont pas accès, en parlent comme l'idéal-type à atteindre. Cette position privilégiée de l'immeuble familial dans les représentations des groupes sociaux est due à trois

19. Il est vrai que l'immeuble familial existe depuis longtemps, mais ce travail cherche à montrer son émergence en tant que modèle dominant chez les ménages.

conditions très recherchées, le statut de propriétaire, le caractère individuel de l'habitat et la latitude qu'il offre aux usagers, notamment d'en faire une source de revenu²⁰ et enfin, la possibilité de léguer un patrimoine aux enfants, surtout aux fils.

Le statut de propriétaire octroie *de facto* à son titulaire une place parmi les possédants et, par conséquent, la possibilité de léguer un héritage. Cette place dans l'échelle sociale est perçue par l'ensemble du corps social comme étant stable et sécurisante. Cependant, de nombreux ménages, qui ont opté pour l'immeuble familial avouent qu'ils auraient préféré offrir à leurs héritiers des logements totalement indépendants qui auraient permis aux couples de vivre de façon autonome. Toutefois, les coûts prohibitifs de l'immobilier réservent ces possibilités uniquement aux groupes sociaux les plus aisés. Ainsi des ménages ont produit ce type d'habitat par leurs tentatives de lever les obstacles auxquels les exposent les caractéristiques du marché immobilier actuel (fig. 2).

La volonté quasi générale de protéger l'indépendance des couples se manifeste dans les formes d'organisation spatiale de ces immeubles familiaux, notamment par l'emplacement des espaces de distribution communs, à l'extérieur des appartements privés. Ces espaces de distribution, qui englobent accès, cage d'escalier, hall et paliers, prennent à ce titre le statut de lieux typiques partiels. Lorsque ces derniers se trouvent à l'intérieur des appartements et, de ce fait, ne permettent pas une vie indépendante des différentes entités familiales, l'un des soucis majeurs partagé par tous est de les déplacer à l'extérieur de l'espace habitable. Les femmes, particulièrement sensibles aux possibilités d'indépendance ainsi offertes, trouvent dans ce type d'habitat les avantages d'un voisinage familial, mais pas les inconvénients de la maison familiale où la proximité avec les autres ménages est contraignante pour le couple. Les belles-filles, par exemple, soulignent le sentiment de sécurité que procure l'immeuble familial, car il suppose solidarité et entraide mais apprécie la distance maintenue avec les beaux-parents, en particulier les belles-mères, dont le poids contrarie souvent l'épanouissement du couple. D'un autre côté, les parents apprécient d'avoir leurs enfants et petits-enfants à proximité, sans avoir à supporter dans une proximité plus grande le mode de vie des jeunes avec lequel ils sont plutôt en désaccord. À Birkhadem, cette logique familiale a donné lieu à un lotissement familial : un ensemble de villas organisé autour d'une impasse privée (fermée par un portail) et occupé exclusivement par les membres d'une même famille (frères, sœurs, cousins, parents, oncles, etc.).

La question de savoir si ce type d'habitat, actuellement dominant dans les choix résidentiels des ménages, est transitoire ou non reste posée. Il est vrai que l'amplification de la mobilité résidentielle due aux itinéraires professionnels aléatoires et la diminution de la tension qui caractérise le marché immobilier algérien peuvent remettre en cause les fondements de ce type d'habitat. Mais l'inertie des modèles d'habiter fera de l'immeuble familial un type durable, même s'il perd son caractère

20. Les sources de revenus que permet ce type d'habitat peuvent être la location de logements et de garages ou l'installation par la famille de sa propre activité économique.

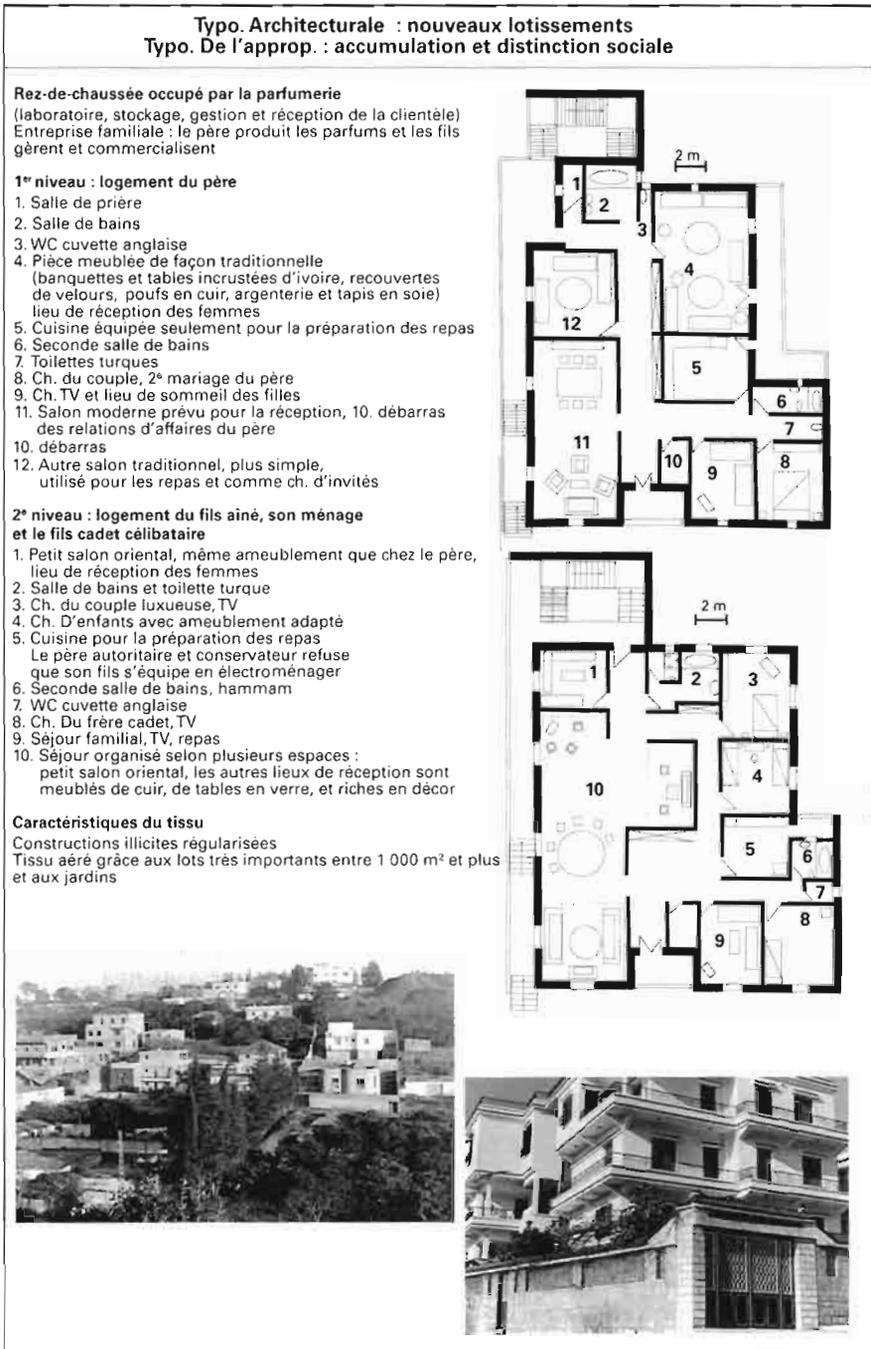


Fig. 2 – Birkhadem (sud-ouest), lotissement Mézouar

dominant. Dans tous les cas, il traduit une solidarité familiale pour loger décentement les différents ménages et apparaît comme un compromis face aux aléas du marché immobilier.

À notre sens, la mobilité professionnelle des héritiers et la libéralisation du marché du logement feront disparaître progressivement l'immeuble familial chez les groupes sociaux les plus nantis. Toutefois, le modèle de l'immeuble familial sera repris par des milieux plus larges qui le considèrent aujourd'hui comme l'idéal-type à atteindre. Pour ces groupes sociaux au revenu modeste, l'immeuble familial correspond à une volonté d'échapper à une situation sociale vulnérable.

Dans notre analyse, l'immeuble familial a évidemment des formes différentes selon les groupes sociaux. Les couches moyennes supérieures, comme les cadres, les hauts fonctionnaires et les professions libérales y signifient, notamment par les pratiques du « grand », de l'accumulation et de l'ostentation, leur richesse, tandis que l'architecture de l'immeuble familial des groupes sociaux aux revenus moins élevés présente moins de prétentions. L'immeuble familial modeste, en revanche, évolue et s'adapte aux besoins de la famille en même temps qu'il permet de gérer sa mobilité sociale par le truchement d'une activité commerciale ou de service. Son caractère évolutif²¹ confère au quartier l'aspect d'un chantier permanent. Les catégories socioprofessionnelles dominantes dans ce type d'habitat sont les ouvriers qualifiés, les cadres moyens, les commerçants et les artisans.

Tab. 2 – Correspondances : type d'habitat, appropriations, architectures

Types d'habitat, modèles dominants	Immeuble familial modeste, articulation habitat/activité	Immeuble familial riche, articulation habitat/activité
catégories socio-professionnelles	Ouvriers qualifiés, cadres moyens, commerçants, artisans.	Cadres, fonctionnaires, professions libérales, commerçants et chefs d'entreprise
Logiques d'appropriation	Mobilités sociales à partir de l'habitat Processus d'adaptation aux besoins	Accumulation et distinction sociale Investissements familiaux dépassant les capacités du logement ⁽¹⁾

(1) Ces ménages ont réaménagé plusieurs fois leur logement afin qu'il puisse recevoir l'ameublement, l'équipement et les éléments de décor, mais sa saturation engage les familles dans la construction.

21. Il y a une sorte de synchronie entre la montée en puissance de l'activité économique, les transformations de l'habitat et la mobilité sociale du ménage : dans un premier temps, c'est souvent la mise en route de l'activité économique, dès le début de la construction, qui permet de la financer. Dans un deuxième temps, lorsque cette activité atteint son rythme de croisière, elle permet la réalisation d'un autre niveau. Dans un troisième temps, l'accumulation générée va permettre un mariage et ainsi la réalisation d'un autre appartement, etc.

Types d'habitat, modèles dominants	Immeuble familial <u>modeste</u> , articulation habitat/activité	Immeuble familial <u>riche</u> , articulation habitat/activité
Typologie architecturale	Habitat individuel dense Lotissements modestes de l'époque coloniale	Nouveaux lotissements Habitat individuel à standing moyen ⁽²⁾ Immeubles haussmanniens Résidences du mouvement moderne Ensembles récents de standing
Typo. du sens commun	<i>Bénian faùdawi</i> <i>Diar wakt frança, diar el colon</i> ⁽³⁾	Villas <i>Batimat wakt frança</i> ⁽⁴⁾ <i>Batimat djedad</i> ⁽⁵⁾

(2) Cet habitat correspond à l'urbanisation informelle de la périphérie algéroise des années 1970 et qui a été régularisé dans les années 1980. Il abrite des ménages aux revenus moins élevés que les bénéficiaires des nouveaux lotissements issus de programmes officiels des années 1980 destinés aux couches moyennes supérieures.

(3) Les maisons du temps de la France, les maisons des colons.

(4) Les bâtiments du temps de la France.

(5) Les nouveaux bâtiments.

La recomposition sociale de l'urbain

Intégration d'une activité économique à l'habitat

Les pratiques d'appropriation de l'habitat sont clairement destinées à affirmer une identité sociale acquise ou des prétentions. Elles apparaissent très diverses et la plus remarquable est celle qui consiste à organiser au sein de l'habitat individuel une activité à caractère lucratif dont les ressources permettent un appoint non négligeable dans les budgets familiaux ou offrent une opportunité pour lancer des activités pour les jeunes actifs sans emplois. L'intégration d'activités à caractère économique au sein de l'immeuble familial et plus généralement dans l'habitat individuel est également un fait spécifique remarquable. Il consiste à réserver un espace au sein de l'habitation (garage, sous-sol ou une partie du rez-de-chaussée) pour organiser une activité à caractère lucratif, telle que commerce, artisanat, petites industries ou cabinet de profession libérale. L'habitat peut également être l'objet en partie d'un investissement locatif (dépôts divers, logements, bureaux, etc.). Cette aspiration quasi générale à articuler une activité à l'espace domestique, parce qu'elle est réalisable uniquement dans le cas de l'habitat individuel, milite largement en faveur de ce type d'habitat. L'importance de ce projet est soulignée par le fait que les constructeurs, au moment de choisir leur lot, écartent d'emblée ceux desservis exclusivement par une impasse. Celle-ci, en tant que desserte semi-privée est considérée comme un espace qui rebute les passants et par conséquent la clientèle potentielle. C'est un lieu peu avenant pour les étrangers au quartier qui se prête mal au stationnement de plusieurs véhicules et encore moins aux approvisionnements.

C'est ainsi que l'impasse, traditionnellement privilégiée pour protéger l'habitat, ne sera plus une norme d'urbanisation des lotissements plus récents. Les habitants sont ainsi d'autant plus sensibles aux caractéristiques de la morphologie urbaine qu'ils accèdent à une maîtrise plus grande de leur habitat et de leurs activités économiques dans l'espace urbain.

La différence de signification attribuée par les habitants à une activité économique dans le logement a constitué pour nous un indicateur précieux pour affiner notre analyse des groupes sociaux. Ainsi nous avons donc pu définir trois groupes sociaux qui se distinguent chacun par sa perception de cette pratique et le sens qu'il lui donne. Cette pratique est particulièrement visible dans l'habitat illicite et les lotissements communaux qui forment les quartiers populaires denses. Les habitants, dont le revenu familial reste insuffisant vu le nombre de personnes à charge, réservent systématiquement dans leur logement un espace qu'ils destinent à une activité commerciale et artisanale (mécanique, tôlerie, ferronnerie, etc.) ou encore immobilière. Pour les milieux populaires, l'activité doit permettre de sortir d'une situation de vulnérabilité sociale, notamment de parer au manque de travail et à une inflation galopante. Ce lieu d'activité est tellement important dans l'itinéraire social de la famille et ses projections sur l'avenir que les constructeurs entament d'abord la réalisation de cet espace avant l'achèvement de la maison. C'est souvent la mise en service rapide de l'activité et les revenus qu'elle procure qui permettent de poursuivre la construction. Ce phénomène s'est également généralisé dans les anciennes cités de recasement où les habitants, malgré les forts taux d'occupation par pièce, ont sacrifié un espace pour le destiner à un commerce ou une activité artisanale. Les familles qui n'ont pas pu concrétiser ce projet, notamment à cause de leur localisation dans une impasse, se distinguent des autres par leur précarité sociale. Ce sont les familles qui n'ont pas pu procéder, par exemple, à l'extension de leur habitat ou à l'achat d'une voiture. L'articulation d'une activité à l'habitat représente pour ce groupe social une condition indispensable, et souvent la seule, pour sortir d'une situation sociale précaire et prétendre à une ascension sociale.

L'insertion d'une activité au sein de l'habitat est une pratique que l'on retrouve également chez les groupes sociaux favorisés qui ont bénéficié des procédures de lotissement. Cependant, les ménages dans ce cas confèrent à cette pratique une signification différente de celle des milieux populaires. Dans ce cas de figure, l'espace réservé aux activités est plus important car il est conçu pour accueillir des entreprises industrielles (cosmétique, alimentaire, confection, etc.), une profession libérale ou un commerce de luxe. L'activité commerciale dans les nouveaux lotissements qui n'est pas limitée à l'alimentation générale, comme c'est souvent le cas dans les quartiers populaires, mais englobe également le prêt-à-porter, la pâtisserie et la bijouterie. Il s'agit en fin de compte de commerces destinés à la clientèle aisée du lotissement. Les catégories socioprofessionnelles qui ont bénéficié de ces nouveaux lotissements caractéristiques du paysage urbain actuel sont composées majoritairement de cadres, de fonctionnaires, de professions libérales, de chef d'entreprises et de commerçants. Correspondant à une volonté d'accumulation immédiate, ces activités échappent partiellement voire totalement au fisc et sont par

ailleurs une source de nuisances pour le voisinage (bruits de machines, déchets industriels, etc.). Les conflits fréquents dans ces quartiers sont essentiellement liés à ces nuisances.

L'extraversion de l'habitat

Dans des quartiers où l'on tente d'échapper à la marginalisation urbaine et où l'on gère une insertion effective dans la société urbaine, les pratiques d'appropriation et les compétences des habitants pour échapper aux contraintes imposées et pour signifier leurs spécificités sociales font apparaître une tendance quasi générale à formaliser un type d'habitat caractérisé par une urbanité grandissante. Les types d'habitat qui émergent à travers les constructions récentes ainsi que les transformations qui touchent le parc ancien se caractérisent par une nette tendance à l'extraversion de l'espace domestique. Toutefois, les signes de cette extraversion, en tant qu'expression de l'urbanité différentielle des groupes sociaux, restent plus ou moins contrôlés (F. Navez-Bouchanine, 1994). Les modalités de gestion de l'extraversion de l'habitat renvoient à une recherche d'équilibre entre le besoin de protéger l'espace domestique et de lui conférer un caractère urbain. L'extraversion de l'habitat, processus général qui porte sur les espaces intermédiaires, notamment la façade et les accès, signifie en fait un rapport nouveau de l'habitant à l'espace urbain. L'habitant s'intéresse ainsi davantage au devenir de l'espace urbain et s'investit de plus en plus dans sa mise en valeur. L'extraversion de l'habitat implique, dans la formalisation des espaces intermédiaires entre le chez-soi et l'urbain, très peu de séquences de protection, contrairement à l'espace domestique traditionnel où elles étaient multiples (seuil, rideau, chicane, *skiffa*, cour d'entrée, impasse, etc.).

L'habitat traditionnel totalement introverti présentait une façade intérieure qui encadrait le patio et contrastait avec la sobriété extérieure du bâti. Ce schème a d'ailleurs considérablement structuré les modalités d'appropriation de la population rurale venue en ville au moment de l'indépendance. Les pratiques de fermeture de l'habitat s'étaient alors généralisées : surélévation des garde-corps de balcon et des clôtures, protection des ouvertures par des rideaux, des roseaux ou de la bâche, etc. Aujourd'hui, un processus inverse « retourne » progressivement l'espace domestique vers l'extérieur. Les habitants procèdent en effet de plus en plus à la réouverture de la façade sur l'espace urbain en la chargeant des signes de l'urbanité, de l'ostentation et de la distinction. En atteste la diversité des matériaux utilisés et des formes de décoration mises en œuvre.

Dans ces processus de réouverture de la façade, le balcon, qui constitue un autre lieu typique partiel de référence urbaine, joue un rôle fondamental dans l'expression de l'urbanité des habitants. Bien que les pratiques sur ce lieu se limitent le plus souvent à l'aération de la literie et occasionnellement à regarder le cortège d'un mariage, le balcon, conçu comme élément de décor s'est généralisé dans tous les édifices au point de couvrir sur l'ensemble du volume des constructions. Même dans les cités de recasement, où les façades sont très étroites parce que l'habitat y était initialement introverti, les résidents intègrent de petits balcons en fer forgé qui,

dans ce cas, ont également pour objectif de personnaliser la maison et d'exprimer clairement les moyens consentis pour améliorer l'espace domestique. Paradoxalement, l'ouverture de l'espace domestique sur l'urbain s'accompagne de l'édification de clôtures autour de l'espace privé qui ont l'allure de véritables murailles. Cette pratique, qui dans certains cas peut être une forme d'expression de la volonté de maîtriser cette extraversion, renvoie surtout à un souci sécuritaire spécifique au milieu urbain et à la situation de ces dernières années. Outre l'édification de clôtures, l'installation de barreaux sur les ouvertures, le blindage des portes, la mise en place de système d'alarme, etc., sont devenues des pratiques sécuritaires généralisées dont l'importance reste fonction de la richesse du groupe social concerné.

Des normes urbaines pour promouvoir les nouvelles polarités.

La morphologie des quartiers illicites est très différente selon qu'ils soient anciens ou récents. Dans le premier cas, le bâti est très dense tandis que dans le deuxième, il a une forme plus aérée grâce à un réseau de voiries mieux calibré. Ainsi, l'occupation et l'appropriation des nouveaux quartiers, que ce soit ceux produits illicitement ou ceux des lotissements réglementés, sont fonction de l'accessibilité aux voitures. Même les transformations que connaissent les cités de recasement, en particulier celles qui consistent à organiser l'extension de la maison sur le domaine public, tiennent compte de la circulation automobile. Il y a ainsi une sorte de rectification progressive de l'espace public dans les quartiers auto-construits prenant en compte l'accessibilité des voitures, laquelle est considérée comme un attribut de l'espace urbain. Ainsi les dessertes ont des gabarits de plus en plus importants et la présence d'aires de stationnement et de garages se généralise dans l'habitat grâce à la réorganisation des accès.

L'introduction d'une activité économique dans l'espace domestique n'est pas étrangère à l'intégration de l'élément voiture dans la façon de penser et de produire l'espace urbain. Cependant, la volonté de valoriser les quartiers, de les faire entrer dans un cadre légal et d'améliorer une image qui renvoie aux oppositions quartiers riches organisés et quartiers pauvres anarchiques, sont les véritables moteurs de cette façon de produire la ville. Cette dynamique a fini par produire un véritable tissu économique dans les nouvelles périphéries informelles, économie qui peu à peu s'organise et s'adapte aux besoins de sa clientèle. On voit ainsi apparaître de nouvelles polarités urbaines dont l'offre de biens et de services s'avère large et répartie sur l'ensemble de l'agglomération. Ces polarités nouvelles sont à la fois une réponse à une demande sociale réelle à l'échelle de l'agglomération générant une forte attractivité vers ces quartiers et un biais par lequel ces quartiers organisent leur valorisation. Animés par des stratégies qui visent un meilleur fonctionnement de cette économie familiale, les efforts des habitants et leurs actions collectives auprès des pouvoirs publics ont permis d'introduire progressivement les commodités nécessaires au fonctionnement du quartier et de ces nouvelles centralités (alimentation en électricité, gaz, éclairage public, etc.) et des normes pour asseoir, voire promouvoir ces nouvelles polarités.

Mobilités résidentielles et mobilités sociales

Afin de traduire l'ensemble des stratégies urbaines, l'analyse gagnerait à intégrer celles des mobilités résidentielles. À l'origine de son processus d'urbanisation, la population de l'exode rural sur Alger n'a pas d'autres possibilités de logement que *la maison commune*. Cette dernière est considérée d'emblée par les habitants comme une étape transitoire dans leur itinéraire résidentiel qu'ils cherchent désespérément à faire coïncider avec leur ascension sociale car cet habitat est vécu comme dégradant. Si les habitants de la Casbah et ceux des autres maisons communes du parc immobilier vétuste peuvent espérer obtenir un logement en HLM et de ce fait valoriser dans une certaine mesure leur image sociale, les résidents des HLM et des cités de recasement, en revanche, ont moins de chance. Leur itinéraire résidentiel et leur mobilité sociale sont contrariés. Les compétences des habitants des HLM et des cités de recasement ont épuisé toutes les possibilités que peut offrir leur habitat pour protéger les intimités et vivre décentement. Dans les cités de recasement, les processus de densification et d'appropriation de l'espace public ont atteint un seuil de dégradation et de dévalorisation très élevé. De même, dans les HLM, toutes les combinaisons de division/dédoublément, de translation sur les espaces extérieurs et de polyvalence des pièces, effectuées par les habitants pour tenter de gérer la pénurie d'espace ont atteint leurs limites. Ces groupes sociaux se retrouvent souvent piégés dans une situation sociale précaire dont les issues restent minces. La population de ces quartiers tente alors de préserver, tant bien que mal, certaines sociabilités, notamment à travers les associations. Paradoxalement, plus la mobilité résidentielle est contrariée, plus les couples dont les revenus le permettent se désolidarisent financièrement de la famille élargie et tentent d'échapper à l'étau du quartier. Les pratiques de spécialisation des pièces, de dédoublement et de desserrement de l'espace habitable du HLM ne concernent que les groupes sociaux qui ont eu la chance de procéder à leur ascension sociale par le truchement de la formation des enfants et des débouchés professionnels qu'elle leur offre. Le reste des familles s'enlise dans une situation sociale où le nombre d'actifs en leur sein diminue considérablement face à une progression effarante des personnes à charge (chômeurs, femmes au foyer, personnes âgées ou en bas âge).

Inversement, les pratiques d'appropriation des habitants du reste du parc immobilier étudié²² font apparaître une trajectoire sociale dont la logique est vraisemblablement ascensionnelle. Effectivement, les nouveaux modes de sociabilité, les pratiques de distinction sociale et les stratégies familiales, notamment celles qui consistent à accumuler un capital familial, mettent en évidence les efforts des couches moyennes pour se hisser dans l'échelle sociale et pour traduire à travers leur habitat une position sociale acquise ou prétendue. Les modalités d'appropriation se manifestent alors par la taille de la maison construite, par l'importance des espaces de la représentation et de l'ostentation et par un sur investissement en

22. Habitat individuel dense, lotissements modestes de l'époque coloniale, nouveaux lotissements, habitat individuel à standing moyen, immeubles haussmanniens, résidences du mouvement moderne, ensembles récents de standing.

matière d'ameublement, d'équipement et de décor et se placent dans le champ de la distinction sociale. Les stratégies des groupes sociaux pour rester dans cette logique ascendante et l'affirmer se déploient d'abord au sein de la famille, même si celle-ci intègre un processus inverse qui est celui de l'autonomie des couples. Une des stratégies familiales la plus remarquable est celle qui consiste à organiser dans l'habitat un espace d'accumulation du capital familial. Cette pratique, en tant que biais par lequel s'effectue l'ascension sociale, est devenue un modèle dominant. Même dans les cités de recasement, les habitants ouvrent des échoppes, là où la relation à l'espace public le permet.

Conclusion

À travers l'émergence de nouveaux types d'habitat, se manifeste également la recherche de modèles qui témoignent d'une forme d'urbanité ou d'une intégration urbaine plus importante. Les nouvelles pratiques qui apparaissent, également à l'échelle urbaine, traduisent une pensée collective basée sur une réinterprétation active des règles de l'urbanistique. Elles donnent lieu à de nouvelles normes urbaines dont l'objectif est d'écarter tout risque de marginalisation et d'œuvrer à une véritable intégration. Ces normes trouvent leur traduction à la fois dans les traits réguliers et facilement repérables de l'espace urbain produit, notamment l'emprise des voies de desserte et la qualité des espaces publics, et à la fois, dans les modes d'articulation de l'espace domestique avec le domaine urbain, dont l'expression la plus manifeste reste l'extroversion de l'habitat. La mise en pratique des représentations de l'espace, traduite par les phénomènes d'appropriation, en même temps qu'elle exprime des mutations au sein des modèles socioculturels, ouvre le champ à la compréhension des transformations en cours dans la société algérienne. Parmi ces mutations, apparaissent dans de larges milieux la nucléarisation des ménages et l'émergence du couple comme entité économiquement et socialement autonome. Cette nouvelle position du couple octroie à la femme un statut nouveau au sein de la famille qui s'écarte sensiblement du modèle traditionnel et déplace son activité du lieu domestique à l'espace urbain.

La dynamique socioculturelle actuelle en même temps qu'elle induit la disparition du caractère aliénant de la communauté sur l'individu et son émergence met en place de nouvelles sociabilités qui sont à la base des formes d'organisation du type associatif. Si la raison d'être de ces nouvelles formes d'organisation se trouve dans la revalorisation de l'image du quartier et son intégration à la ville, elle est aussi et surtout, dans une conscience naissante de la citoyenneté et de son rôle dans l'espace public. Il n'en reste pas moins que ces émergences multiples subissent le contre-coup d'un contrôle social sévère, qui forme une sorte de chape de plomb sur l'ensemble du corps social et le pousse à fonctionner dans une ambivalence entre ce qui est montré et ce qui reste caché.

BIBLIOGRAPHIE

- BONETTI M. [1994], *Habiter : le bricolage imaginaire de l'espace*, Marseille, Hommes & Perspectives, coll. Re-connaissances, 229 p.
- BOURDIEU P. [1972], *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, coll. Travaux de droit, d'économie, de sociologie et de sciences politiques.
- BOURDIEU P. [1993], « Les Effets de lieu », in P. Bourdieu (dir.), *La Misère du monde*, Paris, Seuil, p. 249-261.
- CROIZE J.-C., FREY J.-P. et PINON P. [1991], *Recherches sur la typologie et les types architecturaux*, actes de la table ronde internationale au centre de recherche sur l'habitat, Paris, L'Harmattan.
- DEVILLERS C. [1974], « Typologie de l'habitat et morphologie urbaine », *Architecture d'Aujourd'hui*, n° 174, juillet-août 1974.
- FREY J.-P. [1990], « Conclusion », in *Regards sur le lotissement*, séminaire de la délégation à la recherche et à l'innovation, Paris, Éditions du service technique de l'urbanisme.
- FREY J.-P. [1986], *La Ville industrielle et ses urbanités. La distinction ouvriers/employés. Le Creusot 1870-1930*, Liège, Pierre Margada, coll. Architecture et recherche, 386 p.
- HAUMONT N. [2001], *Les Pavillonnaires*, Paris, L'Harmattan, coll. Habitat et sociétés, 1^{re} éd. 1966, 150 p.
- BERRY-CHIKHAOUI I. et DEBOULET A. (dir.) [2000], *Les Compétences des citoyens dans le Monde arabe. Penser, faire et transformer la ville*, Paris, Karthala, coll. Hommes et sociétés, 406 p.
- DE MAISONSEUL J. [1980], « Djenan El Hassan. Relations espace/temps : ou redécouverte de l'échelle humaine chez Roland Simounet », *Technique & Architecture*, n° 329, février-mars 1980, p. 65.
- LEFEBVRE H. [1970], *La Révolution urbaine*, Paris, Gallimard, coll. Idées, 248 p.
- NAVEZ-BOUCHANINE F. [1994], « Que faire des modèles d'habiter ? », *Architecture & Comportement*, vol. 10, n° 3, p. 231-344.
- PRENANT A. [2002], « L'Aggravation des contrastes sociaux à travers une extension spatiale et un freinage démographique différencié dans la nébuleuse urbaine d'Alger », *Alger, lumières sur la ville*, actes du colloque du 4 au 6 mai à l'EPAU, vol. II, p. 386-404.
- SEMMOUD N. [2001], *Les Stratégies d'appropriation de l'espace à Alger*, préface de Jean-Pierre Frey, Paris, L'Harmattan, coll. Histoire et perspectives méditerranéennes, 270 p.

Le drapeau rouge-vert-noir en Martinique : un emblème national ?

Ulrike Zander*

Depuis une douzaine d'années, un drapeau aux couleurs rouge, vert et noir flotte sur le fronton de la mairie et au centre des deux principaux ronds-points de la commune de Sainte-Anne, une petite commune d'environ 5 000 habitants située dans l'extrême sud de l'île de la Martinique et présentant de nombreux atouts touristiques. Le 6 octobre 1995, lors d'une réunion du conseil municipal, le maire, Garcin Malsa, également leader du mouvement indépendantiste MODEMAS (Mouvement des Démocrates et Écologistes pour une Martinique Souveraine), exprime son désir d'arborer sur le fronton de la mairie ce drapeau qui se trouve déjà dans la salle des délibérations, un désir que le conseil approuve par dix-huit voix favorables et quatre abstentions¹. Pour Garcin Malsa, le drapeau rouge-vert-noir est un symbole identitaire important, « un signe pour la Martinique »². Les auteurs et/ou co-signataires – dont M. Malsa fait partie, et parmi lesquels on compte par ailleurs les écrivains de renommée internationale Édouard Glissant, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant – d'une brochure bilingue français-créole intitulée *Rouge Vert Noir Trois couleurs pour un drapeau ! Wouj – Vè – Nwè Twa koulè ba an drapo !* le qualifient par ailleurs de « drapeau national », y voyant « l'un des signes les plus spectaculaires de notre refus de disparaître et de notre volonté farouche d'exister » (p. 14).

Depuis son apparition à Sainte-Anne, le drapeau rouge-vert-noir a fait couler beaucoup d'encre dans la presse locale martiniquaise et par ailleurs suscité des querelles juridiques qui auront duré presque dix ans. Quelle valeur symbolique détient réellement ce drapeau pour les Martiniquais ? Fait-il office d'emblème de l'indépendance ou plutôt d'emblème des indépendantistes ? Comment cerner le rapport de force qu'il cristallise et qui se déploie derrière tant de querelles juridiques ?

* Doctorante en anthropologie à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (Centre d'Études Africaines), sous la direction de Marie-José Jolivet. Membre associée du CRPLC (Centre de Recherche sur les Pouvoirs Locaux dans la Caraïbe), Université des Antilles et de la Guyane, Schoelcher, Martinique – ulrike.zander@hotmail.com.

1. *France Antilles*, 20 octobre 1995.

2. Titre d'un texte de quatre pages du MODEMAS au sujet du drapeau rouge-vert-noir rédigé par Garcin Malsa (s.d.).

Enfin, à l'aide de ce questionnement autour d'un drapeau, nous nous interrogerons sur les ambivalences d'une éventuelle conscience nationale martiniquaise.

Au cours de cet article, nous examinerons d'abord la force symbolique d'un drapeau en général, et le sens de l'attachement qu'on peut lui porter ; nous nous intéresserons ensuite aux différentes versions avancées par les protagonistes quant à l'origine et l'histoire du drapeau rouge-vert-noir et plus spécifiquement à ce qu'elles nous enseignent sur l'imaginaire national martiniquais ; nous aborderons alors la question des affaires juridiques dont ce drapeau a été l'objet, opposant en particulier le maire de Sainte-Anne à l'État français, pour nous interroger sur le rapport de force qui en est résulté et les représentations qu'en a tiré la population martiniquaise. Ainsi tenterons-nous de voir si, au-delà du cercle des intellectuels et des acteurs politiques qui le revendiquent, ce drapeau peut ou non être qualifié de symbole d'une conscience nationale martiniquaise.

À quoi sert un drapeau ?

L'anthropologue Raymond Firth distingue entre deux fonctions d'un drapeau : si avant l'époque des nations modernes les drapeaux servaient souvent de signaux facilitant la communication en transmettant des messages précis, aujourd'hui, le drapeau national détient une fonction symbolique, rassemblant en lui ce que chaque personne peut ressentir à l'égard de la nation. Selon Firth, le drapeau symboliserait le caractère sacré de la nation [Firth, 1973, p. 356]. Ce symbole s'appuie en général sur une origine, une histoire de lutte ou de gloire plus ou moins mythiques, s'ancrant dans la mémoire collective d'un peuple. En ce sens, le drapeau – tout comme l'hymne national – est un symbole essentiel qui déploie toute sa puissance aussi bien dans le « nationalisme formel » que dans le « nationalisme informel », pour reprendre une distinction élaborée par l'anthropologue norvégien Thomas Eriksen. Selon ce dernier, ces deux formes de nationalisme peuvent s'opposer mais en même temps être complémentaires. Le « nationalisme formel » est lié aux exigences de l'État-nation moderne, y compris l'organisation administrative et l'idéologie méritocratique, l'uniformité culturelle et le consensus politique des citoyens. Quant au « nationalisme informel », il est représenté dans des événements collectifs, tels que des célébrations rituelles et des compétitions sportives internationales [Eriksen, 1991, p 141]. Selon Eriksen, la distinction entre ces deux formes de nationalisme ne peut être réduite à une distinction entre des symbolismes « inauthentiques » et « authentiques ». Ainsi, le « nationalisme formel » n'est pas moins authentique ni moins efficace dans la mobilisation et l'intégration idéologique des différents individus que le « nationalisme informel », à condition qu'il emploie son symbolisme abstrait – par exemple le drapeau national – de manière à le rendre signifiant dans la structure informelle de la vie quotidienne [*ibid.*, p. 159].

À notre avis, le drapeau est un des symboles capables d'unifier ces deux formes de nationalisme. Car si le drapeau est apposé sur les bâtiments publics, s'il tient une place irremplaçable aux frontières nationales, s'il sert d'emblème d'identification dans les conférences inter-étatiques etc., il tient une place tout aussi importante

dans les manifestations populaires liées notamment aux événements sportifs internationaux. Par ailleurs, on peut noter l'usage et l'affichage du drapeau dans l'espace privé, certes avec de grandes variations selon les pays³. Quoi qu'il en soit des divers usages populaires du drapeau, ils signifient toujours un attachement à la nation, voire une fierté d'y appartenir. Ainsi, le drapeau est l'un des symboles puissants mobilisés dans la conscience nationale populaire.

Par ailleurs, le drapeau national est une marque de reconnaissance d'une nation, dans le sens où elle peut être reconnue par son drapeau, tout comme une région peut être reconnue par son drapeau régional (voir le drapeau corse, le drapeau breton etc.). Au-delà de l'attachement à une région ou à un pays (qui n'est pas reconnu comme nation)⁴ que l'usage populaire de ces drapeaux symbolise, ils servent souvent d'emblème d'une lutte autonomiste voire indépendantiste à des mouvements voulant ériger leur région/pays en nation. Ils deviennent ainsi des symboles nationalistes remplissant une fonction revendicative.

Qu'en est-il alors du drapeau rouge-vert-noir en Martinique : que symbolise-t-il et quelle fonction remplit-il ? Dans un premier temps, intéressons-nous aux origines controversées de ce drapeau.

D'où vient le drapeau rouge-vert-noir ? – Les enjeux d'une question historique non-résolue

L'apparition de ces trois couleurs sur l'île de la Martinique et de leur organisation en drapeau donne lieu à polémiques. Dans les écrits militants du MODEMAS mentionnés en introduction de cet article⁵ on peut lire que l'association des trois couleurs rouge, vert et noir en Martinique « comme symbole de résistance face à l'oppression coloniale des Français »⁶ est apparue dès le début de l'esclavage : en 1665, ces couleurs auraient déjà été portées par « Francis Fabulé », un Noir marron africain déporté en Martinique qui aurait organisé des rebellions et combattu les colons au côté des Amérindiens, puis en 1801 par « Jean Kina », lors d'une rébellion d'esclaves au Carbet⁷. Ensuite, lors de l'Insurrection du Sud en 1870, les insurgés auraient arboré « à plusieurs reprises des foulards ou des bandeaux rouge – vert – noir en signe de ralliement » [Brochure, p. 11]⁸.

3. Pour exemple : l'apposition du drapeau national sur les maisons privées est une pratique courante et incontestée dans les pays scandinaves, tandis qu'elle peut paraître comme un signe d'un nationalisme d'extrême droite en Allemagne. On peut noter cependant que depuis la Coupe du Monde de Football 2006, dont l'Allemagne était le pays organisateur, l'affichage du drapeau allemand dans l'espace privé est devenu plus courant et en même temps moins suspecte, en devenant le signe d'un nationalisme moins extrémiste.

4. Le terme « région » peut sembler réducteur pour certains. Ainsi, je préfère employer simultanément le terme « pays », dans le sens de la définition n° 2 donnée par le *Petit Larousse* : « Région, contrée envisagée d'un point de vue historique, climatique, économique, etc. ».

5. La brochure *Rouge Vert Noir Trois couleurs pour un drapeau ! Wouj – Vè – Nwè Twa koulè ba an drapo !* et le texte rédigé par Garcin Malsa *Un signe pour la Martinique*.

6. Texte du MODEMAS, 3^e page.

7. *Ibid.*

8. Voir aussi *France Antilles*, 14 octobre 1997, p. 10.

Selon les auteurs de la brochure, ces trois couleurs ne seraient réapparues ensuite en Martinique qu'un siècle plus tard, au début des années 1960, à l'occasion de l'affaire de l'OJAM (Organisation de la Jeunesse Anticolonialiste de la Martinique). Dix-huit jeunes étudiants, revenus de Bordeaux, membres de l'AGEM (Association Générale des Étudiants Martiniquais) publièrent un manifeste intitulé *La Martinique aux Martiniquais* et le placardèrent sur les murs de la ville de Fort-de-France. Ce manifeste critiquait violemment le statut départemental et revendiquait le droit à l'émancipation du peuple martiniquais. Ils furent condamnés et emprisonnés puis acquittés après deux ans de procès. Toujours selon les auteurs de la brochure,

les documents qui expliquaient leurs revendications arborèrent les trois couleurs de 1870. Non plus sous forme de bandeau ou de foulard mais sous forme de drapeau, les couleurs étant disposées dans le même sens que celles du drapeau français. À partir de l'OJAM, ce drapeau devint l'emblème de la revendication autonomiste et indépendantiste martiniquaise (p. 12).

Il aurait enfin obtenu sa configuration actuelle du triangle rouge et des quadrilatères vert et noir en 1968, grâce à l'action du M.N.L.M. (Mouvement National de Libération de la Martinique) [Brochure, p. 7]⁹. À partir des années 1970, la plupart des premiers mouvements indépendantistes auraient arboré les trois couleurs avec la configuration actuelle, notamment en 1974, lors de la grève de Chalvet. Ensuite, ce fut au tour des autonomistes du PPM (Parti Progressiste Martiniquais) qui, « au plus fort de leur opposition aux différents régimes politiques français, notamment à celui de 1978 dirigé par Valéry Giscard d'Estaing, brandirent le drapeau de 1870 » [Brochure, p. 12]¹⁰. Enfin, le MODEMAS, plus précisément son leader Garcin Malsa, le fit resurgir en l'apposant sur le fronton de la mairie de Sainte-Anne en 1995.

Cependant, le consensus sur l'origine du drapeau ne semble pas acquis dans le milieu indépendantiste martiniquais. Ainsi, à la fin de la brochure, Guy Cabort-Masson, militant nationaliste décédé en 2002, apporte quelques précisions en déclarant que ce serait lui-même et Alex Ferdinand, actuel directeur de la radio privée du MIM (Mouvement Indépendantiste Martiniquais) RLDM (Radyo Lévé Doubout Matinik), qui auraient conçu ce drapeau. Il écrit :

1) Ce drapeau RVN a été créé à Paris lors des événements de mai 1968, au siège de l'ATAG, rue Beaubourg et brandi pendant les manifestations Martinique – Guadeloupe – Guyane. Il a été créé conformément aux traditions des luttes des esclaves et travailleurs martiniquais. Il a été conçu et réalisé par Guy Cabort et Alex Ferdinand. (...) 2) Ce drapeau est apparu clandestinement en 1971 en Martinique, adopté par le MNLM (premier mouvement indépendantiste de l'île). (...) [Brochure, p. 29].

Ces propos ont pourtant été contestés par Victor Lessort, ancien prisonnier dans l'affaire de l'OJAM, qui à son tour revendique la « paternité » du drapeau en déclarant qu'il l'aurait réalisé en juillet 1963 « dans les geôles de Fresnes », en risquant sa vie :

9. Voir aussi le site Internet <http://perso.wanadoo.fr/martinique.politique/Pages/Nationalism.htm>.

10. « Déclarant la Martinique "Nation Caribéenne", le PPM pavait le Parc Floral de drapeaux rouge-vert-noir lors des fêtes du parti et adoptait les trois couleurs pour servir de liseré au journal LE PROGRES-SISTE, liseré que ce dernier conserve d'ailleurs jusqu'à aujourd'hui » [Brochure, p. 12].

(...) En effet, quatre personnes se sont déjà approprié cette paternité ; jamais enfant n'eut tant de pères. Je suis celui qui du fond de ma prison a dessiné ce drapeau en présence de témoins (...) Lorsque j'entrepris de mener à bien ce projet de symbole qui me tenait à cœur, je n'occultais pas les dangers que j'encourais car dans le contexte de l'époque, il ne faut pas oublier que nous nous opposions à l'État français qui n'était pas prêt de nous le pardonner ; je risquais doublement ma tête. Mais cela ne m'arrêta pas. (...) ¹¹.

Quoi qu'il en soit des « pères » du drapeau rouge-vert-noir, ce dernier semble avoir joué un rôle central dans les années 1960/70, dans la lutte anti-colonialiste des tout premiers mouvements indépendantistes de la Martinique. Comme nous a expliqué Alex Ferdinand, avec la naissance du mouvement nationaliste en Martinique, se posait en effet la question de l'emblème ¹².

Il nous semble néanmoins important de souligner qu'il existe un désaccord de fond autour des origines plus lointaines des couleurs de ce drapeau, un désaccord fondé sur un « flou historique ». Si les auteurs de la brochure citée font remonter l'apparition de cette association de couleurs à 1665, et insistent en particulier sur leur rôle essentiel lors de l'Insurrection du Sud en 1870, d'autres indépendantistes suggèrent qu'il n'existe aucune trace historique ancienne quant à l'adoption de ces couleurs ¹³. En effet, nous parlons de « flou historique » car il semble qu'à l'heure actuelle, on ne dispose pas de résultats de recherches historiques précis établissant la « vérité » dans l'histoire du drapeau, ce qui n'est d'ailleurs pas non plus l'objet de cet article. Les auteurs de la brochure ne mentionnent aucune source historique, et nos interlocuteurs – parmi lesquels figure un historien – n'ont pas pu nous donner des indications supplémentaires, notamment afin de confirmer l'utilisation des couleurs rouge, vert et noir par les insurgés lors des événements de 1870. Pour être plus précis, ce qui pose problème, c'est en particulier la citation suivante – citée sans références – que les auteurs de la brochure attribuent au gouverneur Menche de Loïsne :

Des nègres ivres de rhum et de rage sèment la terreur dans les campagnes de Rivière-Pilote et de Saint-Esprit. Ils se reconnaissent entre eux à des lambeaux de tissu de couleur rouge, verte et noire qu'ils arborent tels des étendards... [Brochure, p. 11].

Par nos propres recherches – sans doute pas assez approfondies – nous n'avons pas pu trouver trace de ce passage dans les rapports de Menche de Loïsne que nous avons pu consulter ¹⁴.

S'agit-il alors d'un mythe ? Comme nous avons indiqué, des recherches historiques précises seraient nécessaires afin de résoudre cette question. Pour l'instant, que peut-elle nous enseigner sur l'imaginaire national martiniquais ?

11. *Antilla*, n° 983, 12 avril 2002, p. 29-30.

12. Propos non-littéral recueilli lors d'un entretien téléphonique le 12 février 2007.

13. D'après les enquêtes de Christine Chivallon (communication personnelle). Alex Ferdinand nous a confirmé ce fait dans l'entretien cité ci-dessus. Par ailleurs, il dit avoir personnellement entamé des recherches à ce sujet, mais sans succès.

14. Ch. Menche de Loïsne, *Insurrection de la Martinique 22 septembre-1^{er} octobre 1870*, Paris, E. Dentu, 1871.

Avant d'y répondre, il nous semble important de nous intéresser également à la signification que les protagonistes attribuent à ces trois couleurs, car là aussi, nous avons trouvé différentes explications.

Les auteurs de la brochure supposent que pour les insurgés de 1870, le rouge symbolisait la révolte contre l'injustice, le vert le pays avec ses arbres et ses champs, le noir la couleur de la peau (p. 11). Garcin Malsa donne quant à lui la définition suivante :

LE ROUGE pour glorifier le **sacrifice dans le combat** des Amérindiens et des Nègres Mawons (*Noirs marrons*)¹⁵ rebelles, pour nous **exhorter dans notre lutte légitime** pour l'existence et la libération de nos consciences et de notre nasyon (*nation*) du joug colonial. LE VERT pour cultiver notre foi en **notre pays fécond**, pour honorer **notre terre** et notre mer nourricières, **matrices de notre patrimoine** et porteuses d'espoir pour les générations futures du peuple martiniquais. LE NOIR pour affirmer **notre origine essentiellement noire africaine** tant dénigrée par l'ethnocentrisme européen et **manifeste** notre « négritude de kréyols » (*créoles*), c'est-à-dire notre culture de peuple majoritairement nègre né aux Amériques, sans pour autant verser dans l'ethno-nationalisme et admettre totalement nos dimensions et héritages amérindiens, asiatiques et européens¹⁶.

Par contre, d'après Alex Ferdinand, pour les indépendantistes des années 1960/70, le rouge symbolisait le socialisme, le noir le combat pour la cause noire et le vert la lutte pour la paysannerie – les ouvriers agricoles qui formaient les « masses populaires » de cette époque¹⁷.

Il faut dire que ces trois couleurs entrent dans la composition de nombreux drapeaux nationaux, dont notamment ceux de pays de l'Afrique¹⁸, de la Caraïbe¹⁹, mais aussi du Moyen-Orient²⁰. En outre, ils jouent un rôle important dans le mouvement du nationalisme noir, et notamment autour de l'UNIA (*Universal Negro Improvement Association*)²¹ avec son leader emblématique Marcus Garvey. Ainsi, la première assemblée de l'UNIA en 1920 voit la proclamation de la « Déclaration des droits des peuples noirs du monde » qui entre autres achève le processus de création d'une méta-Afrique virtuelle par la désignation des couleurs de la nation africaine, « rouge, vert, noir » [Garvey, 1986, cité par Chivallon, 2004, p. 177]. Y a-t-il là une coïncidence ? Les premiers indépendantistes des années 1960 seraient-ils imprégnés des idées du *Black Nationalism* ? Alex Ferdinand insiste pourtant sur les distances prises par rapport à ce mouvement tout en « prenant acte et respectant » la lutte de Marcus Garvey²².

15. Traduction ajoutée par nous-mêmes.

16. « Un signe pour la Martinique », s.d., 4^e page (c'est l'auteur qui souligne).

17. Propos recueillis lors de l'entretien cité avec Alex Ferdinand.

18. Afrique du Sud, Ghana, Guinée Bissau, Kenya, Malawi, Mozambique, Soudan.

19. Dominique, Guyana, Mexique, Saint-Christophe et Névis.

20. Afghanistan, Émirats Arabes Unis, Iraq, Jordanie, Koweït, Palestine.

21. En français : « Association pour le progrès universel des Noirs ».

22. Voir entretien cité.

Il existe donc des divergences fondamentales entre divers camps indépendantistes martiniquais quant à ce symbole du drapeau rouge-vert-noir qu'ils érigent en emblème national de la Martinique. Ceci montre en réalité que l'unanimité est loin d'être acquise dans l'imaginaire national martiniquais et traduit par ailleurs la difficulté des acteurs de la mouvance nationaliste à s'unir autour d'une cause commune²³. Certains mouvements indépendantistes, afin de se démarquer du MODEMAS, auraient même créé leurs propres drapeaux, notamment le MIM (Mouvement Indépendantiste Martiniquais) – dont le leader Alfred Marie-Jeanne préside la Région depuis 1998 – et le CNCP (Conseil National des Comités Populaires), formant une alliance avec le MIM au Conseil Régional depuis 2004²⁴.

Par ailleurs, il semble essentiel pour une partie des militants de la mouvance nationaliste martiniquaise de créer un symbolisme identitaire puisant ses sources dans un passé de résistance contre la domination coloniale. Ils s'appuient pour cela sur une histoire « indigène » [Jolivet, 2002, p. 740] – peu importe en effet qu'elle soit réelle ou construite – par opposition à l'histoire coloniale, afin de se démarquer de la puissance tutélaire et de justifier leurs convictions politiques. Cet effort de mise en valeur d'une histoire « nationale » est en réalité une caractéristique propre à tout projet nationaliste, comme le constate Gil Delannoï [1999, p. 90] :

Le nationalisme manifeste un désir de *réaction contre le présent*²⁵. (...) Puisque le présent est déficient, le nationalisme écrit ou réécrit l'histoire à son avantage, avant tout pour rendre crédible le projet d'un avenir national.

On peut effectivement remarquer que pour les militants du drapeau rouge-vert-noir, le but ultime de la mise en valeur de ce passé de résistance paraît être la construction d'un avenir « national », sur les bases de ce passé. Ainsi, si l'on peut lire dans la brochure que

Le Rouge-Vert-Noir²⁶, tâché du sang des martyrs de 1870, est sacré. Il témoigne de la résistance de tout un peuple et de sa volonté acharnée de s'affranchir de la tutelle békée et métropolitaine. De s'affirmer en un mot. De s'inscrire dans le concert des nations. Sans prétention. Sans haine de l'Autre. (p. 13),

selon Patrick Chamoiseau, écrivain et ex-membre du MODEMAS, ces trois couleurs se seraient imposées comme un symbole qui

affirme simplement la trajectoire d'un peuple qui existe (...). C'est cette existence-là qui donne un sens profond à nos combats, nos espoirs en devenir, à notre quête de dignité humaine. C'est ce qui constitue le socle de notre conscience politique, culturelle, économique, pour que la Martinique sorte de l'ornière de la non-existence, de l'assistanat et de la dépendance²⁷.

23. Alex Ferdinand admet que « depuis quelques années, la question [du drapeau] tend plus à diviser qu'à réunir » les indépendantistes et crée des divergences supplémentaires (propos tirés de l'entretien cité).

24. Voir le site <http://www.fotw.net/flags/mq>.html.

25. C'est l'auteur qui souligne.

26. C'est souligné dans le texte original.

27. Patrick Chamoiseau dans *France Antilles*, 29 novembre 2003.

Il s'agit donc de la quête d'un symbole qui aurait la force de faire prendre conscience aux Martiniquais de leur histoire et de les rassembler sous une bannière autre que celle imposée par l'État français. Cette quête s'inscrit par ailleurs dans la revendication de la reconnaissance d'un peuple martiniquais et d'une nation martiniquaise formulée par le conseiller général et militant indépendantiste Francis Carole lors de la deuxième session du Congrès des Élus Départementaux et Régionaux de la Martinique en février 2002²⁸. Ainsi,

à partir du moment, en effet, où l'on reconnaît que la Martinique constitue un peuple différent de tous les autres, possédant sa langue, sa musique, sa culture, bref son identité propre, il était important de la doter d'un emblème distinctif qui puisse permettre de cristalliser ce sentiment. Tous les peuples du monde disposent d'un tel emblème²⁹ [et] nier l'existence du drapeau [revient à] nier l'existence du peuple martiniquais³⁰.

Quant à la nation martiniquaise, Garcin Malsa écrit :

La jeune nasyon kréyol (*nation créole*) martiniquaise (150 ans environ à compter du 22 mé (*mai*) 1848) doit reconnaître ses couleurs authentiques pour l'exercice de notre souveraineté sur notre territoire et espace vital martiniquais. Le Rouge, le Vert et le Noir comme symbole de rassemblement pour servir notre nasyon et œuvrer pour la construction et à la conception de l'État martiniquais³¹.

L'histoire d'un rapport de force : le procès du drapeau

Lors de son arrivée à la mairie de Sainte-Anne en 1989, Garcin Malsa avait fait enlever le drapeau bleu-blanc-rouge, non sans froisser quelques-uns de ses administrés, en première ligne les Anciens Combattants, lesquels, à défaut du drapeau représentant la France, n'organisèrent ni défilé ni pot à la mairie, notamment le 11 novembre 1993³².

Entre 1989 et 1995, la façade du bâtiment public resta donc dépourvue de drapeau, jusqu'à l'apposition du drapeau rouge-vert-noir – suite à la délibération du conseil municipal du 6 octobre 1995 – qui n'allait pas tarder à causer au maire des ennuis avec la justice. En effet, deux mois plus tard, le 14 décembre 1995, le sous-préfet du Marin, Jean-Claude Bironneau, demande, dans une note adressée au maire, le rapport de la délibération, et il déclare que « le Conseil municipal de Sainte-Anne n'était pas compétent pour demander au Maire de pavoiser aux couleurs d'un parti politique ». Par ailleurs, les plus hautes instances de la République allaient bientôt être alertées sur l'existence du drapeau : en février et mars 1996, deux citoyens français de métropole – qui avaient vraisemblablement effectué un séjour touristique en Martinique – adressent indépendamment l'un de

28. Procès-verbal in extenso du 2^e Congrès des Élus Départementaux et Régionaux de la Martinique, mars 2002, t. 1, p. 12.

29. Brochure, p. 13.

30. Propos recueillis lors d'un entretien avec Garcin Malsa, 7 juin 2005.

31. « Un signe pour la Martinique », 4^e page. Traductions ajoutées par nous-mêmes.

32. *France-Antilles*, « Courrier des lecteurs », 15 novembre 1993.

l'autre leur grief par courrier, respectivement au Premier ministre de l'époque, Alain Juppé, et au Président de la République, Jacques Chirac, en se déclarant scandalisés par le pavoisement de la mairie à l'aide du drapeau rouge-vert-noir, que l'un d'eux appela le « drapeau de l'indépendance »³³. Le 28 mars 1996, le préfet de la Martinique, Jean-François Cordet, introduit une requête auprès du Tribunal Administratif de Fort-de-France demandant l'annulation de la décision du conseil municipal³⁴. Selon lui, en autorisant la pose sur le fronton de la mairie « du drapeau d'un parti politique », le maire aurait « porté atteinte au principe de neutralité qui sied aux édifices de cette nature ». Par ailleurs, l'exécution de cette délibération aurait « suscité le mécontentement d'une partie des habitants de la commune qui, de ce fait, représente un risque pour l'ordre public ». En réalité, le contentieux se joue autour de la nature du drapeau. Si pour le préfet, le drapeau rouge-vert-noir est à l'évidence l'emblème du MODEMAS, les militants de ce parti, et en premier lieu leur leader, le maire de Sainte-Anne, contestent cette qualification en invoquant l'histoire du drapeau telle que nous l'avons relatée plus haut. En outre, selon Garcin Malsa,

aucun parti n'a le droit de revendiquer comme siennes ces couleurs de résistance de nos aînés sous peine de forfaiture. Elles appartiennent à nos luttes passées et futures et donc à tous les Martiniquais dignes qui entendent résister à l'oppression³⁵.

Après avoir prononcé, dans un premier temps (le 18 juin 1996), le sursis à exécution de la délibération du conseil municipal, le tribunal administratif rend son verdict au bout de trois ans : dans son jugement du 20 avril 1999, il décide d'annuler la décision du conseil municipal. Donc, à partir de là, le drapeau rouge-vert-noir pavoise illégalement la mairie de Sainte-Anne et devrait par conséquent être retiré. Mais M. Malsa n'abandonne pas là : il fait appel du jugement dans une requête présentée par l'avocate Claudette Duhamel, militante du MODEMAS³⁶ et... le drapeau reste. En revanche, selon ses propres propos, il « accepte en 2001, après une discussion avec le préfet de l'époque, M. Cadot, un compromis » : de remettre le drapeau bleu-blanc-rouge sur la mairie, légèrement au-dessus du drapeau rouge-vert-noir³⁷.

En mars 2001 ont lieu les élections municipales et cantonales que le maire et conseiller général sortant remporte de justesse³⁸. Cependant, le tribunal administratif de Fort-de-France, dans son jugement du 12 juin 2001, décide d'invalider les deux scrutins – un des motifs retenus (le seul concernant les élections cantonales) : la présence du drapeau rouge-vert-noir sur la mairie. Le maire sortant fait appel de

33. Courrier d'un citoyen adressé au président de la République le 28 mars 1996 ; courrier d'un citoyen adressé au Premier Ministre le 20 février 1996 ; « Note à l'attention de Monsieur le Préfet de la Martinique », Ministère de l'Intérieur, 25 mars 1996.

34. Tribunal administratif de Fort-de-France, requête n° 96/03054 en date du 28 mars 1996. Préfet de la Martinique c/ Commune de Sainte-Anne.

35. Garcin Malsa, in *France Antilles*, 29 novembre 2003.

36. Requête en appel adressée par la commune de Sainte-Anne à la cour administrative d'appel de Bordeaux, le 21 mai 1999.

37. Entretien avec Garcin Malsa, 7 juin 2005.

38. Garcin Malsa est réélu au second tour des municipales avec une marge de 47 voix (sur 2873 suffrages exprimés) et au premier tour des cantonales avec un écart de 41 voix (sur 2555 suffrages exprimés) sur son adversaire Jacques Guannel (Forces Martiniquaises de Progrès) (*Antilla*, n° 941, 22 juin 2001, p. 7).

cette décision et obtient finalement gain de cause pour ce qui concerne le motif du drapeau : selon la décision du Conseil d'État conforme à l'avis rendu à l'audience du 23 janvier 2002, les « irrégularités constatées par le tribunal administratif de Fort-de-France » étaient « bien dans le dossier » mais « pas suffisantes pour en conclure à l'insincérité des scrutins »³⁹. En revanche, l'annulation des élections municipales est confirmée pour d'autres motifs.

Le 24 juin 2003, la cour administrative d'appel de Bordeaux rejette la requête de la commune⁴⁰. En août de la même année, le conseil municipal décide d'intenter un recours en cassation⁴¹. Le même mois, le préfet M. Cadot demande au maire, par courrier, de « tirer toutes les conséquences » de la décision de la cour d'appel, donc en clair d'enlever le drapeau rouge-vert-noir⁴². Mais ce dernier continue à flotter plutôt paisiblement sur la commune. Bien que la Martinique se trouve alors en pleine agitation politique à l'approche de la consultation populaire sur la création d'une assemblée unique et d'une nouvelle collectivité territoriale, le sort du drapeau semble intéresser peu de monde.

En outre, les jugements successifs constatant l'illégalité de la présence du drapeau rouge-vert-noir sur la mairie ne paraissent être plus que de simples formalités quand on sait qu'en octobre 2004, le préfet en personne a rendu visite au maire de Sainte-Anne, « dans la salle des délibérations (...) où figure le drapeau rouge-vert-noir » en lui promettant « un partenariat fructueux »⁴³. Malgré cela, la procédure de forme suit son cours : le Conseil d'État rend finalement son verdict le 27 juillet 2005 et rejette la requête de la commune « en estimant que le drapeau rouge, vert et noir, s'il n'est pas l'emblème d'un parti politique déterminé, est le symbole d'une revendication politique exprimée par certains mouvements présents en Martinique (...) »⁴⁴. Et le drapeau continue à flotter au vent...

Nous nous trouvons en effet au cœur des contradictions inhérentes à « l'affaire du drapeau »⁴⁵, voire à « la guerre du drapeau »⁴⁶. Face à la ténacité du maire de la commune et malgré l'illégalité déclarée de l'apposition de ce drapeau, aucun des préfets successifs ne prend la décision de le faire enlever par la force. Est-ce qu'au-delà des querelles juridiques et plutôt officieusement, les autorités de l'État le reconnaîtraient comme légitime, comme le suggère Garcin Malsa, car « la légitimité précède toujours la loi, la légalité »⁴⁷ ? C'est possible, mais nous supposons plutôt qu'au fil de toutes les années qu'a duré cette affaire, les représentants des instances républicaines se sont rendu compte qu'il serait sans doute plus dangereux

39. *Antilla*, n° 977, 1^{er} mars 2002, p. 4.

40. Cour administrative d'appel de Bordeaux, arrêt du 24 juin 2003, réf. n° 99BX01286, Commune de Sainte-Anne c/ Préfecture de la Martinique.

41. Délibération du 6 août 2003.

42. Correspondance du 12 août 2003.

43. *Antilla*, n° 1114, 27 octobre 2004, p. 29.

44. Conseil d'État, 27 juillet 2005, n° 259806, Commune de Sainte-Anne.

45. *France Antilles*, 22 juin 1996.

46. *France Antilles*, 1^{er} juillet 1996.

47. Entretien avec Garcin Malsa, 7 juin 2005.

pour l'ordre public de faire enlever ce drapeau que de le laisser tel quel, sur la mairie à côté du drapeau français et au centre des ronds-points. On peut supposer qu'un tel acte de force risquerait de mettre à vif la « blessure coloniale » et de susciter l'indignation voire la révolte chez bon nombre de Martiniquais, d'autant plus que le drapeau rouge-vert-noir semble en réalité avoir peu d'impact sur le développement d'un sentiment national subversif. Pour expliquer ce soupçon, nous proposons de nous interroger sur les représentations populaires dont ce drapeau et le rapport de force qu'il cristallise fait l'objet. Nous nous appuyons pour cela sur les résultats d'une enquête qualitative effectuée entre 2003 et 2005 auprès d'un échantillon réduit de quarante-six personnes, dont vingt-deux habitent la commune de Sainte-Anne. Nous nous attendions en effet à ce que les Saintannais aient des représentations spécifiques de ce drapeau, étant donné sa présence dans la commune et le discours du maire – figure de première importance communale – visant à persuader la population de sa nécessité. Il est vrai que pour les personnes circulant dans la commune, le drapeau ne peut passer inaperçu. Quel est alors son impact sur ceux qui le voient quotidiennement ?

Précisons que si ces trois couleurs ne sont, à notre connaissance, présentes sous forme de drapeau que dans la commune de Sainte-Anne, l'emblème en lui-même peut être vu un peu partout en Martinique : par exemple, en graffiti sur les murs et surtout sous forme d'autocollant sur de nombreuses voitures, bordé avec l'inscription « *PÉYI-A SÉ TA NOU, NASYON MATINIK* » (« ce pays nous appartient, nation Martinique »). On peut aussi voir des plaques d'immatriculation portant cet emblème à la place des couleurs françaises ou européennes.

Le principal constat résultant de notre enquête est que les personnes interrogées sont loin d'être unanimes sur la signification symbolique du drapeau rouge-vert-noir. On peut effectivement dégager quatre types de représentations différents et divergents.

Le drapeau martiniquais : l'affirmation identitaire

Pour certains de nos informateurs, Saintannais ou non, le drapeau rouge-vert-noir représente sans ambiguïtés le drapeau martiniquais. Il est vu comme un symbole important et nécessaire, un « élément distinctif (...) de reconnaissance », un emblème de l'identité martiniquaise, comme le drapeau « qui puisse le plus refléter la Martinique ». Le discours de ces personnes se rapproche de celui employé par Garcin Malsa et d'autres militants du drapeau rouge-vert-noir, une de nos informatrices fait d'ailleurs partie des soixante-quinze co-signataires de la brochure « Rouge Vert Noir – Trois couleurs pour un drapeau ! ». On retrouve dans leurs propos notamment l'idée de la nation martiniquaise. Certains informateurs – se faisant l'écho des auteurs de la brochure – insistent d'ailleurs sur le rôle du drapeau dans l'histoire de la Martinique, en particulier lors de l'Insurrection du Sud en 1870.

Ce drapeau, quand il est représenté comme drapeau martiniquais, est un élément de l'affirmation identitaire voire nationale laquelle est liée très étroitement à une

certaine forme de conscience historique : la valorisation d'une histoire « indigène » de résistance, comme c'est le cas, nous l'avons vu, pour certains leaders et militants indépendantistes. Une affirmation identitaire et nationale qui est essentiellement culturelle, car l'appartenance à la France n'est mise en cause par aucune des personnes rencontrées. En effet, « on n'est pas que Français ! », mais « on est Martiniquais dans la France ». On retrouve là les identifications à des appartenances diverses et multiples, dont l'une n'exclut pas l'autre, une « superposition d'appartenances subjectives » [Daniel, 2002, p. 591]. Il s'agit alors avant tout d'un désir de reconnaissance de l'identité culturelle qui trouve sa source dans le constat que cette identité n'est pas prise en compte par la République, notamment dans la formation d'une mémoire historique républicaine [Dahomay, 2000, p. 117]⁴⁸.

Le drapeau saintannais : une identité propre pour Sainte-Anne

Certains de nos informateurs habitant la commune de Sainte-Anne qualifient le drapeau rouge-vert-noir de « drapeau saintannais » ou de « drapeau de Sainte-Anne ». Il représenterait alors une identité communale à laquelle ces informateurs attribuent une grande importance, jusqu'à parfois la hisser au niveau d'une identité régionale, comme le fait cette femme d'une quarantaine d'années :

c'est exactement comme les Basques, comme les Bretons, ils sont bien à l'intérieur de la France (...) ils disent : nous sommes Bretons, nous sommes Basques, eh ben nous, nous sommes Saintannais !⁴⁹

On est donc d'abord Saintannais avant d'être Martiniquais et Français. Dans nos enquêtes, nous avons pu trouver un peu partout en Martinique cette identification primordiale à la commune de résidence, laquelle est d'ailleurs aussi pour beaucoup la commune de naissance. Ces personnes tirent souvent une grande fierté de leur appartenance communale. Le drapeau rouge-vert-noir représente alors pour eux un emblème distinctif de l'identité saintannaise.

Du drapeau qui « sort d'Afrique » au drapeau écologiste : un drapeau qui représente l'idéologie du maire

Pour certains informateurs saintannais, le drapeau rouge-vert-noir est un drapeau d'Afrique que le maire aurait apposé afin de rappeler à ses administrés leurs origines africaines. Pour d'autres, le drapeau représente la pensée écologiste affirmée du maire. Dans les deux cas, les informateurs ont intégré des parties de l'idéologie de Garcin Malsa auquel ils attribuent entièrement ce drapeau. Eux-mêmes semblent entretenir une relation plutôt distanciée au « drapeau du maire », sans pour autant être forcément en désaccord avec sa présence à Sainte-Anne.

48. Pour illustrer son propos, Jacky Dahomay donne l'exemple de la commémoration de l'abolition de l'esclavage qui jusqu'ici « n'est pas devenue une fête nationale au même titre que le 14 juillet. Comment ne pas comprendre que, dans ces conditions, nombreux sont les petits Français qui ignorent cette partie de l'histoire de France qui correspond à l'histoire de la France coloniale et esclavagiste ? »

49. Propos recueillis le 10 mai 2005.

Le drapeau indépendantiste : désaccord, refus, crainte...

D'autres personnes ressentent la présence du drapeau rouge-vert-noir comme une « insulte » à la nationalité française des Martiniquais, comme un « manque de respect » envers les citoyens. Pour eux, étant donné que les Martiniquais sont Français, ils n'ont pas le droit d'arborer un autre drapeau que le drapeau bleu-blanc-rouge. Un des informateurs pousse son raisonnement encore plus loin en disant que « quand on fait ça, on ne doit rien prendre de la France (...) on doit vivre avec ce qu'on a ».

Il y a là un net désaccord avec ce drapeau qui est représenté comme « le drapeau indépendantiste » ou « le drapeau de Malsa ». Pour ces personnes, tout d'abord l'idée d'indépendance de la Martinique représente un épouvantail, et par ailleurs, Garcin Malsa et d'autres indépendantistes manquent de crédibilité – un manque de crédibilité qui est selon ces informateurs intimement lié à l'attitude « de vouloir être à la fois dedans et dehors du système politique auquel on appartient encore » [Giraud, 2004, p. 552], comme l'exprime cette informatrice, une enseignante d'une trentaine d'années :

Chaque fois que je vais à Sainte-Anne, ça me fait sourire... Malsa veut s'imposer comme nation, mais il est totalement tributaire du système, pour moi ce drapeau n'a pas de raison d'être, tous ceux qui veulent cette nation, ce sont des fonctionnaires. On a eu des profs [indépendantistes] qui nous disaient de rester travailler la terre, mais envoyaient leurs enfants faire des études en métropole⁵⁰.

De surcroît, certains informateurs regrettent le caractère « imposé » du drapeau rouge-vert-noir : le fait que « le peuple martiniquais » n'ait pas été consulté avant que ce drapeau soit arboré à Sainte-Anne. Si l'idée d'un drapeau pour la Martinique semble pour eux a priori intéressante, il faudrait qu'elle émane d'un processus plus démocratique fondé sur un large consensus.

Enfin, à Sainte-Anne même, nous avons pu constater chez certains informateurs une complète indifférence face au drapeau, malgré le fait qu'ils passent à côté quotidiennement... ou peut-être justement pour cela : il est tellement omniprésent qu'ils n'y portent plus attention. Selon eux, ce drapeau ne fait pas partie de leurs préoccupations. Cette attitude cache en réalité un refus passif, car ces mêmes personnes nous disent souvent leur préférence pour le drapeau bleu-blanc-rouge. Certaines d'entre elles n'étaient d'ailleurs pas très volontaires pour participer à notre enquête, prétendant qu'elles ne connaissaient rien sur ce sujet. Un employé de la commune, qui ne voulait pas être enregistré, nous a confié une fois le magnétophone éteint qu'il avait peur de perdre son travail si jamais le maire devait entendre ses paroles car il est contre l'indépendance. Cette peur de représailles peut s'expliquer par la part importante du clientélisme dans les institutions locales, surtout au niveau communal. Par ailleurs, dans ces petites communes de la Martinique, les liens de parenté sont fréquents et le niveau d'interconnaissance entre les administrés est très élevé. Si tout le monde se connaît et se croise fréquemment, la politique semble être un sujet de conversation très sensible, voire tabou. C'est elle qui divise

50. Propos recueillis le 14 octobre 2003.

les esprits, et elle risquerait de perturber l'entente cordiale qui règne dans les relations sociales au quotidien.

Le drapeau rouge-vert-noir est de toute évidence un sujet très politique. Si on peut lire dans la brochure « Rouge Vert Noir Trois couleurs pour un drapeau ! » que « les colonies d'Outre-Mer de la France sont les seules régions du monde à ne pas disposer de drapeau qui non seulement serait reconnu par leurs peuples eux-mêmes mais aussi par la communauté internationale » (p. 9), ce drapeau est loin de faire l'unanimité en Martinique même – que ce soit au niveau communal ou régional – en tant qu'emblème représentant la Martinique, et encore moins la « nation Martinique », comme on peut le lire sur les autocollants. Les Martiniquais semblent en réalité, nous l'avons vu, divisés entre deux grandes tendances, celle de la représentation du drapeau rouge-vert-noir comme « drapeau martiniquais » et, à l'opposé, celle qui associe ce drapeau à la mouvance politique indépendantiste. À notre avis, le rapport de force qui se joue entre le maire de Sainte-Anne et l'État français, et qui se déploie derrière tant de querelles juridiques, se reflète entièrement dans ces types de représentations divergents. On pourrait même dire que les représentations populaires reproduisent ce rapport de force, tant elles mettent en relief des oppositions claires.

Par ailleurs, on peut noter une différence fondamentale entre ces deux principaux types de représentations en ce qui concerne la manière dont les personnes interrogées s'approprient ou non le passé. Car si la représentation du drapeau rouge-vert-noir comme « drapeau national » ou « drapeau martiniquais » est fortement liée à l'affirmation identitaire et à la valorisation de l'histoire de résistance, à l'inverse, la représentation de ce drapeau comme « drapeau des indépendantistes » ne mobilise pas, ou très peu, l'histoire et la culture. Il nous semble important d'insister sur cette différence, tant il est vrai que, comme l'écrit Jean-Pierre Sainton,

le discours des Antillais français sur l'histoire tend (...) à devenir un répétitif discours incantatoire, une référence obligée des affirmations (ou des concessions) identitaires, non *un savoir collectif* qu'il convient d'élaborer et de s'approprier [Sainton, 2002, p. 422].

Dans le même ordre d'idées, Michel Giraud, en parlant de l'instrumentalisation du passé esclavagiste, constate qu'entre

la politique de l'oubli qu'ont voulu promouvoir, à la sortie de l'esclavage, le pouvoir métropolitain ainsi que les différentes classes dominantes de la société coloniale et la stratégie, non moins politique, de l'instrumentalisation du passé esclavagiste qui, aujourd'hui, entend spéculer sur un oubli généralisé inventé, il n'y a que le refus populaire de l'esclavage et de tout ce qui s'y apparente – aussi simplement instinctif, viscéral et peu explicitement formulé qu'il puisse être – qui s'échappe, non pas de l'ordre du politique, mais de celui de la manipulation politicienne » [op. cit., p. 551].

Au fond, c'est peut-être cette instrumentalisation du passé qui pose problème dans le discours nationaliste, lequel, pour avoir du succès, devrait sans doute se

diriger vers l'avenir plutôt que vers le passé [Eriksen, 1992, p. 143]⁵¹. Mais c'est là où le nationalisme martiniquais se trouve dans l'impasse, car l'avenir de la Martinique en tant que nation – dans sa dimension politique – semble bloqué. La marge de manœuvre des nationalistes est alors très limitée, d'où le problème de la crédibilité et de la cohérence, et il ne leur reste finalement pas d'autre choix que de se rabattre sur le domaine de la culture, dans lequel ils ont en effet jusqu'à présent réalisé un travail remarquable. Cependant, nous pensons que ce travail pourrait être mieux accepté par une plus grande partie de la population s'il était libéré de sa charge politique voire politicienne. Car il nous semble en effet fondamental, dans l'affirmation identitaire martiniquaise, de séparer le culturel du politique⁵².

Enfin, si éventuellement il existe une conscience nationale populaire martiniquaise – alors essentiellement culturelle – elle ne dispose pas encore de drapeau.

BIBLIOGRAPHIE

- CHIVALLON C. [2004], *La diaspora noire des Amériques*, Paris, CNRS Éditions.
- DAHOMAY J. [2000], « Identité culturelle et identité politique. Le cas antillais », *Revue de philosophie et de sciences sociales (Comprendre les identités culturelles)*, sous la direction de Will Kymlicka et Sylvie Mesure, n° 1, p. 99-118.
- DANIEL J. [2002], « L'espace politique aux Antilles françaises », *Ethnologie française*, vol. XXXII, n° 4, p. 589-600.
- DELANNOI G. [1999], *Sociologie de la nation*, Paris, Armand Colin.
- ERIKSEN T.H. [1992], *Us and Them in Modern Societies*, Oslo, Scandinavian University Press.
- FIRTH R. [1973], *Symbols : Public and Private*, London, George Allen & Unwin.
- GARVEY A.J. [1986], *The Philosophy and Opinions of Marcus Garvey or the Africa for the Africans*, Dover (États-Unis), The Majority Press.
- GIRAUD M. [2004], « Les enjeux présents de la mémoire de l'esclavage », in Stéphane Dufoix et Patrick Weil (dir.), *L'esclavage, la colonisation et après...*, Paris, PUF, p. 533-558.
- JOLIVET M.-J. [2002], « Mémoire caraïbe, mémoire caribéenne et histoire coloniale », *Ethnologie française*, vol. XXXII, n° 4, p. 735-741.
- MENCHE DE LOISNE C. [1871], *Insurrection de la Martinique 22 septembre-1^{er} octobre 1870*, Paris, E. Dentu.
- Petit Larousse illustré* [2007], Paris, Larousse.
- SAINTON J.-P. [2002], « L'histoire antillaise... "à quoi ça sert ?" », in Lucien Abenon, Danièle Bégot et Jean-Pierre Sainton (dir.), *Construire l'histoire antillaise*, Paris, Éditions du CTHS, p. 411-436.
- ZANDER U. [2006], « Conscience nationale et identité en Martinique au tournant du millénaire », http://www.gensdelacaraibe.org/recherche/articles.php?id_story=87.

51. Eriksen établit ce constat dans une analyse comparative entre l'Île Maurice et Trinidad, deux anciennes colonies britanniques qui ont acquis leur indépendance nationale il y a seulement quelques décennies (l'Île Maurice en 1968 et Trinidad en 1962).

52. Pour un développement de cet aspect, cf. notre exposé « Conscience nationale et identité en Martinique au tournant du millénaire », http://www.gensdelacaraibe.org/recherche/articles.php?id_story=87.

Textes militants

« Rouge Vert Noir Trois couleurs pour un drapeau ! Wouj – Vè – Nwè Twa koulè ba an drapo ! », sans date.

« Un signe pour la Martinique », par Garcin Malsa, MODEMAS, document de quatre pages, sans date.

Presse

Antilla, n° 941, 22 juin 2001 ; n° 977, 1^{er} mars 2002 ; n° 983, 12 avril 2002 ; n° 1114, 27 octobre 2004.

France Antilles, 15 novembre 1993 ; 20 octobre 1995 ; 22 juin 1996 ; 1^{er} juillet 1996 ; 14 octobre 1997 ; 29 novembre 2003.

Internet

<http://perso.wanadoo.fr/martinique.politique/Pages/Nationalism.htm>.

<http://www.fotw.net/flags/mq}.html>.

Documents administratifs et juridiques

Conseil d'État, 27 juillet 2005, n° 259806, Commune de Sainte-Anne.

Cour Administrative d'Appel de Bordeaux, arrêt du 24 juin 2003, réf. n° 99BX01286, Commune de Sainte-Anne c/ Préfecture de la Martinique.

Courrier d'un citoyen adressé au Premier ministre le 20 février 1996.

Courrier d'un citoyen adressé au président de la République le 28 mars 1996.

« Note à l'attention de Monsieur le Préfet de la Martinique », Ministère de l'Intérieur, 25 mars 1996.

Procès-verbal *in extenso* du 2^e Congrès des Élus Départementaux et Régionaux de la Martinique, mars 2002.

Requête en appel adressée par la commune de Sainte-Anne à la Cour Administrative d'Appel de Bordeaux, le 21 mai 1999.

Tribunal Administratif de Fort-de-France, requête n° 96/03054 en date du 28 mars 1996, Préfet de la Martinique c/ Commune de Sainte-Anne.

Entretiens

Entretiens semi-directifs anonymes avec 46 personnes, entre 2003 et 2005.

Entretien avec Garcin Malsa, 7 juin 2005.

Entretien téléphonique avec Alex Ferdinand, 12 février 2007.

Notes de lecture

Julie LAPLANTE

Pouvoir guérir. Médecines autochtones et humanitaires

Montréal, Les Presses de l'Université Laval, coll. Sociétés, cultures et santé, 2004, 320 p.

Cet ouvrage, version remaniée d'une thèse de doctorat soutenue en 2002 à l'Université Laval (Québec), analyse les formes d'articulation entre médecines occidentale et traditionnelles en Amazonie brésilienne. Recrutée comme « volontaire-chercheuse » au sein d'un projet de médecine humanitaire développé par la section hollandaise de Médecins sans Frontières (MSF-Holande) auprès de plusieurs groupes indigènes de la région du Moyen Solimões, l'auteur, alors doctorante en anthropologie, s'est impliquée dans les divers sites opérationnels du projet. Par le biais d'une ethnographie multisites, elle analyse ainsi les rapports de savoir/pouvoir entre ces deux types de médecines et montre comment celles-ci interagissent, s'ajustent, se transforment voire même se mélangent mais surtout comment un savoir médical à prétention universaliste devient local et comment des savoirs thérapeutiques autochtones, et donc a priori locaux, arrivent à prendre une dimension internationale.

L'ouvrage comporte 9 chapitres. Dans le chapitre 1, l'auteur replace sa recherche dans le cadre de l'anthropologie médicale et de l'anthropologie pharmaceutique. L'adoption d'une perspective constructiviste critique en anthropologie médicale lui permet de concevoir les savoirs biomédicaux et les savoirs thérapeutiques autochtones sur une base d'équivalence sur le plan épistémologique et « comme indissociables du pouvoir, de la pratique et de l'expérience vécue » (p. 52). S'inspirant, en outre, de l'anthropologie pharmaceutique, elle analyse sous le même angle les savoirs associés aux médicaments et aux plantes médicinales.

Le chapitre 2 s'intéresse notamment à l'idéologie et à la pratique des organisations gouvernementales et non gouvernementales indigénistes ou de santé qui interviennent auprès des populations indigènes de la région étudiée.

Les quatre chapitres suivants abordent la question de l'universalité des savoirs biomédicaux véhiculés par MSF dans ses différents sites opérationnels et illustrent comment, sur la trajectoire d'un projet de médecine humanitaire, les savoirs se transforment et sont réinterprétés selon les contextes en cause. Dans le chapitre 3 (site MSF international), l'auteur s'intéresse à la genèse des ONG humanitaires, à leur idéologie du « sans-frontiérisme », à leur discours sur le développement et à ce qu'elle dénomme « l'utopie humanitaire des médicaments essentiels » (p. 106) ainsi qu'à leurs liens avec les institutions du développement et les entreprises multinationales pharmaceutiques. Ce chapitre examine aussi la vision universaliste de MSF en matière de santé. Selon l'auteur, les savoirs biomédicaux véhiculés par l'ONG dans le cadre de ses projets d'intervention ne sont ni contestés ni même questionnés et laissent en outre peu de place aux savoirs thérapeutiques autochtones. Le chapitre 4 (site MSF national) examine les dynamiques qui se créent entre les savoirs biomédicaux et une vision humanitaire universelle véhiculés par MSF et certains enjeux nationaux brésiliens liés notamment au droit à la propriété intellectuelle des savoirs autochtones et à la question de la biopiraterie. Il analyse également les politiques de santé destinées aux populations autochtones, illustrant en particulier leurs difficultés à prendre en compte les médecines traditionnelles. Le chapitre 5 (site MSF local) analyse de manière critique les dynamiques qui se créent entre les savoirs biomédicaux et les savoirs thérapeutiques autochtones à travers deux activités développées par MSF-Holande : les réunions

organisées avec les conseillers indigènes en santé du Moyen Solimôes et la formation des agents de santé indigènes. L'auteur souligne l'ambiguïté des discours de ces conseillers qui sont, pour la plupart, des agents indigènes de santé. Tout en affirmant leur identité indigène et prônant le recours aux médecines traditionnelles, ils affirment en même temps l'incapacité de ces dernières à répondre aux nécessités actuelles en matière de santé des communautés indiennes, contribuant, de la sorte, à leur marginalisation. Pour leur part, les cours de formation des agents de santé indigènes qui visent notamment à faire comprendre aux indiens le concept de « maladie-entité » et traitent des principales maladies qui affectent les communautés indiennes, laissent peu de place aux savoirs liés aux médecines traditionnelles. Le chapitre 6 (sites MSF autochtones) examine les dynamiques et les transformations des savoirs thérapeutiques autochtones suite à l'introduction de la médecine occidentale dans six villages indigènes et que l'auteur a choisi initialement pour leur isolement géographique. C'est en effet à ce quatrième niveau que les savoirs biomédicaux et les savoirs autochtones communiquent entre eux le plus directement. L'auteur montre l'hétérogénéité des formes d'articulation, voire de métissage, qui s'opèrent entre les savoirs associés aux médicaments et véhiculés par le personnel médical et les savoirs liés aux plantes médicinales qui sont principalement portés par les chamanes, les sages-femmes, les hommes-tabac, les herboristes et les personnes âgées : soit absence de dialogue entre ces deux types de savoir, médicaments et plantes médicinales occupant des domaines séparés mais complémentaires (cas des villages Deni et Katukina) ; soit dialogue constant entre ces deux formes de savoir (cas des villages Miranha et Kokama/Kambebe/Tikuna) ; soit enfin confrontation des savoirs avec prédominance de l'un et marginalisation de l'autre (marginalisation de la médecine occidentale dans le cas du village Kanamari *versus* de la médecine traditionnelle dans celui des Maku). Pour sa part, le chapitre 7 analyse de manière plus détaillée la dynamique de rencontre entre les savoirs biomédicaux et les savoirs thérapeutiques des indiens Madija-Kulina, illustrant en particulier le processus de construction de frontières qui s'établit entre eux. L'auteur montre notamment comment ces indiens négocient des compromis entre ces

deux formes de médecine à l'intérieur d'une même pratique thérapeutique.

Se basant sur certaines distinctions classiques en anthropologie sur la nature respective des savoirs biomédicaux et thérapeutiques autochtones et replaçant la discussion dans le cadre du débat sur les formes d'articulation entre le local et le global, le chapitre 8, quant à lui, aborde la question du métissage de ces savoirs et discute aussi du statut et du destin des savoirs autochtones au cours d'un projet de médecine humanitaire.

Enfin, le dernier chapitre traite de la question de la réflexivité comme concept et méthode de recherche ainsi que comme moyen de faire de l'anthropologie.

L'on aurait sans doute aimé une analyse plus approfondie des savoirs thérapeutiques autochtones. Toutefois, cet ouvrage a le mérite et l'intérêt d'illustrer l'hétérogénéité des formes d'articulation entre la médecine occidentale et les médecines traditionnelles et de montrer le dynamisme de ces dernières : contrairement à une idée répandue dans certains milieux médicaux, celles-ci ne sont ni figées ni condamnées à disparaître sous l'introduction et la dissémination de la médecine occidentale. À ce titre, cet ouvrage devrait intéresser tout chercheur soucieux de la préservation et de la valorisation des médecines traditionnelles et de leur place dans les systèmes de santé.

Dominique Buchillet

Sophie BLANCHY,
Jean-Aimé RAKOTOARISOA,
Philippe BEAUJARD
et Chantal RADIMILAHY (dir.)

***Les Dieux au service du peuple.
Itinéraires religieux, médiations,
syncrétisme à Madagascar***

Paris, Karthala, 2006, 536 p. + 1 CD Mac/PC,
14 cartes, glossaire, bibliographie, index.

La prolifération des nouvelles églises et l'augmentation des mouvements de conversion religieuse représentent un phénomène quasiment mondial interprétable comme des « productions religieuses de la modernité »¹.

1. Jean-Pierre Dozon, *La cause des prophètes : politique et religion en Afrique contemporaine*, Paris, Seuil, 1995.

Sur ce phénomène, les anthropologues se sont déjà largement exprimés souvent à travers des études de cas qui trouvent néanmoins un encrage théorique dans les thématiques anthropologiques les plus classiques, comme la notion de syncrétisme (emprunt, acculturation, inculturation,...) ou encore la thématique des liens entre le pouvoir et le sacré (ou le divin), par exemple. L'analyse de ces phénomènes très actuels, tout au moins dans leur puissance et dans leurs formes, permet donc bien souvent, de « revisiter » certains concepts et certaines notions débordant largement le simple domaine du religieux *stricto sensu*, comme la culture, la symbolique, l'identité, le patrimoine, la tradition, l'autochtonie... Par conséquent, les ouvrages anthropologiques consacrés à cette thématique dépeussèrent, en général, le fonds des connaissances tout en proposant de nouveaux modes d'interprétation ou de nouveaux cadres d'analyse.

Curieusement, aucun ouvrage n'avait jusqu'à présent été consacré à ce phénomène, pourtant puissant, à Madagascar. Un livre tel que celui-ci était donc très attendu et ses perspectives, eu égard à la nature englobante de sa thématique, ne pouvaient être que très ambitieuses. Celles-ci apparaissent sous la plume de Sophie Blanchy en introduction.

Partant du constat de la prolifération progressive des églises chrétiennes réformées, des églises indépendantes malgaches et de l'augmentation continue des mouvements de conversion religieuse depuis l'indépendance (1960), les auteurs se sont interrogés sur les raisons du développement de ce qu'ils nomment « les cultes autochtones », devenus « visibles ». Leur intention est, au-delà de l'inscription du cas malgache dans la littérature anthropologique sur ce thème, de rendre compte du fait que « la rencontre d'univers religieux hétérogènes, avec le socle cognitif sur lequel ils s'appuient, et les formes sociales et politiques qu'ils portent ou amènent avec eux, produit à Madagascar des réponses culturelles spécifiques » (p. 8). En d'autres mots, leur intention est, entre autres spécificités malgaches, de montrer les liens anciens et intimes qui existent de tout temps et se renouvellent à toutes les époques entre « cultes autochtones » et « religions importées ». Cette intention est d'autant plus louable que, comme cela est précisé dans le livre, il demeure à Madagascar une pensée largement partagée que les deux formes du religieux

co-existeraient en parallèle dans des cercles différenciés : d'un côté il y aurait les cultes autochtones, reliquat/résurgence d'une religion ancienne, pratiqués par les petites gens loin des villes, dans les brousses profondes ; et de l'autre côté, « les cultes autorisés », modernes et importés, pratiqués essentiellement dans les villes par la bourgeoisie. Une dichotomie qui produit une coupure entre les époques et les lieux (villes campagnes). Cet angle d'approche, précisé d'entrée de jeu, conduit l'auteur à dresser en quelques très belles pages (p. 11 et suivantes) une synthèse des débats théoriques sur les notions de syncrétisme, de survivance et de réélaboration d'une part, à justifier d'autre part du bien-fondé du choix d'un terrain qui se concentre sur la capitale Tananarive et ses environs immédiats, avec deux points d'appui comparatifs : la vallée du Mangoro et le Sud-Est Antémoro. Mais l'introduction ne s'arrête pas là. Car la nécessité s'impose à son auteur de revisiter toute l'histoire de la royauté des Hautes-Terres (du XVII^e siècle au début de la période coloniale) pour mieux cerner la nature des liens renégociés à chaque époque entre le pouvoir royal et le religieux (autochtone et importé). Cette très longue (plus de quarante pages !) et minutieuse relation, reposant sur un grand nombre de travaux d'historiens était-elle vraiment nécessaire pour justifier du « comment penser à la fois les épisodes historiques d'affrontement et les processus continus de production culturelle ? (...) » ? On retiendra certes un certain nombre d'hypothèses originales et nouvelles concernant notamment la conversion royale et la dissociation théorique des pouvoirs « églises/État » qu'elle aurait introduite (p. 43) ou encore, plus loin (p. 51), le fait que l'indépendance aurait entraîné la décomposition de la situation du double pouvoir, fracture politique de déclenchement des cultes. Mais l'on ne peut comprendre l'utilité de ce long développement dès lors où il s'arrête à l'indépendance et n'offre aucun élément d'analyse de la position ambiguë de l'église et du pouvoir actuellement à Madagascar. On aurait aimé, par exemple, que soit mis en lien avec cette analyse de l'histoire (et de manière aussi minutieuse) certains événements d'actualité tels que, par exemple, les scènes d'exorcisme des bureaux ministériels lors de l'installation en 2002 du président de la république actuel dans ses fonctions. Il faut attendre la page 342 de

l'ouvrage pour que l'événement soit rapporté, sans toutefois qu'il y ait de relation faite avec l'analyse produite dans l'introduction. Quand on achève la lecture de cette très longue introduction, on reste donc un peu circonspect de lire cette phrase empruntée à Bernard *et alii*, (2001, p. 43) « tous les modèles d'intelligibilité des processus syncrétiques reposent sur une dialectique de la continuité et de la discontinuité ». On attend donc dans la continuité de l'ouvrage la poursuite du débat amorcé dans l'introduction.

Le corps de l'ouvrage est composé de onze chapitres ou plutôt de la juxtaposition de onze interventions de qualité fort inégale essentiellement bâties sur des références à l'Histoire, mais apportant néanmoins un important corpus de données ethnographiques : parcours et histoires de vie (chap. 6, chap. 7, chap. 8, chap. 9, chap. 10...), typologie des sorcelleries (chap. 5), description très minutieuse de rituels (chap. 4), cartographie de sites (chap. 2, 3.) auxquels viennent s'ajouter des informations d'ordre administratif et démographique (chap. 1) ainsi qu'un catalogue des différents lieux de cultes (chap. 2). L'importance de ce matériel ethnographique est le fruit d'enquêtes réalisées par des étudiants malgaches durant deux années (2001-2002) et ayant pour objectifs « de mesurer les sources religieuses (sic, SG.), à travers les lieux de cultes institutionnalisés offerts à la pratique, et de saisir les occasions d'étudier cette pratique de manière qualitative par les entretiens ». 198 lieux de cultes recensés et 39 « pratiquants » rencontrés (15 hommes et 23 femmes, sic SG, p. 466).

L'usage de ces matériaux est souvent excessif et parfois redondant. Le parti de concentrer la totalité des images dans le CR-Rom explique sans doute pourquoi, en absence d'image, les auteurs se sont sentis obligés de rédiger de très longs paragraphes consacrés à la description minutieuse de scènes, d'objets, de bâtiments... Une masse importante de témoignages et de descriptions qui nous égarer et nous éloignent de l'analyse amorcée en introduction. On perd le fil de la démonstration puis on le retrouve de-ci de-là au hasard de quelques pages (p. 194-195, p. 262-265, p. 274, p. 318 et suiv.) pour enfin se réjouir de la contribution de P. Beaujard (chap. XI) qui nous offre l'exemple d'une pleine maîtrise d'un exercice pourtant compliqué qui consiste à partir de la relation d'un rituel de faire surgir toute une analyse

en travaillant les moindres détails dans leurs diverses dimensions. Son interprétation d'un rituel antemoro et les éléments qu'il en retire pour cerner au plus près les différents « héritages d'une culture malgache syncrétique » (p. 439 et suiv.) et les réflexions qui s'en suivent sur l'essence sacrée et autochtone du pouvoir royal à Madagascar le conduit à porter une réflexion générale sur le sens du phénomène de renouveau religieux à Madagascar.

Sophie Goedefroit

Françoise DOUAIRE-MARSAUDON,
Bernard SELLATO, Chantal ZENG (éd.)

*Dynamiques identitaires en Asie
et dans le Pacifique*

Aix-en-Provence, Publications de l'université
de Provence, 2006, 2 vol., 240 + 208 p.

Ces deux volumes restituent les échanges qui se sont déroulés, en juin 2005, entre la Maison Asie-Pacifique d'Aix-Marseille et le *Center for Asia-Pacific Studies* de l'Academia Sinica de Taiwan. Le thème général de ces rencontres traitant de l'aire Asie du Sud-Est/Pacifique est affiché comme celui de « l'interface », notion qui recouvre les agencements et ajustements culturels observés dans cette région depuis les peuplements anciens et les vagues d'influence indienne et chinoise, jusqu'aux mutations induites par la colonisation et les évolutions géopolitiques les plus récentes dans un contexte mondialisé. Les éditeurs scientifiques ont fait le choix de structurer la présentation des textes selon des axes forts, qui sont à l'origine de l'organisation de l'ensemble de ces actes. Douze textes sont ainsi présentés dans chaque volume, le premier portant sur les « Enjeux sociaux, économiques et politiques », et le second sur les « Pratiques symboliques en transition » des mutations observées dans l'aire culturelle Asie-Pacifique.

La composition, par nature diversifiée, de ce type d'ouvrage interdit d'en rendre compte de façon exhaustive, mais appelle quelques réflexions très générales sur plusieurs des thèmes qui sont ici esquissés. Il révèle notamment l'extraordinaire mouvement de personnes et d'idées qui de tout temps caractérise cette vaste aire géographique, qu'il s'agisse des anciennes migrations préhistoriques dont on parvient encore à deviner les traces linguistiques, des phénomènes des diasporas

chinois en Asie du Sud Est, de l'essor des réseaux marchands en Insulinde, ou des mouvements de population liés aux colonisations européennes. Les résultantes actuelles en termes d'insertion nationale et de stratégies identitaires de ces multiples flux de peuplement font l'objet de plusieurs contributions (sur les Chinois de Thaïlande, du Vietnam et de Malaisie notamment), tandis que ces brassages de populations sont allés de pair avec des courants d'idées, d'idéologies, de religions et de savoirs, eux aussi largement traités à travers l'ouvrage (le Christianisme dans l'aire géographique, mais aussi le Taoïsme et le Confucianisme, et leur insertion dans les systèmes culturels locaux). Des points de vue transversaux, des « interfaces » à proprement parler, rendent également compte de diverses thématiques telles que la position des groupes de méfis dans la société, des ambiguïtés innombrables des contacts entre ethnies, tandis que d'autres thématiques, plus régionales, abordent des questions de géopolitique régionale ou nationale.

L'ensemble, même inspiré d'exemples parfois très locaux, rend compte de façon convaincante de la richesse des échanges (y compris historiques) et des recompositions sociales et identitaires de toute sorte qui caractérise la zone. Mais la question qui émerge à la lecture de ces foisonnantes sociogénèses, médiances et syncrétismes est au final celle de la diversité des approches mises en œuvre dans les analyses de ces dynamiques identitaires. C'est d'ailleurs dans ce registre que l'ouvrage trouve un autre intérêt, puisqu'il mêle les analyses des chercheurs d'Europe à ceux d'Asie, avec quelques bonnes leçons données au passage par ceux-ci à ceux-là, comme le rappel de l'invention du papier ou de la diffusion de l'alchimie. À noter enfin un dernier clivage, à la fois economico-culturel et épistémologique, qui semble imprégner une bonne partie de l'ouvrage : il oppose certaines sociétés (surtout océaniques) qui semblent défier la modernité (on y voit par exemple les populations réhabiliter les monnaies traditionnelles en coquillages d'antan, et la valeur du travail y être sociale avant d'être marchande), à d'autres sociétés qui apparaissent bien davantage intégrées dans les réseaux mondiaux de l'économie, de la géopolitique, des conflits et des idéologies globalisantes. Ce clivage révèle une aire géographique à (au moins) deux vitesses, et, en écho à cette

opposition, ce qui apparaît comme deux pratiques bien différentes de la recherche : une ethnologie étonnamment classique et holistique, et des approches actualistes beaucoup plus ciblées et engagées.

Dominique Guillaud

Jean-François TROIN (dir.)
Le Grand Maghreb (Algérie, Libye, Maroc, Mauritanie, Tunisie) : mondialisation et construction des territoires
 Paris, Armand Colin, coll. U, 2006, 383 p.

Vingt ans après « Le Maghreb, hommes et espaces », dix ans après « Maghreb, Moyen-Orient, Mutations » (Dossiers des Images Économiques du Monde, SEDES), une équipe au sein de laquelle on retrouve les noms de plusieurs participants, ainsi que du coordinateur, publie un nouveau livre sur le Maghreb : signe des considérables évolutions qu'a connues depuis lors cette partie du monde. Autant le dire immédiatement, ce livre ne fait pas redondance avec les précédents, même s'il se situe dans leur continuité. Deux grandes nouveautés apparaissent dès l'abord. Le « Maghreb » devient le « Grand Maghreb », ajoute Libye et Mauritanie aux traditionnels Maroc, Algérie et Tunisie, traduisant en même temps une distanciation décisive par rapport aux découpages coloniaux, la redécouverte de fonctionnalités anciennes, un nouveau regard sur le Sahara et l'existence d'inévitables solidarités pour l'avenir, au-delà des actuelles dissensions. La deuxième nouveauté est le sous-titre, pourtant trop discret en début de livre. Parler de « mondialisation et construction des territoires » montre une considérable évolution de la réflexion, par rapport aux « hommes et milieux », titre géographiquement fort classique, et même par rapport aux « mutations » un peu imprécises des années 90.

Même si elle n'est pas toujours rappelée dans le texte, la mondialisation est bien toujours présente en toile de fond. C'est dans ce contexte très prégnant que sont définis les grands enjeux dont l'exposé structure l'ensemble du livre. Une telle vision a très nettement induit des choix éditoriaux forts :

- les contraintes du milieu sont mises en avant, non pas par souci de classicisme géographique, mais parce que les interrogations environnementales sont cruciales pour l'avenir et sous-estimées par les décideurs : éro-

sion et dégradation des sols, déboisement et surtout concurrences pour une eau limitée, à l'heure où le ravitaillement des urbains et le confort des touristes pourvoyeurs de devises pèsent plus lourd que les besoins de l'agriculture.

– les sociétés et les espaces sont très fortement positionnés dans le temps long, eu égard aux très rapides mutations actuelles. La difficulté de l'analyse vient du fait que les sociétés sont engagées dans des « transitions » accélérées et multifformes : démographique, spatiale avec une approche nouvelle des déplacements, urbaine, scolaire et culturelle. Le livre cherche ainsi à situer les sociétés maghrébines, à montrer leurs formes d'adaptation et à distinguer le labile du structurant.

– Un accent fort est mis sur les villes, notamment sur les plus grandes d'entre elles, dans leurs transformations en « métropoles » désireuses de capter les effets de la mondialisation. Les villes sont abordées à de multiples reprises, dans toutes les parties, dans leur production, dans leur fonctionnement au sein de chaque pays, dans leurs articulations avec les campagnes et avec les espaces qu'elles organisent.

– Rythmé autour des enjeux globaux (I), des enjeux nationaux (II) et de la rencontre entre le global et des espaces particuliers (III), le plan ne traite le Grand Maghreb ni de manière exhaustive ni de manière égale ; mais de manière raisonnée, et c'est tant mieux !

C'est donc bien au travers du sous-titre qu'il faut lire ce livre. Face à la puissance des enjeux d'un monde qui s'est considérablement ouvert, les réponses des sociétés et des espaces sont étonnamment variées, à la mesure de leurs atouts et de la valorisation qui en est faite. Le choix de montrer l'espace selon deux géométries différentes, nationale puis « régionale » est bienvenu. Commencer par les États était logique. Les choix politiques les ont fortement différenciés depuis les indépendances, laissant de profondes marques dans l'espace ; les héritages, les moyens disponibles, les formations sociales les différencient toujours, malgré la progression du libéralisme, les incertitudes industrielles et les tentations de l'économie touristisée. Restant très originaux dans leurs trajectoires, les cinq États sont étudiés séparément.

Mais l'approche de la confrontation à la mondialisation ne peut se limiter aux États. Certes, des traits communs peuvent être reconnus dans le modelage en cours de l'espace : littoralisation et métropolisation touchent l'ensemble de

la région. Pour le reste, il a de quoi dérouter, mais aussi de quoi stimuler la réflexion et de modifier le regard du géographe : ainsi, le milieu naturel comme le milieu rural ne sont pas vus en eux-mêmes mais dans la perspective de sociétés qui mobilisent toujours plus les ressources qui leur sont accessibles – y compris des ressources lointaines comme la migration internationale – et qui se trouvent confrontées à de nouveaux défis. Dans ce contexte changeant et incertain, les sociétés maghrébines, y compris rurales, font preuve de dynamisme et de capacités d'adaptation, construisant des trajectoires variées associant des opportunités diverses. Mais les inégalités sont fortes, comme le montre une série d'études régionales bien choisies, qui font la distinction entre des « aires métropolitaines », des ensembles urbains en voie de coalescence (notamment en position littorale), des « régions dynamiques en voie d'intégration », et des « espaces atypiques », les termes utilisés ainsi que la diversité interne des catégories étant en eux-mêmes un signe de la difficulté que les chercheurs ont à organiser un réel en mutation. Une critique toutefois : alors qu'elles engagent évidemment une vision de l'espace qui dépasse le cas précis, ces présentations n'évitent pas toujours le piège du localisme. Cela est particulièrement vrai en ce qui concerne les régions urbaines, preuve une fois de plus qu'il n'est pas aisé de rendre compte de mutations récentes et spectaculaires, des mutations certes planétaires mais dans lesquelles on perçoit que les spécificités locales sont essentielles, compte tenu de la concurrence que ces aires se livrent à l'échelle mondiale.

C'est dire qu'un tel livre de synthèse n'était pas aisé à concevoir. Comme le souligne J.-F. Troin dans une conclusion qui plaide de manière un peu décalée pour un partenariat plus étroit entre le Maghreb et l'Europe, les leçons de celui-ci n'apparaissent pas toutes de façon très claire : les signaux restent contradictoires sur le Maroc, les incertitudes sont fortes sur la pertinence des choix d'accrochage à la mondialisation. Une conclusion, en revanche, apparaît très clairement, l'importance de la question spatiale, mieux, territoriale, car c'est à travers elle que les sociétés ont à faire face au redoutable défi de la cohérence et de la durée. En quelque sorte, le livre ménage le suspens quant à l'avenir : rendez-vous dans dix ans ?

Jean-Luc Piermay

Résumés

Malvina BALMES, **Le double héritage de la souffrance et de la créativité. Théâtre et société à la Martinique à partir de *Twa fëy, twa rasin***

À partir de la description de la pièce de théâtre *Twa fëy, twa rasin*, on peut se questionner, dans une perspective anthropologique, sur ce que les acteurs définissent comme les souffrances héritées de l'esclavage et les formes de dépassement que la pièce semble proposer. Celle-ci permet également de s'interroger sur les processus de reconstruction mémorielle à l'œuvre dans la création théâtrale à la Martinique, dans laquelle les registres de la littérature et du langage corporel se croisent. Ainsi, au-delà des intentions et du propos de la pièce, l'étude des sources, et du processus de création des personnages et des situations dans lesquelles ils évoluent, permet de comprendre comment, dans ce domaine, les mémoires historique et collective (ici plus particulièrement gestuelle) s'accordent et aboutissent à des réinventions, ou parfois se contrarient.

• Mots-clés : Martinique – théâtre – mémoire – identité – esclavage – société duale – conteur – imaginaire – danse – création.

Magali DEMANGET, **Tourisme à géométrie variable en terre indienne : l'exemple des Indiens mazatèques, Oaxaca, Mexique**

Au Mexique, le tourisme en terre indienne a souvent été abordé comme relevant d'une relation duelle entre des autochtones Indiens et des allochtones non-Indiens, agents corrupteurs de traditions. En observant l'exemple de la ville mazatèque de Huautla de Jimenez, connue pour être un haut lieu du chamanisme, on s'attachera aux dynamiques relationnelles à l'œuvre dans le phénomène touristique rencontré par les Mazatèques. Un tel phénomène n'est pas seulement localisé : il s'assortit d'une reconnaissance

régionale, lors du festival folklorique de la ville de Oaxaca, où les Mazatèques sont appelés à produire le spectacle de leur « culture ». Il est « global », puisque la reconnaissance de Huautla et de ses emblèmes culturels a tout d'abord été instituée suite à un événement médiatique d'ampleur internationale. Il est aussi territorialisé, si l'on s'attache aux événements organisés *in situ* par les acteurs locaux, des événements destinés tour à tour à des allochtones non-Mazatèques et aux membres d'une communauté élargie, partiellement délocalisée par les migrations.

• Mots-clés : tourisme – ethnicité – tradition inventée – stratégie régionale – relations ville-campagne – Indiens Mazatèques – Mexique.

Catherine DESCHAMPS, **La figure de l'étrangère dans la prostitution**

Depuis plus d'un siècle, les traités internationaux concourent à établir une adéquation entre traite et vente de services sexuels, et à user de la figure de « l'étrangère » pour métaphoriser la prostitution. Loin de protéger les prostituées contre les violences, en France, les propositions des principales associations altermondialistes, féministes ou de gauche contribuent à réduire leurs droits communs ou spécifiques, et à les enfermer dans le stigmate. Suite à l'explosion de l'ancien bloc soviétique, l'arrivée sur les trottoirs de jeunes femmes d'Europe de l'Est ou centrale dans la deuxième partie des années 1990 a particulièrement réveillé la polémique. Elles sont contorsionnées dans la catégorie victimaire, interdisant de les voir comme des femmes qui, via une prostitution certes souvent subie, cherchent individuellement si ce n'est collectivement à accéder à l'autonomie.

• Mots-clés : prostitution – femme – migration – traite – travail.

Teresa Christine DIRSUWEIT, Entre la sécurité ontologique et la bonne différence : Les fermetures de routes, le communautarisme et l'éthique urbaine à Johannesburg, Afrique du Sud

Depuis plus d'une dizaine d'années des fermetures de routes sont effectuées dans la ville de Johannesburg. Dans cet article, sont étudiées les conséquences de ces mesures pour les problèmes d'inclusivité et d'éthique urbaine. En étudiant les fermetures de routes et le fait que les citadins des quartiers les plus riches de Johannesburg sont peu disposés à subventionner les zones des plus pauvres, l'auteur s'interroge sur la base éthique du traitement ainsi réservé à ceux considérés comme étant autres, différents de soi. Il est maintenu que le débat sur la fermeture de routes doit être vu comme un élément d'une problématique plus large et relative à la façon dont la différence est abordée dans la ville. Enfin, la question est posée des moyens qui permettraient à Johannesburg de surmonter les préjudices causés par les bases de l'urbanisme moderniste et des stratégies sont étudiées pour la création d'une ville favorable à l'interaction des uns avec les autres.

• Mots-clés : fermeture de routes – sécurité ontologique – éthique urbaine – communautarisme – différence – inclusion.

Sophie HOHMANN, Les « médecins-tabib », une nouvelle catégorie d'acteurs thérapeutiques en Ouzbékistan post-soviétique ?

Cet article se propose de montrer comment l'héritage soviétique et les nouvelles conditions politiques, économiques et sociales qui sont celles de l'Ouzbékistan indépendant, ont fait apparaître une catégorie d'acteurs thérapeutiques particulière : les « médecins-tabib ». L'émergence de ces tradipraticiens en Ouzbékistan s'inscrit dans un contexte politique singulier où le pouvoir ouzbek tente d'institutionnaliser la médecine traditionnelle en mobilisant tout un corpus de traditions et de représentations à forte signification identitaire, au moment où le système de santé publique tente de vivre sur ses acquis soviétiques. L'analyse de la relation entre ces acteurs, le pouvoir et les individus permettra de mieux dégager les continuités qui n'apparaissent pas forcément de manière évidente quant au rôle social de la médecine traditionnelle, mais aussi quant à l'autonomie des modes de fonctionnement malgré

l'intégration de l'Ouzbékistan à l'espace soviétique.

• Mots-clés : Asie centrale – Ouzbékistan – médecins-tabib – médecine traditionnelle – identités – traditions.

Christian LALLIER, Le besoin d'aider ou le désir de l'autre

Un projet d'aide au développement se justifie d'emblée par la ressource des uns apportée aux besoins des autres. Selon cette logique, les bénéficiaires sont reconnus comme les membres solidaires d'une même communauté de besoins, de telle sorte que la mission d'aide au développement se définit comme une réponse à la demande d'un groupe social homogène. Tout se passe comme si l'amélioration des conditions de vie contribuait au développement des mondes sociaux. Pourtant, bon nombre des équipements tombent en panne car l'expression des besoins ne suffit pas à instituer de nouvelles pratiques. Faut-il encore que le dispositif technique représente une valeur d'échange entre les acteurs, qu'il symbolise une manière de se tenir ensemble. Il convient donc de dépasser ce clivage « Besoins/Ressources » afin d'interroger les formes de légitimation des missions de développement et de mettre en évidence la complexité des rapports Nord-Sud qui se jouent sur le « terrain ».

• Mots-clés : aide au développement – observation filmée – relations sociales – besoin et demande – désir – altérité – économie solidaire – travail – représentation – modes de justification.

Habib AYEYB et Frédéric LANDY, Les associations d'usagers de l'eau en Égypte vues de l'Inde : entre gouvernance, démocratie et accès à l'irrigation

L'Égypte voit fleurir sous l'égide de la Banque mondiale des associations d'irrigants censées relancer l'irrigation collective à l'échelle du canal d'amenée, en supprimant les pompes individuelles qui puisent directement dans les eaux venant du Nil. Il s'agit officiellement de limiter les gaspillages, d'augmenter la productivité agricole et de relancer des structures sociales en cours de désagrégation. On peut penser qu'en réalité l'objectif est de préparer à une tarification de l'eau au profit d'une agriculture plus capitaliste. Ce processus est comparé à celui de

l'Inde, qui connaît aussi ses associations d'irrigants, dont l'évolution peut elle aussi faire penser qu'il s'agit pour l'État de transférer une partie de ses charges budgétaires sur les agriculteurs, mais qui témoigne d'une évolution plus démocratique. La démarche comparative permet ainsi de mettre en parallèle non seulement des similitudes concernant les lieux, mais surtout des processus en cours qui prennent alors un relief spécifique.

• Mots-clés : eau – irrigation – Inde – Égypte – participation.

Évelyne MICOLLIER, *Qigong* et « nouvelles religions » en Chine et à Taiwan : instrumentalisation politique et processus de légitimation des pratiques

Dans les années 1990, le *qigong* en Chine populaire et les « nouvelles religions » à Taiwan sont des phénomènes sociaux éclairant des aspects de la gouvernance dans le monde chinois et amplifiés par leur transnationalisation croissante. Le *qigong* « travail du souffle, exercice de l'énergie vitale » est un ensemble de pratiques et de savoirs néo-traditionnels à dimension thérapeutique et religieuse. En Chine, l'exercice du *qigong*, pratique corporelle de santé, renvoie à une dimension religieuse et à des interactions entre acteurs de l'État et de la société civile ; à Taiwan, le *qigong* s'inscrit directement dans la culture religieuse locale sans recours à la médiation du thérapeutique. La première section de l'article évoque la pluralité des discours et les processus de légitimation construits par les acteurs de la « culture du *qigong* ». La seconde introduit un élément de comparaison avec les « nouvelles religions » à Taiwan. Enfin, la troisième section tente de relier les deux catégories de pratiques (*qigong* et « nouvelles religions ») par la médiation historique du legs des sectes religieuses chinoises.

• Mots-clés : Chine – Taiwan – science – pratiques de santé – nouvelles religions – syncrétisme religieux – anthropologie – politique – Qigong – Yiguan dao.

Joseph Pierre NDAMÈ, L'aménagement difficile des zones protégées au Nord Cameroun

Dans la gestion des zones protégées de la province du Nord Cameroun, les rapports existant entre les populations riveraines et

les ressources naturelles ont souvent été ignorés, voire détruits par les initiatives de développement et de conservation. Même bien intentionnée, la gestion des ressources est trop brutale. Elle intègre mal des populations démunies. Or, ces dernières entretiennent avec leur environnement immédiat des relations étroites et anciennes, tirant souvent des aires protégées des moyens de subsistance indispensables à leur survie. La remise en cause de ces relations menace le fondement de ces sociétés et leurs activités essentielles.

• Mots-clés : Nord Cameroun – zone protégée – gestion – aménagement – ressource naturelle – population locale.

Nora SEMMOUD, Habiter et types d'habitat à Alger

Le présent travail rend compte des stratégies d'appropriation de l'habitat par la population algéroise et les types qu'elles configurent. La typologie ainsi produite établit la structure de correspondance entre les dispositions spatiales d'un édifice et les conditions d'appropriation de ses occupants. L'appropriation de l'habitat est envisagée comme un processus de mise en conformité des lieux avec l'habitus des individus. Un processus où ils sont contraints de composer avec le contexte spécifique dans lequel ils le font, notamment avec les conditions de production de l'habitat. Les adaptations et les rectifications opérées font apparaître précisément l'ampleur des décalages entre propriétés spatiales de leur demeure et leurs modèles socioculturels. De cette façon, les pratiques d'appropriation restituent, d'une part, des types d'habitat disqualifiés par les individus et considérés comme transitoires et d'autre part, ceux qui émergent comme leur préférence.

• Mots-clés : appropriation – usage – production de l'espace – habitat – types d'habitat – recomposition de l'espace.

Ulrike ZANDER, Le drapeau rouge-vert-noir en Martinique : un emblème national ?

Depuis 1995, un drapeau aux couleurs « rouge-vert-noir » flotte sur la commune de Sainte-Anne en Martinique. Ce drapeau est érigé en emblème de la nation martiniquaise

par le maire souverainiste, soutenu dans cette démarche par plusieurs intellectuels martiniquais et par des militants indépendantistes. Son apposition sur le fronton de la mairie entraîna un procès durant une dizaine d'années et évoluant en véritable rapport de force entre le maire de Sainte-Anne et l'État français. Ce rapport de force, qui se joue essentiellement sur un terrain symbolique, illustre les contrariétés de la revendication nationaliste martiniquaise et se reflète par ailleurs dans les représentations populaires dont ce drapeau fait l'objet. En outre, dans le milieu des indépendantistes même, le drapeau crée des divisions, fondées notamment

sur les origines historiques et la charge symbolique qu'on lui attribue, dans l'invocation d'un passé de résistance contre l'oppression coloniale. En définitive, au-delà du cercle des intellectuels et des acteurs politiques qui le revendiquent, il semble difficile, pour l'instant, de considérer le drapeau rouge-vert-noir comme symbole d'une conscience nationale martiniquaise.

• Mots-clés : drapeau rouge-vert-noir – nationalisme – indépendantisme – Martinique – Sainte-Anne – conscience nationale – histoire de résistance – procès du drapeau – représentations populaires.

Abstracts

Malvina BARMES, The dual inheritance of suffering and creativity. Theatre and society in Martinique as expressed in *Twa fèy, twa rasin*

The description of the play *Twa fèy, twa rasin* provides material for an anthropological examination of what the actors define as suffering inherited from slavery and the ways of surpassing it that the play appears to offer. It also gives an opportunity to investigate the processes of memory reconstruction at work in dramatic art in Martinique, in which the registers of literature and body language combine. Beyond the play's intentions and statements therefore, study of sources and the creation of characters and the situations in which they develop brings clues as to how historical and collective memories (here more particularly in gestural terms) meet and result in reinventions in this domain, or sometimes contradict each other.

• Key-words : Martinique – theatre – memory – identity – slavery – dual society – story-teller – imaginary representations – dance – creation.

Magali DEMANGET, Multi-faceted forms of tourism in Indian territories: the example of Mazatec Indians in Oaxaca, Mexico

Tourism in Indian territories in Mexico has often been regarded as an activity associated with a dual relationship between the autochthonous Indians and non-Indian, allochthonous people, seen as influences that corrupt traditions. Observation of the example of the Mazatec town of Huautla de Jimenez, well known as a stronghold of shamanism, was made with special focus on relational dynamics at work in the kind of tourism that the Mazatec encounter. Such a phenomenon is not only local in character: it comes closely associated with a recognition

of regional dimensions, during the Oaxaca folk festival, where the Mazatec are called on to perform a show displaying their "culture". It is also "global", as recognition of Huautla and its cultural symbols was instituted in the first place following a highly mediatized event of international proportions. It is also territorialized judging by events organized *in situ* by local people, events intended in turn for non-Mazatec allochthones and for members of a wider community, partly delocated by migrations.

• Key-words : tourism – ethnicity – invented tradition – regional strategy – urban-rural relations – Mazatec Indians – Mexico.

Catherine DESCHAMPS, The figure of the foreign woman in prostitution

For over a century, international treaties have been working towards establishing a correlation between trading and selling of sexual services, and using the figure of "foreign woman" in order to bring about a metamorphosis of the notion of prostitution. Far from protecting prostitutes against violence, in France, the proposals of the major alter-globalist, feminist or left-wing associations in fact contribute to an erosion of both their common and specific rights, and lock them into a situation of stigmatization. The arrival on the streets of young women from Eastern or Central Europe following the disintegration of the old Soviet bloc, in the second half of the 1990s, has especially reawakened controversy. Prostitutes are caught up in the category of victim, which prevents them from being regarded as women who, by means of prostitution, albeit often forced upon them, are seeking individually if not collectively to gain their autonomy.

• Key-words : prostitution – women – migration – trade – work.

Teresa Christine DIRSUWEIT, *Between ontological security and the right difference: Road closures, communitarianism and urban ethics in Johannesburg, South Africa*

Road closures have existed in Johannesburg for over 10 years. In this paper the implications for these closures for issues of inclusivity and urban ethics are explored. In examining road closures and the reluctance of richer urban residents in Johannesburg to cross-subsidize poorer areas, the question of the ethical basis for the treatment of those considered other to the self is raised. It is argued that the road closure discussion should be seen as part of a broader question about how difference is engaged with in the city. The question of how Johannesburg can overcome the damage of its modernist planning roots is raised and strategies for creating a city conducive to interaction are explored.

• Key-words : road closures – ontological security – urban ethics – communitarianism – difference – inclusion.

Sophie HOHMANN, *The “tabib” healers, a new category of health-care practitioner in post-Soviet Uzbekistan ?*

This article aims to show how the Soviet heritage and the new political, economic and social conditions that prevail in now-independent Uzbekistan have induced the emergence of a particular category of health-care practitioner: the “*tabib*” healer. The emergence of these traditional health-care providers in Uzbekistan is an element in a singular political context. The Uzbek powers are seeking to institutionalize traditional medicine by mobilizing a whole body of traditions and representations that carry strong identity-related significance, at the time when the public health system is attempting to live on what it had acquired under the Soviet regime. Examination of the relation between these practitioners, the powers and individuals will shed light on the continuities which do not necessarily appear clearly related to the social role of traditional medicine, but also to the autonomy of certain ways of functioning that remains in spite of Uzbekistan’s long integration in the Soviet sphere.

• Key-words : Central Asia – Uzbekistan – *tabib* healers – traditional medicine – identities – traditions.

Christian LALLIER, *The need to help or the desire of the Other*

A development aid project is justified right from the start by the resources of certain people provided for the needs of others. According to this logic, the beneficiaries are recognized as the interdependent members of one and the same community of needs, in such a way that the development aid mission can be defined as a response to the demand of a homogeneous social group. Actions proceed as if the improvement of living standards contributed to the development of social worlds. However, many of the installations fall into disrepair and break down because the expression of needs is not sufficient for the establishment of new practices. The technical device must indeed represent an exchange value between the different participants and symbolize a means of keeping together. It is therefore desirable to overcome the “Needs/Resources” division in order to examine the forms of legitimization of development missions and bring out the complex nature of the relations between North and South at play in this “field”.

• Key-words : development aid – observation by filming – social relations – need and demand – desire – otherness – mutual economy – travail – representation – justification methods.

Habib AYEY et Frédéric LANDY, *The water-consumers associations in Egypt seen from an Indian perspective : between governance, democracy and access to irrigation*

Egypt is seeing the flourishing of associations of irrigators, under the sponsorship of the World Bank. These groups are intended to revive collective irrigation at the scale of the supply canals, by cutting out individual pumps which draw directly from water coming from the Nile. The scheme’s official aim is to reduce wastage, increase agricultural productivity and regenerate social structures that are breaking down. However, it can be considered that the objective is to prepare for a water pricing system that would benefit more capitalist-based farming. This process is compared with that in India, where these irrigators’ associations also exist, and whose development also prompts the thought that for the State it is a way of passing part of its budgetary responsibilities on to the farmers,

but nevertheless appears to indicate a more democratic evolution. The comparative approach can thus allow side-by-side examination not only of the similarities regarding places, but above all the processes under way which then take on a specific character.

• Key-words : water – irrigation – India – Egypt – participation.

Évelyne MICOLLIER, *Qigong* and “new religions” in China and Taiwan : political instrumentalization and processes of legitimization of practices

In the 1990s, *qigong* (chi kung) in the People's Republic of China and the “new religions” in Taiwan were social phenomena that highlighted aspects of governance prevailing in the Chinese world and were amplified by their growing degrees of transnationalization. *Qigong*, “which works on breathing patterns and exercise of vital energy”, consists of a set of neo-traditional practices and knowledge that have a therapeutic and religious dimension. In China, the exercise of *qigong*, a physical discipline for health of the body, relates back to a religious dimension and interactions between people active in the State and civil society. In Taiwan, *qigong* is simply part of the local religious culture, with no call upon therapist monitors as intermediaries. The first section of the article sets out the plurality of arguments offered and the processes of legitimization elaborated by the proponents of the “*qigong* culture”. The second aims to lay some bases for comparison with the “new religions” in Taiwan. Finally, the third section attempts to make a link between the two categories of practice (*qigong* and “new religions”) by tracing back historically through what has been bequeathed by Chinese religious sects.

• Key-words : China – Taiwan – science – health practices – new religions – religious syncretism – anthropology – politics – *Qigong* – *Yiguan dao*.

Joseph Pierre NDAMÈ, *The problematic development of conservation areas in northern Cameroon*

Conservation area management schemes in the province of North Cameroon have often ignored the relationships that exist between

the neighbouring populations and natural resources, or even destroyed them in initiatives for development and conservation. The resources management approach implemented is too harsh, even if well intentioned. It is poor at properly involving deprived populations, people who nevertheless have traditionally kept up close and long-held relations with their immediate environment, often deriving from such protected areas the means of subsistence vital for their survival. Questioning and upheaval of these relations threatens these societies and their essential activities.

• Key-words : North Cameroon – conservation area – management – development – natural resource – local population.

Nora SEMMOUD, *Ways of life and types of housing in Algiers*

This paper reports on the strategies of appropriation of housing by people in Algiers and the types of approach they develop. The classification of types thus compiled established the framework of correspondence between the spatial arrangements of a building and the ways and conditions in which its occupants settle in it. The appropriation of the accommodation is envisaged as a process of arranging it to suit the individuals' way of life. It is a process where they have to organize according to the specific context in which they find themselves, including the means by which the housing has been developed and constructed. The adaptations and rectifications carried out show exactly the size of the discrepancies between the spatial properties of their home and their sociocultural models. In this way, appropriation practices signal, on the one hand, the types of housing individuals find inadequate and therefore only temporary and, on the other, those that emerge as their most appreciated categories.

• Key-words : appropriation – usage – production of space – housing – types of housing – rearrangement of space.

Ulrike ZANDER, *The red, green and black flag in Martinique : a national emblem ?*

Since 1995, a red, green and black flag has been flying in the municipality of Sainte-Anne in Martinique. This flag is raised as an

emblem of the Martinique nation by the separatist mayor, supported in this act by several Martinique intellectuals and by independence activists. Its installation on the pediment of the town hall provoked a court case. That lasted about ten years and developed into a tough test of strength between the mayor of Sainte-Anne and the French State. This power struggle, enacted essentially on a symbolic stage, illustrates the conflicts that accompany Martinique nationalist claims and is otherwise reflected in the popular representations of which this flag is a subject. Moreover, in the nationalist circles themself,

the flag is at the centre of divisions that are founded notably on the historical origins and the symbolic weight attributed to it, in the invocation of a past of resistance against colonial oppression. In fact, beyond the circle of intellectuals and political activists who claim it, it seems difficult, at the moment, to consider the "red, green and black" as an emblem of a Martinique national conscience.

• Key-words : red, green and black flag – nationalism – separatism – Martinique – Sainte-Anne – national conscience – history of resistance – flag case – popular representations.

CONDITIONS DE PUBLICATION

Les manuscrits sont publiés en français et exceptionnellement en anglais. Toutefois, le Comité de rédaction accepte les manuscrits rédigés en espagnol et portugais, à charge pour l'auteur, quand le manuscrit est retenu pour publication, d'en assurer la traduction. Les manuscrits sont soumis à l'appréciation de deux référés anonymes. Les propositions de corrections sont transmises à l'auteur par le Comité de rédaction.

Recommandations générales

Tous les manuscrits doivent être adressés en triple exemplaire (photocopies lisibles). Ils doivent impérativement comporter : le nom de l'auteur ; une adresse précise pour la correspondance ; un numéro de téléphone.

Présentation des manuscrits

Le titre est suivi des nom, prénom, qualité, affiliation et adresse professionnelle de l'auteur.

Les articles ne doivent pas excéder 50 000 signes (caractères + espaces) incluant : l'espace des figures (en moyenne 1 500 signes), les notes de bas de page, la bibliographie, un résumé (1 000 signes maximum), des mots clés (10 maximum).

Le nombre de notes infrapaginales maximum est de 20.

Illustrations

Les figures (cartes, graphiques et tableaux) sont numérotées en continu et, dans la mesure du possible, elles sont présentées sous forme de fichiers informatiques (préciser le logiciel utilisé) si possible dans les formats Excell (tableaux), Illustrator (graphiques schémas, etc.), Photoshop (photographies, résolution à 300 dpi), à défaut dans les formats de fichier : tiff, eps. De manière générale il est demandé que les figures soient fournies achevées et sous leur forme finale dès le premier envoi du manuscrit. Par ailleurs il ne faut pas oublier de faire figurer sur les cartes ou croquis géographiques : l'orientation géographique (Nord-Sud), l'échelle géographique, et le titre de la carte, la légende éventuelle, la provenance éventuelle des données de base (source).

Bibliographie

Les appels bibliographiques apparaissent dans le texte entre crochets avec le nom de l'auteur en minuscules, l'année de parution et, dans le cas d'une citation, la page concernée. Exemple [Vidal, 1996, p. 72].

Ne pas inscrire les références bibliographiques en notes infrapaginales mais les regrouper en fin de manuscrit selon un classement alphabétique par noms d'auteurs en respectant la présentation suivante :

Benoît M. [1988], « Les Bowébés du Kantoora (Sénégal) : à propos de l'état pastoral », *Cahiers des Sciences humaines*, vol. 24, n° 3, p. 379-384.

Garry G. et Grassin J. [1994], « La prise en compte du risque d'inondation dans l'urbanisme », in *Crises et inondations dans le paysage français*, Paris, SHF, p. 763-880.

Savignac E. [1996], *La Crise dans les ports*, Paris, La Documentation française, 200 p.

Abonnements et vente au numéro

Armand Colin

11-15, rue Pierre Rigaud 94207 Ivry-sur-Seine cedex

Tél. (indigo) : 0 820 065 095 — étranger +33 (0)1 40 64 89 02

Fax : 01 40 64 89 92

Mail : infos@armand-colin.fr

Chaque abonnement donne droit à la livraison des 4 numéros annuels d'*Autrepart*

et à l'accès en ligne aux articles en texte intégral aux conditions prévues par l'accord de licence disponible sur le site www.armand-colin.com

Vente aux libraires

U.P. Diffusion/D.G.Sc.H.

5, rue Laramiguière

75005 Paris

Tél. : 01 40 46 49 20

Fax : 01 40 46 49 90

Autrepart est une revue à comité de lecture coéditée par l'Institut de recherche pour le développement (IRD) et les éditions Armand Colin. Son objectif est de promouvoir la réflexion sur la complexité et les dynamiques des sociétés du Sud, en mouvement permanent pour penser et redéfinir leur propre réalité. Ces sociétés font face à des changements économiques, sociaux, politiques, écologiques... Les phénomènes de mondialisation relativisent l'autonomie des États, les inégalités intra et internationales se creusent, des transformations majeures affectent tantôt les politiques des États, tantôt la nature même des institutions. Les réactions et les adaptations multiformes des sociétés du Sud à ces changements sont au cœur des interrogations de la revue.

VARIATIONS

Malvina Balmes
**Théâtre et société à la Martinique
à partir de Twa fèy, twa rasin**

Magali Demanget
**Tourisme à géométrie variable en terre indienne :
l'exemple mazatèque, Mexique**

Catherine Deschamps
La figure de l'étrangère » dans la prostitution

Teresa Dirsuweit
**Road closures, communitarianism and urban ethics
in Johannesburg, South Africa**

Sophie Hohmann
**Les « médecins-tabib » une nouvelle catégorie d'acteurs
thérapeutiques en Ouzbékistan post-soviétique ?**

Christian Lallier
Le besoin d'aider ou le désir de l'autre

Habib Ayeb et Frédéric Landy
**Les associations d'usagers de l'eau en Égypte
vues de l'Inde**

Éveline Micollier
Qigong et « nouvelles religions » en Chine et à Taiwan

Joseph Ndamé
**L'aménagement difficile des zones protégées
au Nord Cameroun**

Nora Semmoud
Habiter et types d'habitat à Alger

Ulrike Zander
**Le drapeau rouge-vert-noir en Martinique :
un emblème national ?**

Sommaire

6649800

978-2-200-92309-9

