

numéro 51 2009

# autrepart

Revue de sciences sociales au Sud



## VARIATIONS

**IRD**  
Éditions



SciencesPo.  
Les Presses

ISSN  
1278-3986

ISBN  
978-2-7246-3166-1

SODIS  
727 003.5

Prix  
25 €

Rédaction  
IRD 32, rue Henri-Varagnat  
93243 Bondy cedex

Couverture  
Hémisphères et compagnie

Périodicité  
Revue trimestrielle

© 2009  
Presses de la Fondation nationale  
des sciences politiques /IRD

Revue bénéficiant de la reconnaissance  
scientifique du CNRS

Illustration de couverture :  
Sables naturels colorés provenant de différentes  
régions d'Afrique de l'Ouest,  
dans un atelier de tableaux de sable à Dakar,  
2003

© IRD, E. Ambert

Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction par  
tous procédés réservés pour tous pays. En application de la loi  
du 1<sup>er</sup> juillet 1992, il est interdit de reproduire, même partielle-  
ment, 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, record-  
ing or otherwise, without prior permission of the publisher.



**SciencesPo.**  
**Les Presses**

**IRD**  
Éditions

**Autrepart** est une revue à comité de lecture coéditée par l'Institut de recherche pour le développement (IRD) et les Presses de Sciences Po. 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

Isabelle Attané (INED)  
Virginie Baby-Collin (Université de Provence)  
Sylvie Bredeloup (IRD)  
Carole Brugeilles (Université Paris X Nanterre)  
René Collignon (CNRS)  
Charlotte Guénard (Université Paris I-DIAL)  
Christophe Z. Guilmoto (IRD)  
Nolwen Henaff (IRD)  
Marie-José Jolivet (IRD)  
Jean-Yves Martin (IRD)  
Évelyne Mesclier (IRD)  
Pascale Phélinas (IRD)  
Nicolas Puig (IRD)  
Jean Ruffier (CNRS – Université de Lyon 3)  
Jean-Fabien Steck (Université Paris X - Nanterre)

#### DIRECTEUR DE LA PUBLICATION

Michel Laurent

#### DIRECTRICE DE LA RÉDACTION

Laurence Quinty

#### SECRÉTAIRE DE LA RÉDACTION

Hadrien Pottier

**Autrepart**, sur le site de l'IRD  
[www.autrepart.ird.fr](http://www.autrepart.ird.fr)

Indexé dans / Indexed in

- INST-CNRS
- INGENTA
- African Studies Centre, Leiden, [www.ascleiden.nl/library/](http://www.ascleiden.nl/library/)

## Sommaire

### Variations

<b>Julie Baujard</b> : La politique du HCR à Delhi (Inde). Mise en œuvre et évolution...	3
<b>Véronique Boyer</b> : Passé portugais, présent noir et indicibilité amérindienne : Un exemple amazonien (Amapá – Brésil) .....	19
<b>Sophie Djetcha</b> : Médecine, sexualité et procréation. Masculinité et féminité à l'épreuve du sida au Cameroun .....	37
<b>Alfonsina Faya Robles</b> : « Lier ou ne pas lier » : choix contraceptif et stérilisation chez des femmes en milieu populaire urbain du Nord-est brésilien .....	57
<b>Dominique Juhé-Beaulaton</b> : Un patrimoine urbain méconnu : arbres mémoires, forêts sacrées et jardins des plantes de Porto Novo (Bénin).....	75
<b>Dominique Vidal</b> : L'histoire qu'on raconte, l'histoire qu'on se raconte. Narration de soi et construction identitaire chez les travailleuses domestiques de Rio de Janeiro .....	99
<b>Jean-Michel Wachsberger</b> : Les quartiers pauvres à Antananarivo : trappe à pauvreté ou support des individus ? .....	117
<b>Notes de lecture</b>	
Elisabeth Cunin et Christian Rinaudo, <i>Civilisations</i> , Vol. LVII, n° 1-2, 2009 .....	139
Henry Tourneux, <i>Du soin au rite dans l'enfance</i> , IRD Éditions et Éditions Eres, 2007 ..	141

## Derniers numéros parus

- 2005 33 Inventer le patrimoine urbain dans les villes du Sud, *Galila El Kadi, Anne Ouallet et Dominique Couret*  
34 Variations et Hommages  
35 Les ONG à l'heure de la « bonne gouvernance », *Laëtitia Atlani-Duault*  
36 Migrations entre les deux rives du Sahara, *Sylvie Bredeloup et Olivier Pliez*
- 2006 37 La migration des emplois vers le Sud, *Nolwen Henaff*  
38 La globalisation de l'ethnicité, *Elisabeth Cunin*  
39 Variations  
40 Tourisme culturel, réseaux et recompositions sociales, *Anne Doquet et Sarah Le Menestrel*  
41 On dirait le Sud..., *Philippe Gervais-Lambony et Frédéric Landy*  
42 Variations  
43 Prospérité des marchés, désarroi des travailleurs ?, *Laurent Bazin et Pascale Phélinas*  
44 Risques et microfinance, *Eveline Baumann et Jean-Michel Servet*
- 2008 45 La ville face à ses marges, *Alexis Sierra et Jérôme Tadié*  
46 Restructurations agricoles au Sud et à l'Est, *Alia Gana et Michel Streith*  
47 Variations et dossier « dynamiques urbaines »  
48 Les mondes post-communistes. Quels capitalismes ? Quelles sociétés ?, *Cécile Batisse et Monique Selim*
- 2009 49 La fabrique des identités sexuelles, *Christophe Broqua et Fred Eboko*  
50 Les produits de terroir au service de la diversité biologique et culturelle ?, *Marie-Christine Cormier-Salem et Bernard Roussel*

## La politique du HCR à Delhi (Inde) Mise en œuvre et évolution

*Julie Baujard\**

La politique d'asile du Haut Commissariat des Nations Unies pour les Réfugiés (HCR) se trouve au cœur de cet article <sup>1</sup>. Cette politique s'est fondée au sortir de la Seconde Guerre mondiale sur les idées de respect de la démocratie et des droits de l'homme et, partant de cela, était censée être « protégée des contingences liées à la gestion des flux migratoires et en quelque sorte sanctuarisée au nom de grands principes qui furent à son origine » [Frigoli, 2004 : 1]. Cependant, nombreux sont les chercheurs <sup>2</sup> qui, aujourd'hui, constatent qu'elle s'avère davantage être le reflet de politiques globales de contrôle des populations en mouvement. C'est sur ce constat que l'on réfléchira ici, en analysant le traitement de l'asile par le HCR à Delhi, capitale de l'Union indienne, et son évolution depuis son établissement en Inde.

Pour commencer, il convient de préciser qu'au regard du droit indien, le statut de réfugié n'existe pas. L'Inde, en effet, n'a pas ratifié la Convention de Genève de 1951, jugeant ses critères trop européen-centrés et confirmant ainsi son statut de puissance non-alignée. Elle n'a pas non plus adopté de loi nationale sur les réfugiés, mais elle respecte le principe de non-refoulement. Les réfugiés y sont considérés comme des « étrangers », régis par le Foreigners' Act de 1946. Ils bénéficient de certains droits fondamentaux, garantis par la Constitution, mais non de celui de travailler, et ne disposent pas tous de permis de résidence temporaire.

Si le HCR fut associé aux opérations humanitaires d'urgence conduites auprès des Tibétains et des Bengalais dans les années 1960 puis en 1971 lors de la guerre

---

\* Anthropologue associée à l'Institut de Recherche sur le Sud-Est Asiatique – Université de Provence, 3, place Victor Hugo, 13003 Marseille.

1. Les données empiriques sur lesquelles s'appuie cette contribution ont été récoltées à Delhi lors d'un stage de trois mois au HCR en 2001 (dans le cadre de ma maîtrise) puis au cours d'enquêtes indépendantes auprès des réfugiés jusqu'en 2006 (pour mon DEA et ma thèse). Je remercie le CSH (Delhi) et l'IRSEA (Marseille) pour le soutien qu'ils m'ont apporté au long de cette enquête ainsi que Vanina Bouté pour ses commentaires.

2. On se référera par exemple à Chimni (1999), Frigoli (2004), Agier (2006) ou Cambrézy *et al.* (2008).

qui donna naissance au Bangladesh, le gouvernement indien ne lui a pas octroyé de statut formel<sup>3</sup> et a limité son action, jugeant à diverses reprises qu'il ne respectait pas la neutralité politique à laquelle il est théoriquement tenu. Ainsi le HCR ne peut exercer son mandat que dans la capitale auprès de réfugiés qualifiés par l'institution de « réfugiés urbains » (des individus et petits groupes de demandeurs d'asile qui arrivent de façon indépendante dans les capitales de pays à faible revenu et qui demandent au HCR et aux autorités locales le statut de réfugié), et à Chennai, où il participe aux opérations de retour des Tamouls au Sri Lanka.

À Delhi, Le HCR est responsable de la reconnaissance et de la protection des réfugiés « non sud-asiatiques », ce terme étant entendu dans une acception géopolitique<sup>4</sup> : des Afghans, des Birmans, quelques Iraniens et Africains de diverses origines, une poignée d'Irakiens et de Palestiniens, totalisant 11 500 personnes en 2006. Regroupés par l'agence sous l'appellation « autres nationalités », Iraniens, Africains et Moyen-Orientaux ne comptent pas plus de 300 personnes et sont présents dans la capitale depuis 1979 pour les premiers, la deuxième moitié des années 1980 en ce qui concerne les Soudanais, le cours des années 1990 pour les Somaliens et 2006 dans le cas des Palestiniens. Arrivés à partir de 1979 également, les Afghans constituent le groupe le plus important, avec 9 500 réfugiés sous mandat du HCR, tandis que les Birmans<sup>5</sup> – dont l'exil a commencé en 1988 – représentent un plus petit groupe de moins de 2000 personnes. Entre 1998 et 2003, le nombre moyen de demandeurs d'asile était par ailleurs de 900 personnes par an [Dhavan, *op. cit.* : 99].

Sur une population globale de 13,8 millions d'habitants en 2001, les réfugiés sous mandat du HCR<sup>6</sup> représentent 4 % des « migrants internationaux »<sup>7</sup> (dont le nombre total moyen, dans la capitale, est de 300 000 en 2001) et 0,09 % de la population de Delhi. Au niveau national, le nombre de réfugiés varie, selon les sources, de 180 000 à 300 000, dont une bonne part vit dans des camps (Tamouls sri lankais) et des *settlements* (Tibétains), ou de façon indépendante dans les contreforts de l'Himalaya (Tibétains) et dans la région du Nord-Est (Tibétains, Bhoutanais, Birmans) [Baujard, 2009b].

Les chiffres présentés dans cet article ont été fournis par le HCR à Delhi ou proviennent de l'ouvrage de Rajeev Dhavan (2004), qui s'appuie également sur les données du HCR. L'Inde, pour sa part, ne comptabilise pas les réfugiés

---

3. Le HCR en Inde exerce son mandat sous l'égide du Programme des Nations Unies pour le Développement.

4. Au sens strict du terme, l'Asie du Sud désigne le Bangladesh, le Bhoutan, l'Inde, les Maldives, le Népal, le Pakistan et le Sri Lanka. Mélant des considérations géographiques à cette première acception, les Nations Unies ajoutent l'Afghanistan et l'Iran sous l'appellation Southern Asia. Le Tibet est également parfois associé à la zone sud-asiatique.

5. Le groupe des Birmans à Delhi est majoritairement composé de Chin, une minorité ethnique chrétienne vivant dans les montagnes bordant l'Inde et le Bangladesh.

6. Les estimations concernant les Tibétains de la capitale, autre population réfugiée de la capitale, sous administration indienne et tibétaine, varient entre 5 000 et 10 000 personnes.

7. Pour quelques précisions sur la catégorie et sa définition très problématique, voir Baujard (2009a, à paraître).

indépendamment des autres étrangers lors du recensement décennal ; ils sont donc considérés comme des migrants internationaux. Le Foreign Regional Registration Office, qui délivre les permis de résidence et les visas de sortie du territoire, ne communique pas, quant à lui, ses données. On peut penser que les chiffres du HCR sous-estiment la réalité du phénomène, dans la mesure où ils ne tiennent pas compte des réfugiés qui ne l'approchent pas ou des déboutés qui demeurent en Inde, mais en l'absence d'autres recensements, provenant par exemple d'ONG, on doit se contenter des données de l'ONU.

L'analyse se fera en deux temps. Dans une première partie, on observera la mise en œuvre des solutions du HCR dans ce contexte particulier où le pays d'accueil, tout en étant très critique à l'égard du HCR, le considère comme faisant partie intégrante du traitement de la question des réfugiés. Puis, dans un deuxième temps, un regard sur l'évolution de la politique locale de l'agence depuis deux décennies permettra de montrer les mutations à l'œuvre dans le mandat de l'institution et les répercussions qu'elles ont sur le statut de réfugié. Dit autrement, on se demandera comment se traduisent les évolutions du statut et de la politique d'assistance du HCR pour les réfugiés et les demandeurs d'asile à Delhi.

### **Les « solutions durables » mises en œuvre par le HCR à Delhi**

Être réfugié<sup>8</sup> ouvre des droits de protection contre le retour forcé au pays. Mais le HCR a également pour mission d'aider les individus qu'il protège dans la satisfaction de leurs besoins élémentaires de santé, d'éducation, de logement et de nourriture. Les aides que l'agence met en place – dont les grandes lignes ont été établies par le siège à Genève – font partie des « solutions durables » que le HCR recherche pour les réfugiés et qui visent à « rendre autonomes les réfugiés, en particulier les femmes, et à renforcer leurs capacités productives et leur auto-suffisance [...] »<sup>9</sup>.

#### *Le retour librement consenti*

La première solution est le « rapatriement librement consenti » dans le pays d'origine, qui implique la cessation du statut de réfugié et la réintégration de la personne à son État-nation d'origine. Cette solution est mise en avant par le HCR comme étant la meilleure pour le réfugié, partant de l'idée que tous les réfugiés

---

8. La détermination du statut de réfugié se fait sur la base d'entretiens individuels menés par le HCR. Après un enregistrement préalable, les demandeurs d'asile se voient remettre un Under Consideration Certificate, qui a valeur de papier d'identité. Ceux qui obtiennent le statut se rendent au Foreign Regional Registration Office munis de leur certificat du HCR et demandent un permis de résidence, lequel régularise leur présence sur le sol indien. Les délais sont très variables d'une personne à l'autre : pour l'obtention du certificat de réfugié ou du permis de résidence, les réfugiés attendent de quelques semaines à plusieurs mois. Les validités respectives des documents avant renouvellement sont *a priori* de dix-huit et six mois.

9. Document du Comité exécutif du programme du Haut Commissaire, 16 septembre 2003, <http://www.unhcr.fr/cgi-bin/texis/vtx/excom/opendoc.pdf?tbl=EXCOM&id=3f7954626>, consulté le 10 décembre 2006.

partagent le désir de rentrer chez eux, ce qui est souvent démenti par les faits <sup>10</sup>. À Delhi, les retours représentent un phénomène mineur. Le HCR indique en effet, dans sa plaquette *UNHCR India 2006*, que « le rapatriement dans la sécurité et la dignité est *préféré* par de nombreux réfugiés. [...] Depuis 1988, quelque 3 900 réfugiés sont rentrés dans leur pays. [...] La réinstallation <sup>11</sup> comme solution durable est une option *limitée*. [...] Depuis 1988, environ 13 300 réfugiés ont été réinstallés dans des pays tiers » <sup>12</sup>.

Depuis 2002, seuls des Afghans ont fait le choix de regagner leur pays d'origine. Selon le HCR <sup>13</sup>, environ 500 d'entre eux sont partis pour l'Afghanistan, soit une moyenne de 125 retours par an. Comparé au nombre moyen annuel d'Afghans sous mandat du HCR (10 117), cela représente donc environ 1 % du groupe qui est rentré chaque année depuis 2002.

Notons par ailleurs que, d'après les données de l'institution pour l'année 2004, une majorité d'Afghans sikhs et hindous se dégage parmi les candidats au retour (69 sur 110), bien que l'Afghanistan soit une république islamique et que l'on s'attende à trouver plus de musulmans dans les rapatriés que d'hindous et de sikhs, pour qui l'Inde est postulée « second pays d'origine ». Une forte proportion de commerçants composant ce groupe, il semble que les Afghans sikhs et hindous aient été plus prompts à réinvestir le secteur économique afghan et à s'établir de nouveau dans les grandes villes du pays que leurs compatriotes musulmans, plutôt issus de l'administration. Ces derniers sont par ailleurs susceptibles d'obtenir une réinstallation, option non accessible aux sikhs et aux hindous dans la mesure où ils peuvent accéder à la nationalité indienne, comme on le verra bientôt.

Quand le retour volontaire n'est pas envisageable, et dans le cas où le pays hôte offre la possibilité de l'« intégration sur place », c'est l'assimilation au pays d'accueil qui est proposée. Selon cette deuxième solution envisagée par le HCR, les réfugiés se voient pris dans « un processus juridique qui consiste à leur accorder des droits de plus en plus semblables à ceux des ressortissants du pays d'accueil. Avec le temps, ce processus doit conduire à l'obtention du statut de résident permanent et, dans certains cas, de la nationalité du pays d'asile » <sup>14</sup>. Notons que l'accès à la nationalité est un droit discrétionnaire des États.

---

10. Cela est d'autant plus vrai pour les générations nées dans l'exil, qui ne connaissent que peu ou pas leur pays d'origine, leurs perceptions quant à la « maison » changent. « Home is where you make it. [...] the diaspora consists of "multiple" homes including the original homeland which is merely "the place of nostalgia" as opposed to other homes which meet more practical needs. Thus "returning" home can mean returning to a home other than the original homeland », Chimni (*op. cit.* : 5) citant Graham et Khosravi.

11. La réinstallation dans un pays tiers constitue la troisième solution du HCR, elle est détaillée plus loin.

12. Traduction et mise en exergue de l'auteur.

13. Les formulations « selon le HCR », « dans le discours de l'institution », « le HCR annonce », etc., renvoient à des informations orales recueillies auprès des cadres du HCR lors de mon stage ou au cours d'entretiens ultérieurs.

14. Document du HCR, cité en note 7.

### *L'intégration locale*

Qu'en est-il donc des possibilités d'intégration locale pour les réfugiés ? Deux droits semblent fondamentaux dans cette entreprise : celui de résider et celui de travailler.

Le droit de résider, pour un réfugié, donc un étranger, devrait se traduire par la possession d'un permis de résidence. Si la majorité des Afghans arrivés avant fin 2001 a pu bénéficier d'un titre de séjour temporaire, depuis, le gouvernement indien les leur refuse, et le HCR doit négocier chaque cas de façon individuelle. Suite à des négociations entre l'Inde et les membres du parlement birman en exil vivant à Delhi, les Birmans ont eux aussi pu bénéficier de tels permis. En revanche, les autres réfugiés – qu'ils soient Iraniens, Irakiens, Somaliens, Soudanais ou d'une autre nationalité – n'y ont pas droit. Or, être privé de permis de résidence pose un problème pour travailler car ce document est fréquemment demandé par les employeurs.

La question de la subsistance est assurément le problème majeur rencontré par les réfugiés. En effet, même avec un permis de résidence temporaire, ils n'ont pas le droit de travailler. Jusqu'en 2006, la reconnaissance du statut de réfugié ouvre des droits automatiques à une allocation mensuelle de subsistance<sup>15</sup> de six mois permettant aux réfugiés de s'installer dans la capitale ; elle est couplée avec des formations destinées à les aider à devenir rapidement autosuffisants. À l'issue des six mois, l'allocation est révisée (mais souvent reconduite) et maintenue systématiquement pour les Extremely Vulnerable Individuals (EVIs)<sup>16</sup>. Les autres doivent investir le secteur informel du travail. Si ce secteur regroupe plus de 90 % de la population active indienne [Ghose, 2004 : 5109], Delhi se caractérise aussi par une très forte compétitivité sur le marché de l'emploi. Le fait d'être dépourvu d'un permis de travail se traduit, pour les réfugiés, par un fort taux d'inactivité professionnelle. Celle-ci engendre une grande précarité et donc une réelle dépendance vis-à-vis du HCR.

L'agence ne reste pas pour autant inactive. Tout d'abord, l'institution propose, à travers ses partenaires<sup>17</sup> Young Men's Christian Association (YMCA) et Don Bosco Ashalayam, des cours de langues (anglais et hindi) et d'informatique destinés à procurer aux réfugiés des compétences basiques favorisant leur autonomie au sein de la société d'accueil. Ces cours sont ouverts aux demandeurs d'asile dès leur enregistrement auprès du HCR.

---

15. L'allocation de subsistance correspondait en 2001 à 1 400 roupies (1 € = 55 roupies) pour un individu seul et environ 3 200 roupies pour une famille de quatre personnes. En 2003, elle est réévaluée pour les familles et passe à 4 000 roupies pour une famille de quatre. En 2006, l'allocation individuelle passe de 1 400 à 2 250 roupies mais elle est réduite de moitié à l'issue des six premiers mois et se termine au bout d'un an. Le HCR a procédé à cette dernière augmentation pour permettre aux réfugiés d'éponger les dettes contractées pendant la procédure de reconnaissance du statut, très fortement allongée entre 2003 et 2006.

16. Il s'agit des mineurs isolés, des femmes soutiens de famille, des vieux et des malades. Ceux-ci représentent environ 10 % du nombre de réfugiés enregistrés par le HCR à Delhi.

17. Le HCR travaille en collaboration avec des Implementing Partners : des ONG locales qui mettent en application ses programmes auprès des réfugiés.

Don Bosco a en charge le volet autosuffisance. L'ONG organise des formations professionnelles (*vocational training*) en mécanique, conduite, esthétique, coiffure, secrétariat ou dans le domaine de l'air conditionné. Des groupes de travail (*self-help groups*), principalement en direction des femmes, ont été mis en place. Il s'agit alors d'augmenter le revenu familial en répondant à des contraintes objectives, comme l'impossibilité pour les mères d'enfants en bas âge de quitter la maison, ou plus subjectives : chez les Afghans, peu de femmes sont autorisées à travailler (ce qu'il est cependant nécessaire de nuancer du fait de la situation économique précaire des familles ainsi que de l'accès des femmes aux formations et de l'évolution des mœurs qui en résulte). Les activités – broderie, couture, confection de cartes de vœux, tissage et tricotage – développées par l'association permettent de contourner ces contraintes : les femmes se retrouvent dans les structures communautaires mises en place par les réfugiés ou bien travaillent à domicile. Par ailleurs, une cellule de placement a été mise sur pied pour aider les réfugiés dans leur recherche d'emploi. Enfin, un programme garantissant un salaire minimum<sup>18</sup> a été initié en mai 2005 : le HCR verse au réfugié un complément de salaire si celui-ci trouve, avec l'aide de Don Bosco, un travail dont la rémunération n'atteint pas le salaire minimum garanti par la loi indienne<sup>19</sup>. Toutes ces activités ont pour but de réduire la dépendance de réfugiés qui ne parviennent pas à s'insérer professionnellement dans la société indienne.

La santé et l'éducation sont prises en charge, dans une certaine mesure, et selon les standards indiens. Dans le premier domaine, c'est à l'association Voluntary Health Association of Delhi (VHAD) que le HCR a confié la charge de conseiller les malades et de les accompagner dans leur traitement, de suivre les dossiers difficiles ainsi que d'évaluer les besoins sanitaires des différents groupes de réfugiés. L'association a aussi la responsabilité d'identifier les personnes vulnérables (EVIs). Les réfugiés ont à leur disposition des institutions de santé gouvernementales (avec lesquelles des accords ont été signés) où les soins et les médicaments de base sont gratuits.

En matière d'éducation, les familles sont aidées pour la scolarisation de leurs enfants jusqu'à l'équivalent du lycée. L'allocation d'éducation est calculée sur la base des frais de scolarité dans les écoles gouvernementales indiennes. YMCA, partenaire du HCR dans ce domaine, distribue les allocations aux réfugiés et agit comme médiateur auprès des établissements scolaires. Le problème qui se pose ici, en dehors du fait que la majorité des réfugiés ne souhaitent pas envoyer leurs enfants dans des écoles gouvernementales<sup>20</sup>, est l'accès à de tels établissements. Si l'on suit le règlement à la lettre (ce qui ne se produit que rarement en Inde, il

---

18. Sur les conditions d'émergence de ce programme réservé aux Birmans, on pourra se référer à Baujard (2008).

19. Le Minimum Wages Act de 1948 établit ce salaire à 2 864 roupies (52 €) par mois pour 26 jours travaillés, en décembre 2004.

20. Dans l'optique d'un retour au pays ou d'une réinstallation, les deux options véritablement prises en considération par les réfugiés, l'apprentissage du hindi qu'implique la scolarisation, est perçu comme n'ayant aucun intérêt.

faut en convenir), nombre de réfugiés sont incapables de produire les documents demandés : certificat de naissance, *ration card*<sup>21</sup> (remplaçable par une attestation d'un élu local), Tribal Certificate pour les Birmans (à cause de leur ressemblance physique avec les Indiens du Nord-Est qui doivent en produire un). L'absence de réels accords passés avec les institutions scolaires – qui permettraient aux réfugiés de contourner ces difficultés – et le peu d'enthousiasme des parents pour ces écoles entraînent chez certains groupes de très forts taux de déscolarisation (65 % chez les Birmans en 2004 selon une enquête commandée par le HCR<sup>22</sup>).

En ce qui concerne les études supérieures, le HCR dispose de bourses DAFI<sup>23</sup> pour des étudiants inscrits dans une université indienne. Il faut cependant que le candidat ait résolu la question des frais d'inscription, supérieurs pour les étrangers à ceux payés par les Indiens. Une seule des trois grandes universités indiennes de la capitale, la Jamia Millia Islamia University, a adopté des dispositions spécifiques pour les étudiants réfugiés, qui paient le même prix que les Indiens. À la Delhi University (DU), le coût des études est double pour un étudiant étranger tandis qu'à la Jawaharlal Nehru University (JNU), les frais d'admission sont 70 fois supérieurs avec 22 000 roupies (400 €) le semestre quand les Indiens paient environ 300 roupies. Ces deux universités exigent par ailleurs un visa étudiant, ce que n'ont pas les réfugiés, et des attestations des études antérieures, que les réfugiés possèdent rarement. À quelques exceptions près, les réfugiés ne peuvent donc poursuivre leurs études en Inde.

La solution pour atteindre une meilleure intégration au sein de la société indienne resterait donc la naturalisation. Officiellement, l'acquisition de la nationalité est ouverte à toute personne pouvant prouver une résidence légale de plus de dix ans sur le territoire indien (c'est-à-dire possédant un permis de résidence), le certificat de réfugié n'étant pas considéré comme une preuve. Dans les faits, seuls les Afghans sikhs et hindous y ont accès. À la fin de 2004, sur un groupe total d'environ 10 000 personnes, 2 744 avaient exprimé au HCR leur souhait d'entamer les démarches, 437 dossiers avaient été soumis au gouvernement indien sur lesquels 7 avaient atteint le stade final et attendaient la réponse définitive. En 2006, le HCR annonce que 14 personnes ont obtenu la nationalité et que de « nombreux dossiers » qui ont atteint l'étape finale. Cela concerne donc très peu de gens. Mais, même en ce qui concerne les Afghans sikhs et hindous, on peut se poser la question de la volonté indienne de les voir accéder à la citoyenneté au vu de l'augmentation des frais de dossier : de 40 euros environ (2 100 roupies) jusqu'en 2005 à 270 euros (15 000 roupies) aujourd'hui.

---

21. Les *ration cards*, délivrées par le gouvernement indien, permettent d'obtenir de la nourriture et des produits de première nécessité à des prix réduits.

22. Marie Lobo, 2005, *Report Survey of Myanmar Refugees in New Delhi*, 2 May-11 July for UNHCR OCM New Delhi.

23. Il s'agit de bourses de l'*Albert Einstein German Academic Refugee Initiative Fund*, financé par le gouvernement fédéral allemand. Cinq bourses ont été distribuées en 2002, dix en 2003, vingt en 2004. Cette année-là, la bourse était d'un montant de 6 450 roupies (117 €) par mois durant le temps des études (avec un maximum de trois ans).

Remarquons par ailleurs, avec Rajeev Dhavan [*op. cit.* : 25], que le fait que le HCR ne propose aux réfugiés afghans sikhs et hindous qu'une « intégration locale » procède du même raisonnement que celui qui a permis aux nations occidentales de ne pas prendre en charge le problème des réfugiés suite à la Partition :

« The kind of refugees India handled during the Partition [...] were termed “national refugees”. The argument that prevailed was that since these refugees were mostly entitled to rights afforded by their new countries of residence anyway, they were not in need of international protection. A variation of this argument infects some of the contemporary discussions on “local integration”, so that the refugees with an affinity to the receiving state are categorized for local integration on the ensure assumption that they *might* be absorbed as citizens in the receiving country. »

Ceci nous conduit à la troisième solution proposée par le HCR, la réinstallation dans un pays tiers, laquelle apparaît comme la solution idéale aux yeux des réfugiés.

### *La réinstallation dans un pays tiers*

La troisième solution préconisée par le HCR est la réinstallation dans un pays tiers<sup>24</sup> ou la poursuite de la migration et l'accès à la citoyenneté dans ce pays. Elle est considérée par l'agence des Nations Unies à la fois comme la solution de dernier recours, quand les deux autres ont échoué, et comme un moyen pour parvenir à une répartition plus équitable de la charge (*burden sharing*) que constitueraient les réfugiés. Elle est réservée aux cas dits de protection (*protection need*), à savoir : les réfugiés ne disposant pas de permis de résidence, ceux dont l'intégration en Inde est jugée problématique, les femmes en danger (*women at risk*) et les personnes dont la sécurité physique n'est pas assurée ou dont l'état de santé nécessite des équipements particuliers non disponibles dans le pays d'accueil (*medical need*) – ce qui ne peut être le cas à Delhi.

La réinstallation est donc un processus qui en général engage le HCR et le pays tiers considéré. L'agence recommande des réfugiés aux pays d'accueil qui sélectionnent des individus ou des familles en fonction de leurs intérêts propres et de leurs quotas. Mais parfois, les ambassades n'ont pas recours au HCR : ce fut le cas en 2001-2002 quand le Canada lança une campagne de réinstallation pour les Birmans avec l'appui d'ONG et d'Églises canadiennes, sans concertation avec l'agence des Nations Unies, comme le HCR et les réfugiés en ont témoigné.

La décision finale de la réinstallation appartient au pays d'accueil, mais le HCR peut tenter de faire pression sur les pays tiers pour qu'ils se montrent accueillants. Il peut aussi prendre des mesures pour aider l'accueil de telle population dans tel pays. Ainsi, en 2001, un fonctionnaire du gouvernement américain à la retraite était présent dans les bureaux de l'institution. Son rôle était de faciliter la réinstallation des réfugiés afghans musulmans aux États-Unis en prodiguant des conseils dans la constitution des dossiers des réfugiés ou en servant d'intermédiaire entre le HCR et l'ambassade américaine.

---

24. Les pays de réinstallation se trouvent pour la plupart en Occident et sont principalement, pour les réfugiés de Delhi, le Canada, les États-Unis et l'Australie.

Dans la plaquette *UNHCR India 2006*, on apprend que 13 300 personnes ont été réinstallées depuis 1988. Il s'agit principalement d'Afghans musulmans et, dans une moindre mesure, de Birmans<sup>25</sup>. Les premiers peuvent bénéficier de la réinstallation car ils n'auront jamais accès à la nationalité, l'Inde ayant été claire avec le HCR sur ce point, ainsi que l'explique le Socio-Legal Information Centre, un collectif d'avocats spécialisés dans les droits de l'homme, partenaire du HCR. Notons au passage que le HCR reconnaît ainsi la nécessité pour les réfugiés d'acquérir la nationalité indienne pour s'intégrer localement. Selon les chiffres de Dhavan [*op. cit.* : 99-106], les Afghans musulmans ont bénéficié de 5 200 réinstallations sur la période 1998-2003. Le nombre d'Afghans sikhs et hindous n'a presque pas varié et était établi en 2003 à environ 9 500 personnes. L'effectif total des Afghans étant passé dans le même temps de 16 000 à 10 000, on peut donc estimer qu'environ 800 Afghans musulmans sont rentrés par leurs propres moyens, ont émigré de leur propre fait ou se sont insérés dans la société indienne en abandonnant leur statut de réfugié.

Chez les Birmans, les candidats potentiels pour la réinstallation sont *a priori* les personnes vulnérables dont l'intégration économique est jugée impossible. S'ils ont obtenu des réinstallations dans une plus faible proportion, celle-ci reste significative au regard de l'effectif du groupe. En 2002, ce sont près de 200 personnes qui partent pour le Canada sur un effectif total de 1 043 réfugiés birmans ; en 2003, le HCR comptabilise 158 départs sur un groupe qui dénombrerait 940 réfugiés, ce qui représente près de 20 % du groupe. Les années qui suivent confirment le phénomène, dans une moindre proportion, avec des programmes du Canada et de l'Australie.

Pour ces deux groupes, la réinstallation a donc concerné un nombre important de personnes. Ceci a fait naître un fort espoir au sein de ces communautés dont il semble que ce soit l'objectif principal. La politique du HCR constitue l'un des facteurs entraînant les réfugiés à considérer Delhi comme une « salle d'attente » [Danis, 2006 : 1], l'étape d'une migration dont la destination finale recherchée est l'Occident. Les conditions d'asile en Inde exposées plus haut y contribuent tout aussi fortement. Également, les réseaux transnationaux des migrants jouent un rôle central dans le fait que les réfugiés conçoivent Delhi comme une ville de transit ; des réseaux politiques, par exemple, dans le cas des Birmans, des réseaux chrétiens surtout, en ce qui concerne les Chin de Birmanie chrétiens ou les Afghans et autres Iraniens convertis. Il s'agit bien d'une combinaison de facteurs externes aux répercussions nationales qui font d'un pays d'accueil un lieu de transit ou au contraire d'installation, comme le montre Géraldine Chatelard [2002 : 23] au sujet des migrants forcés irakiens en Jordanie.

Les trois solutions de principe ainsi que leur mode d'application, leurs dispositions, sont adaptés par l'institution en fonction des contraintes posées par le pays

---

25. Ce nombre comprend également un petit nombre d'Iraniens, Irakiens, Soudanais, etc., prioritaires pour la réinstallation car ils ne disposent pas de permis de résidence, ce qui n'empêche pas que certaines familles soient en Inde depuis dix ans.

d'accueil, des limitations économiques et politiques de l'agence mais également de la réaction des réfugiés. L'analyse de l'évolution de la politique du HCR à Delhi en donne l'illustration.

### **Évolution de la politique du HCR : entre anciens réfugiés et nouveaux arrivants, un traitement différent**

Dans un texte stimulant, B.S. Chimni [1999] procède à une histoire critique des solutions durables prônées par la communauté internationale en général, et par le HCR en particulier. Le juriste indien montre que l'évolution du régime international de protection des réfugiés ne se fait pas en fonction de facteurs humanitaires mais de l'intérêt des États-nation qui dominent le système international [*op. cit.* : 17]. Il établit clairement la construction subjective, de la part des États et du HCR, de l'image des réfugiés et des solutions mises en place pour régler leur situation. La mise en perspective diachronique de la politique du HCR à Delhi, d'abord envers les réfugiés les plus anciens, présents depuis une à deux décennies, avec l'exemple des Afghans et des Birmans, puis à l'égard de ceux arrivés plus récemment, à travers le cas des Somaliens et des Palestiniens, en témoigne clairement.

#### *Les années 1980-1990 : de l'allocation mensuelle à l'autosuffisance*

Arrivés dès le début des années 1980, les Afghans reçurent une allocation mensuelle de subsistance pour aider à leur installation, allocation qui continua à être versée aux nouveaux arrivants jusqu'en 1993. C'est à cette époque qu'environ 13 000 nouveaux Afghans sont parvenus à Delhi, parmi lesquels figurait une majorité de sikhs et d'hindous. La solution de l'allocation mensuelle fut jugée par l'institution intenable tant d'un point de vue économique qu'idéologique. Avoisinant les 25 000 personnes, la charge financière pesant sur le HCR devint importante, ce qui ajouta à la crainte que cette allocation n'entraîne un afflux encore plus massif (*pull factor*) et ne rende dépendants les bénéficiaires, alors que, selon le HCR, de nombreux Afghans avaient les moyens de parvenir à une autosuffisance, surtout les sikhs et hindous [Crisp et Obi, 2000]. Les protestations des réfugiés n'y firent rien : en remplacement de l'allocation, les Afghans ne reçurent plus qu'un *lump sum grant* (somme forfaitaire correspondant à un an d'allocation mensuelle) comme capital pour démarrer une activité dans le secteur informel.

Pour les réfugiés de Birmanie, le scénario fut quelque peu différent dans son développement, même s'il débuta de façon identique. Les premiers d'entre eux sont arrivés à Delhi au début des années 1990. La majorité du groupe fut placée sous allocation mensuelle, et ce jusqu'en 2000. Selon le discours du HCR, dont l'objectif était alors de réduire le nombre de bénéficiaires de l'allocation mensuelle de subsistance et de mener les réfugiés à l'autosuffisance, le changement de cap qui fut introduit fin 2000 tient à la fois à un retour à l'esprit de la politique de l'agence exprimé à travers la révision de la politique du HCR en matière de

réfugiés urbains et à des contraintes financières. Il s'agirait donc ici plutôt d'une cause interne à l'institution, alors que dans le cas des Afghans on peut parler de cause externe : c'est l'arrivée soudaine de plusieurs milliers de demandeurs d'asile qui entraîne une nouvelle politique.

Les années 2001-2004 furent le théâtre d'un bras de fer entre le HCR et les Birmans, ces derniers déployant toutes les stratégies possibles d'opposition aux initiatives visant à leur autosuffisance. Si le changement de politique, imposé aux Afghans, a été négocié avec les Birmans, il est difficile de dire si c'est l'institution qui est à l'origine de cette inflexion, ou bien si c'est la réaction des réfugiés qui a obligé le HCR à choisir des options différentes. Quoi qu'il en soit, la résistance des réfugiés birmans a repoussé la mise en œuvre de la suppression de l'allocation et a conduit l'agence à leur assurer un salaire minimum garanti dont aucun autre groupe ne peut se prévaloir.

La poursuite de l'autosuffisance n'était pas une idée nouvelle en soi, mais ce n'est que depuis 1997, et l'adoption de nouvelles directives, qu'elle est aussi fortement mise en avant. Ces directives visent un renforcement de la protection, une réduction de la dépendance et la mise en place de solutions durables – vers lesquelles l'autosuffisance constitue une étape – [Jacobsen, 2006 : 277]. Elles s'appuient sur le constat que les réfugiés urbains, qui représentent 2 % des réfugiés sous mandat du HCR absorbent entre 10 % et 15 % des ressources humaines et financières de l'institution. Or, selon le HCR, cette inégale répartition est difficile à défendre face aux pays donateurs [Crisp et Obi, *op. cit.* : 29-35].

### *Les années 2000 : réduction budgétaire et désengagement*

Si, depuis le début de cette enquête (2001), des réductions budgétaires furent annoncées par le HCR de Delhi chaque année, elles ont été particulièrement drastiques en 2005 et 2006, entraînant la réduction du nombre de centres et de personnels des ONG partenaires du HCR. Les services aux réfugiés n'ont pas été épargnés. Si certaines de ces coupes budgétaires sont justifiées par le HCR par une baisse de la présence des réfugiés dans certains lieux de la ville, notons tout de même que le nombre global des réfugiés n'a pas évolué entre 2003 et 2006. La réduction budgétaire a été de 20 % en 2005, et de 20 % à 30 % en 2006. Le HCR a finalement réduit son propre personnel : neuf postes ont été supprimés sur un effectif total de 28.

La détermination du statut de réfugié constitue un autre indicateur des moyens accordés au HCR pour exercer son mandat. Le temps que prend la procédure aujourd'hui est révélateur : seize mois en moyenne quand elle comporte un appel alors que les textes et le discours officiel établissent cette durée à la moitié. Pendant ce temps-là, les demandeurs d'asile ne reçoivent pas d'assistance. Ils doivent donc se débrouiller avec leurs économies personnelles s'ils en ont, en vivant grâce à leur communauté présente à Delhi quand elle existe ou avec une aide de l'étranger (parents, amis, Églises, militants). Le HCR s'en remet donc pour partie aux réseaux locaux et transnationaux.

Par ailleurs, face à des questions épineuses, on assiste à un certain désengagement de l'agence. Ce fut le cas en 2005 avec les demandeurs d'asile et réfugiés somaliens. Une arrivée soudaine de 110 demandeurs d'asile somaliens a conduit le HCR à Delhi – qui soupçonnait un trafic de mineurs à destination de l'Occident – à suspendre les enregistrements de Somaliens. Sa position fut confortée par le fait que très peu de demandeurs d'asile se présentèrent à la porte du HCR en 2006. Avant cette date, ceux qui avaient obtenu le statut de réfugié ont été réinstallés de façon quasi automatique. L'institution a repris l'enregistrement des Somaliens en 2007, « selon les besoins de protection individuelle ». Cependant, les pays de réinstallation sont de moins en moins enclins à les accepter. Ils ne peuvent pas être refoulés vers leur pays car il n'y a pas d'avion direct pour la Somalie et aucune compagnie aérienne n'accepte de les embarquer de peur de les voir débarquer sur son sol lors des transits et y demander alors l'asile. On peut parler pour ces populations de ce qu'Olivier Brachet (1997) qualifie d'« asile au noir » : une présence tolérée de ces demandeurs d'asile déboutés pour lesquels personne ne semble avoir de solution.

Le cas des Palestiniens d'Irak s'en approche. Venue par la Syrie grâce à des passeurs (payés 2 000 à 6 000 US\$) qui ont disparu avec leurs passeports, une centaine de Palestiniens est arrivée à Delhi en 2006. Selon un officier de protection du HCR, l'agence va procéder à une reconnaissance de leur statut, dont aucun ne disposait formellement en Irak, même s'ils bénéficiaient de l'assistance des autorités irakiennes, ce jusqu'en 2003 [Wengert et Alfaro, 2006]. Certains de ces Palestiniens sont des réfugiés (ou leurs descendants) qui relevaient de l'UNRWA<sup>26</sup> jusqu'à leur arrivée en Irak ; d'autres étaient en Irak depuis 1948, sans statut officiel ; tous, à Delhi, tombent sous la protection du HCR. Cependant, l'agence ne compte leur proposer aucune solution, dans la mesure où il s'agit d'une élite qui aurait été favorisée sous le régime de Saddam Hussein et dont les standards de vie ne peuvent être atteints par les programmes du HCR à Delhi. Par ailleurs, toujours d'après cet officier, il semble que l'option de la réinstallation soit à écarter car ils sont perçus comme « politiquement incorrects du fait de leur lien supposé avec le Hamas ». Leur retour en Irak ou même en Syrie apparaît lui aussi impossible pour des raisons de protection. D'un entretien avec un autre cadre du HCR, il ressort que le HCR considère qu'ils sont soutenus par leur diaspora, « présente partout dans le monde », voire par leur ambassade, pour vivre dans la capitale.

### *Des choix financiers ou politiques ?*

« La politique du HCR est en train de changer », affirmait un représentant du HCR de Delhi en 2006, « l'agence n'a plus les moyens de sa politique actuelle, donc, notamment, l'aide aux réfugiés urbains est en passe d'être revue ». On remarque en effet que l'assistance automatique de type allocation mensuelle de

---

26. Fondée en 1949, la United Nations Relief and Works Agency assiste les réfugiés palestiniens vivant en Jordanie, Syrie, Liban, Cisjordanie et à Gaza. Voir l'article de Kamel Dorai (2008 : 100-101) pour une définition précise du mandat de l'UNRWA.

subsistance, les diverses formations, etc., sont en train de disparaître, le HCR ne maintenant que des aides aux « personnes extrêmement vulnérables ».

Pourquoi ces mesures touchent-elles en priorité les réfugiés urbains ? En plus du constat énoncé précédemment, il faut noter que ces réfugiés sont considérés comme moins prioritaires, moins vulnérables, voire comme des réfugiés « de première classe ». Ainsi on peut l'entendre dire par le personnel du HCR, par exemple chez ceux qui ont travaillé dans les camps ou dans des pays en guerre avant d'être en poste à Delhi, ou bien chez le personnel local qui, comparant la situation des réfugiés avec la misère indienne, a du mal à accepter les revendications parfois exigeantes de ceux-ci. Afghans et Birmans de Delhi ne forment qu'une petite minorité des réfugiés issus de ces deux pays : jusqu'à six millions d'Afghans en Iran et au Pakistan contre 25 000 au maximum dans la capitale indienne ; 200 000 réfugiés birmans en Thaïlande, aux alentours de 40 000<sup>27</sup> dans le Nord-Est indien contre un peu moins de 2 000 à Delhi. Pour la plupart d'entre eux, Delhi ne constitue pas la destination première, sauf pour ceux qui sont venus directement en avion (soit un bon nombre des Afghans musulmans, des Iraniens et des Africains). Globalement, ils sont issus des classes moyennes et supérieures de leurs sociétés d'origine. Et l'on peut dire qu'un nombre conséquent d'entre eux est venu jusqu'à Delhi dans le but de poursuivre la migration, notamment en obtenant une réinstallation. S'il est vrai que beaucoup de réfugiés vivent mieux que nombre d'Indiens, qu'en est-il de leurs droits en tant que personnes contraintes à l'exil, dépourvues de la protection nationale ?

Le HCR parle régulièrement de crise financière. Une des difficultés que rencontre l'agence est qu'elle vit des dons que les nations – occidentales en majorité – lui font, dons qui sont de plus en plus « liés », c'est-à-dire destinés à une action précise [Crépeau, 1998]. Néanmoins, John Telford (2001) souligne que les crises financières du HCR sont cycliques et qu'elles sont politiques avant d'être financières :

« Most governments state quite explicitly that they regard humanitarian aid as a component of foreign policy. When their interests are involved, governments seem to be able to provide unlimited funds. So-called financial crises are really not financial crises. They are political crises. Funding does not seem to be tied to the availability of cash to donor governments nor depend on economic cycles. Recessions do not necessarily coincide with reduced funding for UNHCR and periods of growth do not lead to increased resourcing of refugee programmes. While by no means synchronised, we are witnessing a general downward trend in donations from most Western governments at a time when most are enjoying unprecedented budget surpluses. »

---

27. Ce nombre, avancé par les ONG militant pour le respect des droits de l'homme, est cependant discutable dans la mesure où il semble inclure un grand nombre de migrants de travail qui passent la frontière dans un sens ou dans l'autre au gré des opportunités économiques.

## Conclusion

Cette citation de Telford montre que la souveraineté des États demeure quasi intacte, malgré la création d'un régime d'asile international déterminant les bases communes de la protection des réfugiés. En marge de ce régime, puisqu'elle n'est ni contrainte par la ratification des textes internationaux ni par la promulgation d'une loi nationale sur les réfugiés, l'Inde a cependant recours au HCR dans la gestion de certaines populations et fait partie de son comité exécutif depuis 1995.

L'agence des Nations Unies, pour sa part, adapte sa politique aux fluctuations de son budget, à des groupes de réfugiés dont la taille varie, à l'agenda du pays d'accueil comme de ceux d'Occident. Elle est aussi contrainte de suivre la ligne du pragmatisme, particulièrement dans un pays qui abrite la moitié des pauvres de la planète. On ne manquera pas cependant de souligner une aporie du système : le HCR, dont la raison d'être réside dans l'assistance aux réfugiés, tente de se dégager d'une relation de dépendance que les réfugiés estiment inévitable, au vu du vide juridique qui caractérise leur asile en Inde.

Revenons, pour terminer, au constat énoncé en introduction, à savoir que l'évolution de la politique d'asile du HCR répond aujourd'hui à des enjeux différents de ceux qui ont présidé à sa définition originelle : le statut de réfugié fut en effet fondé sur le respect des droits humains fondamentaux et la défense de la démocratie [Frigoli, *op. cit.*]. D'une mission initiale de « protection des sans-État » [Agier, *op. cit.*] s'appuyant sur une conception politique de l'asile, on est passé à une « conception humanitaire liée à l'émergence d'un nouvel ordre mondial et révélant la "dépolitisation" de cet enjeu stratégique » [Frigoli, *op. cit.* : 154]. La globalisation, le contrôle des flux, le « partage du fardeau » produisent le passage d'un système de droit (*entitlement*) à un système humanitaire (*relief*) dans lequel le réfugié est de moins en moins en mesure de revendiquer des prérogatives garanties par les textes internationaux. Si l'on compare le traitement des Afghans dans les années 1980 et celui des Palestiniens aujourd'hui, ce déplacement est parfaitement démontré. Il s'agit dans les deux cas de personnes issues des classes supérieures de leur société d'origine. Dans le premier cas, cela ne les a pas privées des droits assortis au statut de réfugié. Dans le second, on se contente de reconnaître leur statut.

Selon sa nouvelle politique, le HCR souhaite renforcer la responsabilité des États vis-à-vis des réfugiés et des demandeurs d'asile et conçoit son action comme complémentaire et de soutien des efforts nationaux [Jacobsen, *op. cit.* : 277]. Dans un pays comme l'Inde, qui refuse de donner un cadre législatif aux migrations forcées, les conséquences sur le statut de réfugié sont majeures.

## BIBLIOGRAPHIE

AGIER M. [2006], « Protéger les sans-État ou contrôler les indésirables : où en est le HCR ? », en ligne [<http://terra.rezo.net/article348.html>], consulté le 3 juin 2006.

- BAUJARD J. [2009a], à paraître, « Immigration », in LANDY Frédéric, *Dictionnaire de l'Inde contemporaine*, Paris, Armand Colin.
- BAUJARD J. [2009b], à paraître, « Réfugié », in LANDY F., *Dictionnaire de l'Inde contemporaine*, Paris, Armand Colin.
- BAUJARD J. [2008], « Identité "réfugié", identité transversale. Les réfugiés à Delhi au sein des dynamiques institutionnelles, communautaires et associatives », Thèse d'anthropologie, Université de Provence.
- BRACHET O. [1997], « L'impossible organigramme de l'asile en France. Le développement de l'asile au noir », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 13, n° 1, p. 7-36.
- CAMBREZY L. *et al.* [2008], *L'Asile au Sud*, Paris, La Dispute.
- CHATELARD G. [2002], « Incentives to Transit : Policy Responses to Influxes of Iraqi Forced Migrants in Jordan », *EUI Working Papers*, RSC 2002/50, en ligne [[http://www.eui.eu/RSCAS/WP-Texts/02\\_50.pdf](http://www.eui.eu/RSCAS/WP-Texts/02_50.pdf)], consulté le 29 juin 2009.
- CHIMNI B.S., [1999], « From resettlement to involuntary repatriation : towards a critical history of durable solutions to refugee problems », *EPAU Working Papers*, en ligne [<http://www.unhcr.org/research/RESEARCH/3ae6a0c50.pdf>], consulté le 5 décembre 2006.
- CREPEAU F. [1998], « L'évolution du HCR », *Relations*, n° 645, novembre, p. 271-274.
- CRISP J., OBI Naoko, 2000, *Evaluation of UNHCR's policy on refugees in urban areas. A case study review of New Delhi*, Geneva, Evaluation and Policy Analysis Unit, United Nations High Commissioner for Refugees.
- DANIŞ D. A. [2006] « Waiting on the Purgatory, Religious Networks of Iraqi Christian Transit Migrants in Istanbul », *EUI Working Papers*, RSCAS 2006/25, en ligne [[http://www.eui.eu/RSCAS/WP-Texts/06\\_25.pdf](http://www.eui.eu/RSCAS/WP-Texts/06_25.pdf)], consulté le 2 juillet 2009.
- DORAI M. K. [2008], « Du brouillage des catégories de réfugié et de demandeur d'asile à partir d'exemple moyen-orientaux », in CAMBREZY L. *et al.*, *L'Asile au Sud*, Paris, La Dispute, p. 89-109.
- DHAVAN R. [2004], *Refugee law and policy in India*, New Delhi, PILSARC.
- FRIGOLI G. [2004], « Le demandeur d'asile : un "exclu" parmi d'autres ? La demande d'asile à l'épreuve des logiques de l'assistance », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 20, n° 2, p. 153-167.
- GHOSE A. K. [2004], « The Employment Challenge in India », *Economic and Political Weekly*, n° 27, p. 5106-5116.
- JACOBSEN K. [2006], « Refugees and Asylum Seekers in Urban Areas : A Livelihoods Perspective », *Journal of Refugee Studies*, vol. 19, n° 3, p. 273-286.
- MARKOVITS C. [1994], *Histoire de l'Inde moderne (1480-1950)*, Paris, Fayard.
- NAIR R. [2006], « The UNHCR refugee agency has been oddly listless in addressing the problems faced by Burmese refugees in Delhi », en ligne [[http://www.himalmag.com/2006/december/report\\_2.htm](http://www.himalmag.com/2006/december/report_2.htm)], consulté le 10 décembre 2006.
- TELFORD J. [2001], « UNHCR and emergencies : a new role or back to basics ? », *Forced Migration Review*, n° 10, en ligne [<http://www.fmreview.org/text/FMR/10/13.htm>], consulté le 30 mars 2007.
- WENGERT G., ALFARO M. [2006], « Can Palestinian refugees in Iraq find protection ? », *Forced Migration Review*, n° 26, en ligne [<http://www.fmreview.org/FMRpdfs/FMR26/FMR2609.pdf>], consulté le 23 juin 2009.



## Passé portugais, présent noir et indicibilité amérindienne Un exemple amazonien (Amapá – Brésil)\* ?

Véronique Boyer\*\*

En reconnaissant le caractère multiculturel et pluriethnique du Brésil, la Constitution de 1988 rompt clairement avec la représentation antérieure d'une nation culturellement et biologiquement homogène qui, depuis les années 1930, exaltait la figure du métis. À partir de cette date, l'État met au cœur de son discours politique les notions de « compensation » et de « réparation » des crimes commis pendant la conquête et la période de l'esclavage, en affirmant que la lutte contre les inégalités sociales doit passer par la promotion de chacun des groupes « ethniques » ou « raciaux » jusque-là marginalisés, c'est-à-dire essentiellement les « Indiens » dont les terres et les cultures sont menacées et les « Noirs » qui se trouvent en majorité chez les plus pauvres<sup>1</sup>. Dès lors, le gouvernement promeut la mise en place de politiques publiques ciblées afin que ces groupes aient accès à des droits différenciés dans les domaines de la santé, de l'éducation et du territoire. Dans ce nouveau contexte, l'implantation de ces programmes dépend, en tout premier lieu, d'un travail d'identification des populations qu'ils concerneront.

Le changement du regard que l'État porte sur le corps social – et du traitement qu'il prétend lui appliquer – n'est pas sans effet sur des populations qui, pendant longtemps, se sont vues sommées de se rapprocher du modèle du « Blanc » hérité de l'ancien dominant portugais. Pour celles-ci, il s'agit à présent de comprendre et de se situer par rapport à un discours officiel incitant les personnes et les groupes à refluer vers leurs origines supposées. Car, faire valoir une reconnaissance en tant qu'Indiens ou en tant que « *Quilombolas* », définis comme les descendants des Noirs marrons, et ainsi bénéficier des programmes destinés à des minorités, suppose préalablement de s'identifier et d'être identifié comme tel. Parmi les critères pris en compte, une attention particulière est accordée aux productions

---

\* Une première version de cet article a été publiée en portugais dans *Religião e Sociedade* (2008).

\*\* CNRS, Mondes Américains, Sociétés, Civilisations, Pouvoir (MASCIPO), UMR 8168.

1. Je mettrai des majuscules à Noir, Blanc et Indien, ainsi qu'à Quilombola et Portugais, respectivement synonymes des deux premiers termes, pour indiquer qu'il s'agit de catégories sociales : j'y joins lors du premier usage de ces termes des guillemets pour insister sur ce point.

culturelles en tant qu'elles symbolisent des identités spécifiques – une préoccupation qui va dans le sens des recommandations des instances internationales sur la « valeur de la diversité culturelle » – et s'ajustent aux catégorisations de l'État.

Comment cette nouvelle lecture du social est-elle reçue par les groupes et comment est-elle incorporée à la manière dont ils se représentent et présentent à leurs interlocuteurs institutionnels leurs histoires collectives et individuelles ? D'une façon générale, il est possible de supposer que l'affirmation des identités est à présent plus libre et plus « assumée » – puisqu'être Indien ou Noir est valorisé –, et qu'elle conduit à une meilleure intégration sociale en raison des services et avantages auxquels donnent accès les programmes. Cependant, certaines situations peuvent se révéler plus complexes, voire problématiques.

En effet, se rattacher à une unique catégorie parmi les trois grands blocs distingués exige de se soumettre à un processus de « désenchevêtrement » des diverses généalogies ou « racines » – principalement « blanche », « indigène » et « noire ». Deux questions corrélées viennent alors à l'esprit. D'une part, quel est, par rapport à la généalogie élue comme référence principale, le lieu symbolique attribué aux autres que les groupes se reconnaissent éventuellement, mais qui doivent désormais être reléguées à un plan secondaire ? D'autre part, que deviennent les pratiques culturelles et/ou religieuses, qu'elles soient propres à un groupe social ou partagées par une grande partie de la population, dès lors qu'elles sont appréciées comme signes d'« identités ethniques » spécifiques et différenciées ? Car des expressions religieuses, par exemple les cultes afrobrésiliens mais aussi le catholicisme populaire, sont parfois vues comme des manifestations culturelles de groupes sociaux particuliers. Pourtant, cette logique n'est pas toujours celle qui soutient le point de vue des populations et il est possible, comme nous le verrons, qu'en cherchant à affirmer leur différence, celles-ci soient amenées à travailler la frontière entre religion et culture pour séparer ces deux dimensions.

Il faut donc prendre en considération la façon dont un groupe donné se pense et souligne la singularité de certaines de ses productions culturelles et/ou religieuses face à la société – dans une approche relativement classique –, mais aussi l'impact de la nouvelle interlocution avec l'État dans la négociation d'un espace de représentation par des populations historiquement et sociologiquement dominées. En d'autres termes, ce qui nous intéresse ici sont les processus d'identification<sup>2</sup> opérés dans l'interaction avec les catégories promues par les représentants des pouvoirs publics, et non des « identités substantives », en appréhendant de la sorte l'« ethnique » comme une relation sociale parmi d'autres.

Ces processus seront examinés à partir de l'exemple d'un village situé à quelques soixante kilomètres de Macapá, capitale de l'État amazonien d'Amapá, qui est considéré par tous (les représentants des institutions, des mouvements sociaux, etc.) comme le « berceau de [s]a culture » : l'endroit où des éléments venus « de

---

2. « En privilégiant les relations sur les éléments, les branchements sur les pôles, on renoncera du même coup à l'approche en termes d'essences ou de substances » [Amselle, 2001 : 206].

l'extérieur » se sont sédimentés pour former une « culture propre » qui a ensuite irradié dans tout l'État. En réalité, ce berceau est double puisque Mazagão Velho se reconnaît dans deux généalogies distinctes réunies dans la région par l'histoire de la colonisation. D'un côté, il est de notoriété publique que la fondation du village date de l'arrivée des Portugais au XVIII<sup>e</sup> siècle et que la célébration de la fête de Saint Jacques (São Tiago) a commencé à cette époque. De l'autre, la bourgade serait le lieu où les premiers Noirs, amenant avec eux la danse du *marabaixo*, sont arrivés dans l'État. La narration, qui insiste sur un enracinement profond dans le passé, atteste d'une conscience aiguë de la dimension historique, un fait relativement rare dans une région où la démonstration d'une connaissance extensive des parents collatéraux [Lima et Alencar, 2001] est plus commune que l'évocation d'une ancestralité.

Noirs et « Portugais » sont unis dans le discours par leurs efforts insistants pour avoir relevé le défi de construire, à partir de rien, une ville au milieu de la forêt amazonienne. Les marques culturelles laissées par les uns et les autres sont ici pointées comme des signes attestant que la « greffe » a bien pris. Toutefois, ces généalogies n'occupent pas la même place dans le récit. Car les Mazaganenses procèdent à un ordonnancement qui les transforme en dominantes successives de leur longue histoire : le passé serait indubitablement portugais tout comme le présent serait incontestablement noir. Une interrogation surgit alors, avec une acuité plus grande encore que le village se situe dans une région où se concentre la majeure partie de la population amérindienne du pays : comment comprendre que l'Indien, figure de l'autochtonie par excellence, n'apparaisse pas dans cette rhétorique dont l'objectif est d'établir le caractère ancien de l'existence du Mazagão ?

Pour tenter de dégager quelques éléments de réponse, nous examinerons, pour chacune des filiations symboliques, les éléments que ses habitants considèrent significatifs, afin de montrer comment se construit cette représentation particulière où la continuité et l'enracinement s'affirment à partir de la substitution assumée de la référence généalogique – ce qui serait, dans les termes de l'État et des militants, un changement d'« identité ethnique ». L'un des effets de cette forme narrative semble être de contourner l'obligation d'avoir à choisir entre des catégories concurrentes (ici, entre Noir et Portugais), et d'esquiver la concomitante exigence de renoncer à l'une d'elles dans la définition de son identité sociale. L'intégration en tant que partie de soi de ceux qui, dans le contexte actuel, sont définis comme des Autres distants, s'appuie sur la conversion des différentes marques « ethniques » en « biens culturels », ce qui permet leur appropriation simultanée. Dans cette perspective, on pourra en revenir au problème de l'absence de l'Indien aux côtés du Noir et du Portugais.

## Passé portugais

« L'histoire du Mazagão Velho est très longue, très grande. Elle commence quand les Portugais sont arrivés du Maroc au XVIII<sup>e</sup> siècle. »

Selon l'historien Laurent Vidal (2005)<sup>3</sup>, l'histoire du Mazagão commence plus de trois siècles auparavant de l'autre côté de l'Atlantique quand, en 1769, la couronne portugaise décide, sous la pression des Maures, de se retirer de la côte marocaine. Les 436 familles sont donc évacuées de la forteresse de Mazagão pour être envoyées en Amazonie dont la colonisation était entreprise. Entre 1770 et 1776, après de longues étapes à Lisbonne et à Belém du Pará, 313 d'entre elles, accompagnées des esclaves qu'elles ont reçus dans la capitale de la province du Grão Pará en paiement des soldes dues, atteignent le lieu où doit être fondée la Mazagão américaine. Le lieu choisi par les autorités met en évidence les deux aspects que prendra la colonisation de cette région encore vierge de la présence portugaise, c'est-à-dire par le déplacement (*descimento*) d'Amérindiens et par la transplantation de colons. La construction de la ville est en effet prévue à l'endroit précis où se trouve déjà une agglomération (*aldeamento*) indigène portant le nom de Santa Anna et ses plans seront dessinés par l'architecte Sambucetti après qu'il a établi une carte topographique et effectué un relevé du hameau.

À l'arrivée des nouveaux venus, la construction de Mazagão est bien avancée grâce à la mobilisation d'une main-d'œuvre amérindienne soumise au régime de travail obligatoire. Rarement dans la région, la fondation d'un noyau urbain a témoigné aussi clairement d'une volonté politique [Araújo, 1998]. En expulsant les habitants amérindiens pour les remplacer par des soldats portugais, la couronne entend, de façon explicite, consolider sa position face à la convoitise territoriale d'autres puissances. Mazagão présente de fait au début de son existence amazonienne tous les attributs d'une ville coloniale (*vila*) : couvent, caserne, église, intendance. Toutefois, abandonnée par les pouvoirs publics à son destin, confrontée à un environnement inconnu, victime d'épidémies mortelles et tourmentée par luttes intestines entre libéraux et conservateurs, Mazagão ne tarde pas à connaître rapidement plus de bas que de hauts : en 1833, elle perd son statut de *vila*, et jusqu'à son nom. Le nouveau – Regeneração – semble lui porter chance puisque la localité reprend son nom initial en 1840 et qu'elle est promue au rang de ville (*cidade*) en 1888 – année de l'abolition de l'esclavage. Ce moment de gloire ne durera guère et, en 1915, le siège de la commune (*município*) est définitivement transféré à Mazaganópolis, construit à une trentaine de kilomètres en direction de la capitale, Macapá. La bourgade, désormais connue comme Mazagão Velho (Vieux Mazagão), ne sortira de son isolement qu'avec la construction de la piste jusqu'à Mazagão Novo (Nouveau Mazagão, comme est habituellement appelé Mazaganópolis) dans les années 1950 et, surtout, avec son extension jusqu'à Macapá dans les années 1970.

De cette histoire, les habitants de Mazagão Velho, aujourd'hui un hameau d'environ 2 000 âmes<sup>4</sup>, connaissent les grandes lignes. Ils ne perdent pas une

3. Hormis quand seront mentionnées des références bibliographiques, les informations sur l'histoire et la culture de Mazagão Velho renvoient à la version de ses habitants. Il ne s'agit moins ici de faire une histoire régressive (Wachtel 1990) que de comprendre comment le thème du passé est traité et ce qu'il dit du groupe aujourd'hui – à la manière d'un mythe qui énonce des règles sociales.

4. Mazagão Velho, qui dispose d'électricité depuis 1975, d'une antenne téléphonique et d'un château

occasion d'insister sur son origine ancienne – dans le temps et dans l'espace – et de rappeler sa grandeur passée : « *la ville a été très grande, mais aujourd'hui on ne voit plus rien* ». Dans la rue principale, ce qui se voit encore est une grande maison (*casarão*) dont certains murs en torchis ont été reconstruits en bois et dont le parquet a été remplacé par du carrelage au fur et à mesure de son partage entre les descendants. Ce qui indique aussi cette occupation portugaise ancienne sont les ruines de la « vieille église » mises au jour en 2004 par une équipe de l'université de Pernambouco coordonnée par l'archéologue Marco Albuquerque (2004), où sont systématiquement conduits les touristes. Mais, pour la population, le signe le plus éloquent de ce passé prestigieux est la fête de Saint Jacques, célébrée depuis 1777, qui met en scène la lutte des Maures et des chrétiens et se finit par la victoire de ces derniers.

La fête réalisée au mois de juillet est le moment du « retour des fils de Mazagão » qui, pour poursuivre des études ou trouver du travail, sont partis à la capitale ou au siège de la commune. À cette occasion, le village paraît renaître : les maisons s'emplissent de parents, les rues sont envahies de camelots et de vendeurs ambulants proposant différents mets, les bars fermés toute l'année rouvrent leurs portes. Par ailleurs, l'infrastructure s'améliore considérablement : ambulance, médecin et médicaments sont mis à disposition, les pompiers veillent près de leurs camions, un produit contre les moustiques est répandu, etc. Car depuis les années 1990, Mazagão Velho reçoit, outre les dons des particuliers, des sommes importantes de la mairie et du gouvernement de l'État pour l'organisation de la manifestation.

La commémoration se déroule sur douze jours (16-28 juillet), mais rares sont ceux qui participent à toutes les activités (programme sportif, bal du troisième âge, etc.) et se rendent tous les soirs aux neuvaines. L'animation commence véritablement lors du « bal des masques » le 24 au soir, quand les hommes déguisés en femmes et le visage dissimulé miment le moment où les chrétiens s'introduisent en cachette dans le camp maure se réjouissant trop tôt de sa victoire, pour rendre à l'ennemi les cadeaux empoisonnés auparavant reçus de lui. L'affluence atteint son apogée le lendemain, pendant la messe qui est suivie de la représentation de la « bataille » où s'affrontent, dans la rue principale, les Maures et les chrétiens à cheval<sup>5</sup>. Ce jour-là, le nombre de personnes se pressant pour rendre hommage à Saint Jacques est si important que la population du village quadruple. Parmi les visiteurs, on trouve des journalistes, des photographes, des sociologues et des « autorités » : maire, ancien et actuel gouverneur de l'État, députés de tous bords, secrétaires des afrodescendants. Le lendemain, la plupart d'entre eux est déjà reparti en ville et seuls assistent à la fête des « enfants », dite encore des « petits », qui répète chaque phase de celle des « grands », les habitants de Mazagão et leurs

---

d'eau, a aussi une école (primaire et collège), une petite infirmerie (*posto de saúde*), une représentation de la mairie (*sub-prefeitura*) et un système de minibus privés relie le village au Mazagão Novo et à la capitale. Les principales activités économiques sont l'extractivisme et la production de manioc. La localité compte un nombre élevé de fonctionnaires qui dépendent de l'Union, de l'État ou de la municipalité.

5. Pour une description détaillée des phases de la bataille, voir Araújo, Canto, Monteiro & Silva (1999).

parents les plus proches. À partir du 26 juillet, les maisons ferment en effet les unes après les autres, les employés de la mairie commencent à nettoyer les rues et la localité retourne à sa vie tranquille.

La venue de gens mus par des motifs les plus divers (économiques, électoraux, touristiques, familiaux) change momentanément, mais radicalement, l'apparence de la localité. Source incontestable de prestige, la fête s'accompagne en outre d'une plus grande visibilité du Mazagão grâce à des reportages dans les journaux, à la radio et à la télévision. C'est pourquoi les habitants n'hésitent pas à la comparer à un miracle ou à une bénédiction qui se répète chaque année : « Noël est en juillet ».

La reconnaissance sociale conférée par la célébration de Saint Jacques est indissociable de la croyance qu'en ce lieu est régulièrement actualisé l'héritage des fondateurs de la localité – les Portugais – par leurs légitimes dépositaires : les habitants du village. Authenticité, fidélité et tradition sont ainsi les notions-clés du discours sur la fête. De fait, les Mazaganenses, qui se déclarent très attachés à ce legs reçu des anciens, le jugent totalement leur. Pourtant, ils considèrent dans le même temps que le passé auquel il renvoie n'a plus aucun sens du point de vue de la filiation biologique. Il est ainsi courant d'entendre dire que les initiateurs de la fête auraient laissé peu de descendants. L'explication donnée est que les Portugais ont pu fuir les épidémies qui, à plusieurs reprises, ont dévasté le village au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, car ils disposaient des moyens financiers pour aller vivre à la capitale ou au siège de la commune. Quand la confiance s'installe, les habitants de Mazagão évoqueront éventuellement un grand-parent ou un arrière-grand-parent qui a été propriétaire d'esclaves. Mais, d'entrée de jeu, la grande majorité d'entre eux ne se dira pas fils, petits-fils ou arrière-petits-fils de Portugais.

## Présent noir

« La civilisation est entrée par Mazagão Velho. Nous sommes de la race africaine. Le marabaixo est une manifestation culturelle qui vient du Maroc. Ce n'est pas un rameau ; c'est la racine. »

La plupart des Mazaganenses assurent aujourd'hui descendre les Africains qui sont arrivés avec les Portugais. Ils lient donc avant tout leur histoire à celle des Noirs, esclaves ou non, qui, ne pouvant fuir les épidémies, ont dû rester. Ils savent que les Portugais pauvres ont partagé ce destin, mais insistent sur le fait que ceux-ci ont fini par se mélanger, comme si au fur et à mesure des unions, le Noir avait « absorbé » le Blanc. Ils soutiennent par ailleurs que certains Noirs ont réussi à échapper aux maladies et qu'ils ont fondé les hameaux alentours, certains ayant été constitués en tant que *Quilombo* – des villages construits par des esclaves fugitifs. Avec cette narration, renforcée par la croyance que le Maroc est peuplé de gens à la peau sombre, puisqu'il se trouve en Afrique, Mazagão Velho s'affirme comme un village noir<sup>6</sup> et se place à l'origine des localités voisines.

6. Le terme noir (*negro*) apparaît dans le discours pour caractériser le village ou la « race » de la

Ici encore, la représentation de la lignée combine l'histoire, la religion et la culture. En effet, de cette généalogie noire, témoignerait le *marabaixo*, une danse à propos de laquelle circulent différentes versions, plus complémentaires qu'exclusives. La première raconte simplement que la danse a été amenée par des Africains du Maroc où elle portait le nom de *coco*. La seconde se propose d'éclairer les raisons de cette substitution de termes, en fournissant une étymologie à la nouvelle appellation : une vieille femme aurait décidé d'appeler le *coco marabaixo*, après qu'un Noir esclave protestant contre sa déportation s'est laissé mourir pendant la traversée et que ses compagnons aient jeté son corps à la mer, celui-ci glissant alors « dans la mer en bas » (« *mar abaixo* »). La dernière s'attache davantage à expliquer la façon de danser le *marabaixo* : le pas de base est traînant, et non léger, car lorsque les Noirs se sont vus accorder un jour de repos par la « reine » pour fêter l'Esprit Saint, celle-ci a ordonné de leur ôter les fers aux poignets, mais pas ceux qui entravaient leurs chevilles.

Le *marabaixo* est ainsi clairement associé à la célébration d'une figure catholique, le Divin Esprit Saint, et c'est principalement à cette occasion qu'il est dansé. Comme dans d'autres régions du Brésil, la fête, dont le début est marqué par le lever d'un mât et sa conclusion par son abattage (*derrubada*), tourne autour d'un groupe d'enfants incarnant l'impératrice entourée de ses employées (*empregadas*) dont les noms sont tirés au sort chaque année. Ce cycle cérémoniel est comparable à celui qui est consacré à Saint Jacques sur plusieurs points. Tout d'abord, pour ce qui est de sa durée presque aussi longue (16-26 août). Comme celui-ci, il comporte en outre des neuvaines à l'église et des processions dans la rue au son des tambours à l'aube (*alvoradas*). Enfin, l'animation atteint ici également son sommet lors d'un bal, le 23 au soir, qui commence avec du *marabaixo* au son des tambours pour se poursuivre au son électrique (appelé *som mecânico*). Elle se poursuit le jour suivant quand les femmes – vêtues d'une longue jupe large adaptée aux évolutions –, ainsi que les hommes et les enfants, vont, du matin tôt à la fin de l'après-midi, de maison en maison où leur sont offerts mets et boissons. Un homme tirant une charrette à bras où se trouve un tonneau de *gingibirra*, une boisson à base d'ananas, de gingembre, d'alcool de canne et de sucre, suit le cortège. Depuis une dizaine d'années, ceux qui en ont encore l'énergie peuvent se joindre au *marabaixinho* (le petit *marabaixo*) qui a lieu dans les rues le 25, et dans les habitations le 26. À la différence de la fête de Saint Jacques, l'organisation de la célébration du Divin Esprit saint dépend en revanche entièrement de la bonne volonté des habitants du village : il ne vient aucun touriste, aucune « autorité », à l'exception de quelques militants du mouvement noir, et les rares visiteurs présents sont des parents du Mazagão Novo.

---

plupart de ses habitants, mais il est peu utilisé par les individus pour parler d'eux-mêmes, ceux-là se référant plus fréquemment aux adjectifs *preto* (noir de peau), *pardo* (littéralement gris ou métis), *moreno* (brun), etc. Como não cabe uma análise detalhada dos vários sentidos e das nuances entre essas expressões pertencendo ao registro descritivo na discussão das representação das diferentes genealogias do Mazagão Velho, considero até mais ampla pesquisa que constituem declinações da categoria « negro », uma categoria política coletiva. Por isso, usarei aqui só este último termo.

Pour cette raison, la commémoration du Divin en août est considérée comme étant « plus de la communauté » que celle de juillet.

Les lectures de la relation entre la fête catholique et la danse sont diverses, voire divergentes. Certains affirment qu'il s'agit d'une « manifestation noire dans un espace blanc ». D'autres, au contraire, assurent que la commémoration du Divin Esprit Saint se situe « à l'intérieur » du *marabaixo*. D'autres enfin soutiennent que la danse a toujours été « à l'extérieur » de la religion de l'église, et en concluent que la célébration est une fête profane réalisée en l'honneur d'un saint. Les interprétations varient donc de l'absorption du Blanc par le Noir, ou du Noir par le Blanc, à une tentative perceptible de séparer les deux univers.

Indépendamment des différences dans l'agencement de ce qui appartiendrait au Blanc et de ce qui reviendrait au Noir, un fait est sûr. Le *marabaixo* est aujourd'hui une référence essentielle pour le Mazagão Velho : c'est le sceau de l'authenticité présente de la généalogie noire, de la même façon que la « bataille » de Saint Jacques est considérée comme la preuve de ce passé initié par les Portugais. Toutefois, si la localité s'est toujours enorgueillie de son héritage portugais, sa conscience noire est récente, datant de la fin des années 1990 : « Avant, les vieux ne parlaient pas de tradition. Avant, c'était au jour le jour. Personne n'avait d'intérêt à chanter l'histoire du peuple noir ». Le slogan imprimé sur certains tee-shirts, proclamant que « le *marabaixo* n'est pas un rameau, c'est une racine », confirme que, pendant longtemps, la danse est apparue comme une manifestation culturelle secondaire, un simple rappel que des esclaves sont venus d'Afrique en Amazonie<sup>7</sup>.

Les matériaux recueillis suggèrent que la représentation noire du Mazagão Velho actuel s'est construite à partir d'un double processus : tout d'abord, la construction de l'indissociabilité du *marabaixo* et de la fête du Divin, puis une inversion de l'ordre d'importance entre les deux. En effet, jusqu'aux années 1930 (c'est-à-dire bien après la fin des épidémies, quand les Portugais sont censés être déjà partis), l'Esprit Saint était célébré deux fois : en mai, la commémoration était dite « des Blancs », tandis qu'en août, elle était appelée fête « des *morenos* » (bruns) ou « des *pardos* » (gris) qui dansaient le *marabaixo*. Pour des raisons qu'il n'a pas été possible d'élucider, toutes deux sont tombées en désuétude. Mais quand la fête a été réactivée localement par un groupe de dames (*senhoras*) dans les années 1950-1960, c'est la version « des *morenos* », c'est-à-dire avec le *marabaixo*, qui l'a emporté. Les habitants de la localité affirment que c'est à ce moment-là que la *gengibirra* fait son apparition, pour remplacer l'*aluá* de maïs vert que personne ne savait plus préparer. Dans les années 1990, la danse, et non la fête du Divin, a reçu une nouvelle impulsion quand certains membres des

---

7. Ce statut attribué au *marabaixo* était parfaitement compatible avec la représentation idéale de la société brésilienne selon Gilberto Freyre (1933) qui, contrairement à ce qui est généralement supposé, n'entendait pas la « démocratie raciale » dans un sens d'égalité, mais dans celui d'une complémentarité bien hiérarchisée. Il s'agissait d'indiquer que le socle incontestablement blanc s'était enrichi de quelques éléments d'origine africaine et amérindienne en soulignant leur dimension ornementale, et donc accessoire.

nouvelles générations se seraient montrés préoccupés du « manque d'intérêt des vieux pour transmettre les traditions ». Cette prise d'initiative des « jeunes » a eu des répercussions sur le *marabaixo* : entre autres, les enfants ont obtenu le droit de participer aux processions, les vêtements ont été uniformisés (*padronizados*) et de nouveaux pas (empruntés généralement au *carimbó*, une danse plus animée de l'État voisin du Pará) ont élargi le répertoire de base. L'identification des villageois à la généalogie noire s'est consolidée à cette époque, quand un producteur venu de la capitale a proposé au groupe de *marabaixo* d'enregistrer un CD de leurs musiques – ce qui sera fait en 1999. À partir de là, de nouvelles possibilités de « montrer » la danse se sont présentées, que ce soit au Mazagão Velho lors des autres fêtes catholiques (y compris Saint Jacques), ou à Macapá lors de spectacles organisés dans l'espace concédé par le gouvernement Capiberibe<sup>8</sup> à l'Union des Noirs de l'Amapá (UNA).

### Une tentative récurrente pour séparer la religion de la culture

Les habitants de Mazagão lient clairement la fête de Saint Jacques et le *marabaixo* à des célébrations catholiques, au point de ne pas concevoir les premières sans les secondes. Toutefois, ils se montrent dans le même temps préoccupés par la définition de limites entre, d'une part, l'aspect proprement religieux des commémorations, c'est-à-dire la messe et les neuvaines, et, d'autre part, les événements qui ont lieu hors de l'espace rituel, c'est-à-dire la bataille et la danse. Ils s'efforcent donc inlassablement de déterminer une différence entre ces éléments contigus et de penser sa nature.

Dans le cas du *marabaixo*, le terme opposé à celui de religion est généralement celui de *profania* (« profanerie »). À l'aide de cette notion, est indiqué que la danse n'a pas de finalité sacrée. Elle ne cesserait pas d'appartenir au monde du divertissement, y compris lors des processions matinales, quand elle est réalisée devant ou à l'intérieur de la maison des « propriétaires de la fête » (*festeiras*) où se trouvent des autels avec des statuettes de saints. La consommation d'alcool, fortement conseillée, est pointée comme l'un des éléments incompatibles avec ce que la population entend par attitude religieuse convenable. Pourtant, le groupe du *marabaixo* s'occupe de certaines activités (torréfaction du cacao, confection du gâteau du Divin, etc.) qui renvoient directement à la préparation de la fête catholique et sont fondamentales pour la sociabilité de ses membres. De ce fait, la célébration du Divin finit par être aussi essentielle pour définir le *marabaixo* que les comportements festifs mentionnés. Il se constitue ainsi un *continuum* du côté religieux « blanc » au côté profane « noir » sans rupture marquée, avec seulement des interprétations diverses et nuancées sur la façon dont les deux pôles s'articulent.

Pour ce qui est de Saint Jacques, la distinction s'effectue dans des termes proches – « religion » et « culture » –, mais elle conduit à la construction d'une

---

8. 1994-2002.

opposition davantage rigide, à partir de laquelle des sphères d'action autonomes et des positions antagoniques sont définies dans le champ social local. Ainsi, la religion relèverait de la responsabilité du représentant local du curé, le ministre de l'eucharistie qui exerce son autorité entre les murs de l'église et dans les endroits où sont momentanément exécutées des activités religieuses, comme l'estrade élevée pour la messe du 25 juillet. La culture renverrait, pour sa part, à tout ce qui se passe à l'extérieur de l'édifice catholique. Dans cette division, la bataille réalisée dans les rues se trouve soustraite à l'autorité de l'institution ecclésiastique et de ses représentants. Cette partie « laïque » reviendrait à l'Association Culturelle de la Fête de Saint Jacques, récemment formée (2005)<sup>9</sup> et dûment enregistrée chez un notaire. D'une certaine façon, la « bataille » semble avoir eu plus de succès que le *marabaixo* du point de vue de son émancipation de la dimension religieuse.

Dans le même village, le travail pour décomposer des pratiques religieuses analogues – dans la mesure où elles comportent toutes deux des manifestations situées dans l'espace catholique et d'autres hors de lui – pour distribuer les éléments identifiés dans des classes différentes, a donc eu des conséquences opposées. Dans un cas, le système accepte des variations et des accommodements ; dans l'autre, il a généré d'intenses conflits. L'apparition de la discordance ne saurait être attribuée seulement à la différenciation plus ou moins avancée des institutions locales chargées de l'organisation des événements. En effet, la transformation de l'héritage portugais en un bien culturel, argument principal pour l'arracher au rituel religieux, est aussi un phénomène observable pour le legs noir : le groupe de la danse a dans l'Association Racines du Marabaixo, constituée depuis huit ans, un instrument équivalent à l'Association Culturelle de la Fête de Saint Jacques qui s'occupe de la « bataille ». L'une comme l'autre ont d'ailleurs pris pour mot d'ordre la nécessité de « valoriser la culture qui est nôtre ».

Ce qui retient ici l'attention est que l'opposition entre sacré et profane a conduit au conflit quand la discussion est restée cantonnée dans la sphère d'une unique généalogie, et non quand elle a concerné la relation entre deux lignées reconnues comme distinctes. Bien que l'état actuel de la recherche ne permette pas d'y répondre entièrement, certaines questions peuvent déjà être posées. Le plus ou moins grand degré d'efficacité du travail pour séparer la religion de la culture s'explique-t-il par la place spécifique occupée par ces deux discours sur les pratiques rituelles ? De fait, le *marabaixo* et la fête de Saint Jacques diffèrent par la position qui leur est attribuée dans le récit sur le Mazagão. Le premier correspond à une narration sur soi-même aujourd'hui. La singularité sociale est énoncée dans un registre « ethnique », un « nous » différent du monde extérieur, et même en opposition à la société dominante. Le discours sur Saint Jacques obéit à une autre logique, puisque la fête est associée à une généalogie où ne se reconnaissent plus les villageois. L'enjeu est alors de s'affirmer comme le légitime dépositaire d'un

---

9. La première, l'Union Folklorique, a été fondée en 1992 et dissoute en 2003.

patrimoine représentant celui qui est à présent défini comme Autre. La localité ne se distingue pas ici par son identité différente, mais par l'exclusivité qu'elle détient sur une partie de la culture du « blanc » portugais. La dimension réflexive se concentre cette fois-ci sur ce que le village (« nous ») a été dans le passé.

La remarque incite à considérer le type de population de chacun de ces « biens », en tant que signe d'identités spécifiques, est censée représenter : la fête de Saint Jacques est tenue pour la plus grande et la plus ancienne manifestation culturelle populaire de l'Amapá<sup>10</sup>, tandis que le *marabaixo* est associé au talent et à la mémoire d'une catégorie particulière, à savoir les Noirs. La première compte sur un pouvoir d'identification plus important qui se reflète dans le rayonnement incomparable en termes de prestige dont elle jouit. Ce n'est ainsi pas un hasard que la fête de Saint Jacques apparaisse comme un symbole de l'État, que les « autorités » ne manquent pas de s'y montrer, et que les pouvoirs publics de l'Amapá et de la municipalité, conscients de ses éventuelles retombées politiques, n'hésitent pas à la subventionner. Pour le Mazagão Velho, la généalogie portugaise est devenue synonyme de richesse symbolique et, quoique plus limitée, matérielle. L'apparition de fortes tensions et de conflits d'intérêt entre diverses factions du village peut alors être interprétée comme la conséquence des tentatives de contrôler les fonds reçus pour l'organisation de la fête, au nom de la « communauté ». Le désaccord, et la rude dispute, entre la direction de l'église et l'association culturelle, serait alors un effet sociologique de l'interférence croissante de l'« extérieur » dans la fête de Saint Jacques.

Par comparaison, le faible intérêt de l'État pour le *marabaixo*, qui ne reçoit aucun financement public, explique en partie qu'il ne soit pas un espace de division. Mais cette relative indifférence suggère aussi que la dite identité noire, pourtant reconnue par les autorités et aujourd'hui revendiquée par le groupe, reste secondaire, particularisante pour ne pas dire marginale, dans une société où le référentiel principal continue d'être la figure du blanc portugais. Au fond, le *statu quo* est maintenu. Car, paradoxalement, bien que certains Mazaganenses assurent que les univers noirs et portugais se maintiennent séparés, la justification ultime de la pratique de la danse se trouve dans la religion du colonisateur portugais – pôle dont on pouvait en principe supposer qu'elle veuille s'autonomiser. Fête profane, le *marabaixo* est conçu comme un hommage à un saint catholique et sa structure – on déroulement, son rythme – lui est imprimée par la fête du Divin Esprit Saint. Les histoires autour des conditions de la participation des esclaves à la fête, qui tiennent lieu d'un mythe fondateur, renforcent cette association intime. Sans la cérémonie catholique, le *marabaixo* serait une simple manifestation folklorique qui ne permettrait pas l'actualisation efficace – c'est-à-dire qui lui conférerait une indiscutable dimension sacrée – de l'affirmation d'une identité singulière. La généalogie noire symbolisée par le *marabaixo* reste ainsi fermement attachée à l'univers de référence portugais et à ses fêtes. Au mieux, le nœud de

---

10. La fête de Saint Jacques a probablement cessé d'être célébrée de 1777 à la fondation de Mazagão Novo, en 1915 (Vidal, 2005).

la relation hiérarchique peut être desserré, son ordre étant apparemment inversé pour faire du catholicisme un prétexte.

La situation du *marabaixo* pourrait cependant venir à changer sous l'action menée par le gouvernement à travers le secrétariat des afrodescendants qui attribue des aides pour l'organisation des fêtes, et la diffusion du discours sur le patrimoine immatériel, offrant l'accès à d'autres ressources. De nouvelles interrogations surgissent alors. L'organisation de spectacles de *marabaixo* dans la capitale, l'enregistrement de CDs et les travaux des nombreux étudiants et chercheurs scrutant et prouvant l'identité noire du Mazagão Velho vont-ils modifier substantiellement la représentation d'une société blanche avec des enclaves noires limitées ? Ou au contraire renforceront-ils la folklorisation de la danse, empêchant alors de la considérer avec le sérieux nécessaire comme une entrée possible pour comprendre les différentes dimensions de la vie sociale (non seulement culturelle ou religieuse, mais aussi économique, politique, etc.) ? Ne doit-on pas redouter, en ce cas, qu'une fois de plus soient reconduits certains aspects de l'image du Noir (frivole, jovial et oisif, etc.), condamnant les groupes et les personnes à ne se percevoir qu'à travers ce stéréotype ? Et quelles seront les incidences de ce processus sur les relations entre les résidents d'un village « noir » et les autres habitants de la région, parfois parents, associés à d'autres catégories – ou à aucune ?

### Indicibilité amérindienne

Dans le contexte d'une polarisation entre, d'une part, blanc, portugais, passé et, de l'autre, noir, africain, présent, la figure de l'Indien se trouve totalement effacée. Bien que la localité ait été construite sur une ancienne agglomération indigène (*aldeamento*) par une main-d'œuvre amérindienne et quoique les habitants, lorsqu'on les sollicite, indiquent des éléments attestant de cette occupation (vestiges de grandes maisons collectives, localisation d'abris abandonnés, fragments de céramiques, etc.), ils ne gardent pas une mémoire vivace de rencontres et d'échanges. Pour ce qui est des histoires familiales, rares sont les Mazaganenses qui mentionnent un ancêtre indien. Parmi eux se trouve Dona Maria Barriga qui parle d'une grand-mère maternelle *tapuia*<sup>11</sup>, et d'un arrière-grand-père « indien ». Une autre exception est Rozicema qui dit savoir que son père « venait des Indiens » et que son grand-père paternel était un « vrai indien » (*índio mesmo*). Enfin, Dona Olga affirme que sa grand-mère maternelle était *mameluca*<sup>12</sup>, sans qu'elle ne connaisse, indique-t-elle, le sens de ce terme ; ce dont elle est toutefois sûre est que celle-ci avait la peau claire. Pour le reste des villageois, les Indiens dont l'existence est reconnue dans un passé lointain se seraient toujours maintenus à distance, habitant le long des rives des fleuves et s'éloignant dans la forêt au fur et à mesure de l'avancée des Blancs et des Noirs.

11. Nom donné par les Portugais aux Amérindiens qui ne parlaient pas des langues du tronc tupi (Dictionnaire Houaiss).

12. Métis de Blanc et d'Indien (Dictionnaire Houaiss).

Pour comprendre la faiblesse de la référence à l'Indien dans une région qui compte pourtant le plus grand pourcentage de populations amérindiennes du pays, il faut considérer les représentations qui lui sont généralement associées. L'opinion d'une fonctionnaire du Musée Sacaca (musée chargé de divulguer les travaux de l'Institut d'études et de recherches scientifiques et technologiques de l'État de l'Amapá – IEPA) à Macapá recevrait sans nul doute l'adhésion des Mazaganenses : « *Je suis choquée que les Paraenses [habitants de l'État voisin du Pará] nous voient comme des Indiens. Personne ne veut être Indien. On s'attend aux préjugés des gens du Sud, mais pas à ceux des gens du Nord. On est tous du Nord* ». La victime du préjugé n'est pas ici l'Indien avec lequel nul ne voudrait être confondu, mais l'Amapaense amalgamé par ses proches voisins à l'Indien, comme si ce fait en lui-même constituait un outrage suprême.

Les raisons de cette mise à distance deviennent intelligibles si l'on tient compte de ce qu'est être indien pour les Mazaganenses : « *l'Indien mange de la viande crue, il n'a pas de vêtements* », « *on ne le comprend pas* », « *il est bizarre, féroce, paresseux* », « *c'est un animal de la forêt* » (*bicho do mato*). L'Indien, déclarent-ils en substance, est différent d'eux par la langue, les coutumes et l'habitat. Or, cet ensemble de traits tend à caractériser ce qui serait le pôle opposé d'une humanité qui parlerait la même langue, mangerait des aliments cuits et habiterait dans des villages. La représentation de l'Amérindien en tant que « sauvage » vivant loin des bourgs, dans les « réserves », coïncide ainsi avec la figure de l'Autre par excellence : elle écarte toute possibilité d'imaginer un éventuel lien entre « eux » et « nous » et rend inconcevable une identification positive à l'Indien. Il est certain que la population amérindienne a souffert des maladies et des guerres amenées par le colonisateur. Mais elle a « disparu » aussi en raison de la politique assimilationniste des gouvernements successifs. Par exemple, dans une volonté délibérée de peupler ses nouveaux domaines, la couronne portugaise a interdit, au XVIII<sup>e</sup> siècle, l'usage du terme *caboclo* pour désigner les enfants de l'union entre Amérindiens et Portugais [Guzmán, 2006 : 74], ces derniers étant alors inclus dans la catégorie « Blanc » : la « blancheur » a de cette façon toujours prévalu sur l'« indianité ».

Le projet des dominants à l'égard des Africains et de leurs descendants a été tout autre : avant l'abolition, il s'agissait de marquer une différence irréductible pour justifier l'esclavage, puis de se débarrasser de la présence noire en la diluant grâce à l'immigration européenne. La nécessité économique (la production et la reproduction de la société) l'emportant ici sur les intérêts politiques (surestimer les statistiques de peuplement), l'ascension sociale s'est opérée à travers de stratégies matrimoniales et d'efforts individuels pour s'intégrer à la catégorie Blanc. Il est cependant fort probable que, pendant la période pré-abolition, un système analogue d'absorption de l'Indien par le Noir a été en vigueur, plaçant cette fois-ci les individus dans le groupe exploité en tant que main-d'œuvre esclave. L'« indianité » ayant toujours été dominée par la « blancheur » ou par la « négritude », le portait du pays finira par être imprimé essentiellement en noir et blanc. Dès lors, on peut se demander si ces politiques, formelles ou informelles, du passé n'ont

pas encore un écho dans la qualification, par les Mazaganenses, de leurs parents morts à la peau claire comme Blancs et de ceux à la peau foncée comme Noirs (mais jamais comme Indiens) ?

Quoi qu'il en soit, dans le contexte actuel de la revendication d'une généalogie noire, le problème pour les habitants n'est pas la « sauvagerie » de leurs ascendants, mais leur statut social dans une localité que tous savent avoir été un lieu d'esclavage, à une époque triste et difficile. Sur ce point, il est notable que les Mazaganenses tendent à minimiser les mauvais traitements et la souffrance causée à leurs parents. Ils déclarent fréquemment que les propriétaires traitaient « dignement » leurs esclaves, en soulignant que la plupart de ces derniers étaient employés dans les maisons (*domésticos*) et non affectés au travail dans les champs (*braçais*). Cette différence d'activité économique, l'une tenue pour plus légère que l'autre, renvoie à une configuration spatiale concentrique qui soutient une représentation hiérarchisée de l'organisation sociale centrée sur la maison du maître. À partir des Portugais qui ont le contrôle du foyer, viennent tout d'abord les esclaves domestiques chargés de son entretien, puis les captifs *braçais* qui l'alimentent en denrées, et enfin les Indiens, dans la forêt, sans aucun contact avec lui. Dans ce système, la maison du Portugais apparaît, implicitement et probablement de façon inconsciente, comme le *locus* de la définition de ce qui est jugé approprié et donc comme l'étalon de la civilisation : le degré de développement supposément atteint par les différents groupes sociaux coïncide avec la distance géographique où ils sont situés par rapport à elle.

Dans ces circonstances, en disant que la majorité de « nos » ancêtres ont été des esclaves domestiques, les Mazaganenses semblent prendre une distance avec les Noirs « des champs » qui sont situés aux échelons inférieurs de la « civilisation » et avec les Indiens repoussés à sa marge extérieure, dans une extra-humanité. Des témoignages, soulignant que la plupart des Noirs venus du Maroc étaient déjà « libres », paraissent accréditer l'idée d'une définition de soi par identification au modèle du Portugais. En effet, avec cette supposée liberté, les premiers Noirs africains qui ont amené le *marabaixo* au Mazagão Velho se trouvent placés sur un pied d'égalité avec les découvreurs (*desbravadores*) portugais qui ont implanté la fête de Saint Jacques. À la différence de l'Indien qui, bien que libre, est associé au « sauvage », le Noir, quoique descendant d'esclave, est considéré comme « civilisé ». Il est ainsi possible de se situer dans la généalogie qu'il incarne.

Il est vrai que certaines personnes résidant à proximité de Mazagão Velho se voient attribuer une ascendance indienne : il s'agit des *ribeirinhos* établis sur les rives des fleuves alentour qui viennent parfois habiter au village et peuvent être des partenaires matrimoniaux. Néanmoins, puisqu'il aurait plus de « vrais Indiens » dans la région et que les Portugais seraient définitivement partis, les individus appartenant à ces familles finissent par adhérer à la généalogie noire du Mazagão dès que des relations de parenté sont nouées : « *Je suis claire, mes parents ne sont pas d'ici. Mais je suis née à la Foz [sur le fleuve] et je me considère Mazaganense. Alors je suis de la race noire. On ne sait pas expliquer*

*parce que nos parents ne parlaient pas de ça* » (Maria Grande). La généalogie noire se consolide de la sorte en coupant avec la lignée du Portugais et en maintenant l'exclusion de l'Indien.

Des éléments suggèrent toutefois que la figure de l'Indien pourrait se voir accorder une place dans le panthéon local aux côtés des fondateurs portugais et des ancêtres noirs. L'Association Racines du Marabaixo a en effet le projet de « réactiver » une autre danse, le *sairé*<sup>13</sup>, qui a cessé d'être pratiquée dans les années 1970 : « Notre intention est de placer à nouveau le *sairé* comme un mouvement fort dans notre culture. Nous devons donner du prestige et valoriser cette communauté ». Or le *sairé* est généralement considéré par les villageois comme une « danse d'Indiens ». Certains d'entre eux soutiennent en outre qu'il a été amené au Mazagão Velho par « des gens expérimentés », une expression utilisée pour qualifier ceux qui ont des compétences en cure chamanique (*pajelança*). Bien que le travail avec les êtres invisibles (*encantados*) ne soit pas aujourd'hui associé à une généalogie particulière, l'usage de la « plume et du hochet » (*pena e maracá*) est susceptible de se constituer comme un signe supplémentaire pouvant alimenter un éventuel discours sur l'« indigénité ». Il est indubitable que la réactivation de la danse « indigène » modifierait alors de façon significative l'image que la localité a d'elle-même et qu'elle offre au reste de la société. Dans le cas où l'hypothèse se concrétisait, il reste à savoir quel serait le modèle choisi pour cette nouvelle généalogie : celui de la bataille portugaise, avec une séparation entre filiation biologique et héritage culturel, ou celui de la danse noire, avec une superposition de ces deux dimensions ?

## Conclusion

Les Mazaganenses changent de lignée de référence pour se définir selon qu'ils évoquent le temps jadis ou les jours actuels. Dans les récits, les Portugais et la fête de Saint Jacques occupent une place significative pour ce qui est du passé, tandis que les Noirs et le *marabaixo* apparaissent comme les éléments déterminants pour parler du présent. L'identité noire de la localité est à ce point évidente pour tous que la superintendante de l'Institut national de la colonisation et de la réforme agraire de l'Amapá, elle-même militante du Mouvement noir, l'a inscrit sur la liste les hameaux susceptibles d'être intégrés aux programmes en faveur des *Quilombolas*. Lors du débat qui a suivi, les défenseurs de la proposition ont fait valoir que Mazagão Velho obtiendrait plus facilement des financements publics et mis en avant la nécessité de se protéger de l'« invasion » par les *ribeirinhos*. Toutefois, la majorité de la population s'est opposée au projet en alléguant que leurs ancêtres n'avaient pas été *quilombolas* (« ils n'ont jamais été des évadés (*foragidos*) ; ils sont venus ici pour habiter<sup>14</sup> ») et que, avec ce nouveau statut,

13. Voir le travail du folkloriste Nunes Pereira (1989) pour une description des danses du *sairé* et du *marabaixo*.

14. Contrairement aux militants (Treccani, 2006) et à de nombreux anthropologues, les habitants de Mazagão semblaient ainsi accepter la définition historique du *quilombo*.

« le village allait cesser de croître, puisque personne ne pourrait plus construire de maison ». Contrairement à toutes les attentes, les habitants de Mazagão Velho n'ont donc pas voulu devenir des *Quilombolas*.

Ce refus s'explique en partie par le décalage entre la façon dont l'État définit des groupes de population, qui a pour résultat la création de catégories cloisonnées, et les représentations locales concernant la spécificité du village, qui combinent de manière flexible les registres de l'histoire et de la culture, du passé et du présent. Car la danse, qui a acquis une indiscutable notoriété, n'est pas venue se substituer à la « bataille ». Bien que relevant d'une généalogie où peu se reconnaissent du point de vue de la filiation, celle-ci est considérée, par les habitants d'une localité tenue pour un exemple paradigmatique d'une communauté noire rurale, comme faisant partie de « sa » culture, c'est-à-dire au fondement de son identité. L'accent mis sur la danse ou sur la bataille correspond en réalité à une tonalité donnée au discours sur les origines en fonction d'un contexte d'énonciation. Ce rapport singulier à l'histoire, qui permet d'ordonner les généalogies portugaise et noire comme des dominantes successives et d'insister de façon cyclique sur les différentes facettes, est à l'origine de la réputation du Mazagão Velho. Il est à ce propos significatif que le ministère de la culture ait proposé de le transformer en communauté rémanente de *quilombo* après que le secrétaire national de l'identité et de la diversité culturelle a assisté à la fête de Saint Jacques en 2003. « La citoyenneté, c'est seulement en juillet » : la phrase ironique de ce Mazaganense souligne la visibilité momentanée mais néanmoins efficace que confère la bataille, et donc son importance pour le village. C'est en effet la célébration marquée du signe portugais qui a attiré l'attention des autorités sur les Noirs réalisant le *marabaixo*, leur fournissant alors la possibilité de faire valoir une autre image de soi.

Les habitants de Mazagão Velho n'ont jusqu'à présent pas cherché à se voir reconnaître une identité politique donnée – en l'occurrence, celle de *Quilombola*. Ils préfèrent se dire mobilisés pour préserver et promouvoir un « patrimoine culturel » ou, mieux dit, plusieurs patrimoines culturels séparés. Le projet est compatible avec la nouvelle vision de la société brésilienne qui encourage à dissocier les différentes « racines » pour retrouver la pureté supposée des groupes ayant participé à la fondation de la nation. Néanmoins, appliquée à des pratiques et non à des personnes, cette lecture a des effets opposés puisqu'elle autorise la conversion des « identités ethniques », par définition limitatrices, en « biens culturels » dont il est possible de disposer à loisir. Cette stratégie, plus culturelle qu'ethnique, permet l'intégration de nouveaux patrimoines, tel le *sairé* défini comme danse indigène, sans qu'il soit nécessaire de faire la preuve de la présence du type humain auquel il est associé. Il convient de noter que, si la dominante noire continue de prévaloir au Mazagão Velho, le *sairé* s'apparentera davantage à la fête de Saint Jacques qu'au *marabaixo* du point de vue de son insertion dans le discours : il s'agira d'un bien considéré comme représentatif d'une population spécifique, mais défendu, promu et protégé par un groupe qui se revendique d'une autre généalogie.

La représentation de l'histoire du Mazagão, à la fois méthodique et ouverte, sériant les lignées dans une chronologie, doit-elle être appréhendée comme une « réponse » aux politiques publiques actuelles ? L'objectif du gouvernement brésilien, en instituant des discriminations positives pour combattre l'inégalité sociale affrontée par certains groupes, part d'un sentiment très louable. Et les débats très houleux que ses orientations ont suscités ont eu l'immense mérite de mettre à jour la force du racisme qui traverse la société. Pour autant, tenir pour une « libération » et une « conscientisation » le fait que les *morenos* et les *pardos* acceptent de se considérer Noirs *quilombolas* semble discutable. Ce nouveau prime ne serait-il pas aussi déformant que le précédent, quand il était entendu que Noirs et Indiens se devaient de devenir blancs ? Penser le pays comme étant formé de groupes « ethnoraciaux » aux contours rigides, luttant chacun pour s'imposer sur la scène nationale et obtenir des droits différenciés, présente en outre le désavantage de détourner l'attention d'un questionnement plus sociologique sur la permanence des structures de domination, sur les dispositifs et la dynamique de reproduction d'un ordre social profondément inégalitaire – l'une des données fondamentales de cette approche analytique étant que sont avant tout tenus pour Blancs ceux qui disposent d'un certain pouvoir acquisitif, c'est-à-dire en fonction de critères socio-économiques. Et, de ce point de vue, il ne fait aucun doute que Mazagão Velho est noir. Quoi qu'il en soit, la localité dispose d'au moins deux éléments « culturels » puissants, d'une profondeur historique équivalente mais renvoyant à des généalogies différentes, pour affirmer sa singularité face aux autres villages de l'État.

#### BIBLIOGRAPHIE

- ALBUQUERQUE M. [2004], *Prospecção Arqueológica em Mazagão Velho*. Encaminhado a segunda superintendência regional do Iphan governo do Estado do Amapá, mimeo.
- AMSELLE J.-L. [2001], *Branchements : anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion.
- ARAÚJO H. B. Pinto de, CANTO F. P., MONTEIRO H. T., SILVA A. N. da [1999], « *Mouros e Cristãos* » em *Mazagão Velho : práticas culturais e mudanças*. Macapá : *Monografia da Especialização em Desenvolvimento Sustentável e Gestão Ambiental*, Centro de Formação e Desenvolvimento de Recursos Humanos – CEFORH.
- ARAÚJO R. M. de [1998], *As Cidades da Amazônia no Século XVIII*, Belém, Macapá, Mazagão, Porto, Faup Edições.
- DICTIONNAIRE HOUAISS [2001], Rio de Janeiro, Editora Objetiva.
- FREYRE G. [1933], *Casa Grande & Senzala : formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*, Rio de Janeiro, Maia & Schmidt.
- GUZMÁN D. de Alencar [2006], « Índios misturados, caboclos e curibocas : análise histórica de um processo de mestiçagem, Rio Negro (Brasil, séculos XVIII XIX) », in ADAMS C., MURRIETA R., NEVES W., *Sociedades Caboclas Amazônicas : modernidade e invisibilidade*, São Paulo, Annablume.

- LIMA D., ALENCAR E. F. [2001], « A lembrança da História : memória social, ambiente e identidade na várzea do Médio Solimões », *Lusotopie*, 2001, p. 27-48.
- PEREIRA M. N. [1989], *O Sahiré e o Marabaixo*, Recife, FUNDAJ, Massangana.
- TRECCANI, G. [2006], *Terras de Quilombo : caminhos e entraves do processo de titulação*, Belém : Programa Raízes.
- VIDAL L. [2005], *Mazagão, la ville qui traverse l'Atlantique : du Maroc à l'Amazonie (1769-1783)*, Paris, Aubier.
- WACHTEL N. [1990], *Le retour des ancêtres : Les Indiens Urus de Bolivie, xx<sup>e</sup>-xvr siècle (essai d'histoire régressive)*, Paris, Gallimard.

## Médecine, sexualité et procréation

### Masculinité et féminité à l'épreuve du sida au Cameroun

*Sophie Djetcha\**

Les discours et les pratiques de la médecine tiennent un rôle essentiel dans la construction des sexualités en général et à l'épreuve du sida en particulier. Dans le domaine de la sexualité, la médecine bénéficie d'une légitimité [Foucault, 1976] qui s'étend à la prévention par le biais d'une définition des comportements à risque dans le contexte du VIH/sida. En diffusant dans la population une définition du comportement sexuel, la médicalisation<sup>1</sup> de la sexualité « a pour conséquence indirecte de renforcer les définitions normatives du féminin et du masculin. » [Bozon, 2004 : 31]. Des travaux ont mis en évidence les représentations de la sexualité féminine et masculine dans les discours de prévention qui considèrent la femme comme responsable mais asexuelle et l'homme comme irresponsable et sexuel [Spencer, 1999] et qui orientent les pratiques de prévention (dont le préservatif) plus facilement vers la femme que vers l'homme. Ces représentations ont une double conséquence néfaste : d'une part, celle d'oublier l'homme dans le discours de prévention et d'autre part, celle de cantonner la femme à son rôle procréateur, occultant ainsi le désir féminin. D'autres travaux ont montré en revanche que la prévention autour du préservatif masculin souligne l'attribution de responsabilité et de contrôle à l'homme : « *Considérés comme "irresponsables" en matière de contraception, les hommes ont été réinvestis d'une responsabilité et d'une initiative en matière de prévention du VIH et des infections sexuellement transmissibles.* » [Giami et Spencer, 2004 : 386]. Mais des auteurs analysent plutôt cette attribution du préservatif à l'homme sous l'angle du pouvoir et de la domination de l'homme sur la femme lors du rapport sexuel [Stein, 1990]. Parce qu'elles ne peuvent que difficilement négocier le préservatif, les femmes sont davantage exposées au risque de contamination sexuelle.

---

\* Doctorante en anthropologie de la santé, CReCSS, MMSH, 5 rue de l'horloge, 13090 Aix-en-Provence.

1. La médicalisation est définie comme une transformation socioculturelle qui « consiste à conférer une nature médicale à des représentations et des pratiques qui n'étaient jusqu'alors pas socialement appréhendées dans ces termes » [Fassin, 1998 : 5].

L'influence de la médecine s'étend également à la question de la procréation en général et dans la prévention de la transmission du VIH de la mère à l'enfant en particulier. Dans ce sens, la littérature anthropologique montre que le contrôle social sur l'activité reproductrice de la femme – qui est une constante dans toutes les sociétés [Davis Floyd, 1997 ; Jordan, 1985] – est également exercé par la médecine [Pizzini]. En effet, depuis les années 1970, les anthropologues féministes ont largement critiqué la médicalisation excessive des procédures de reproduction chez les femmes [Sargent et Stark, 1987 ; Davis-Floyd, 1992 ; Browner et Pre-loran, 2000].

On peut s'interroger sur les conséquences des discours médicaux sur les rapports de genre à travers la prévention du VIH/sida dans les domaines de la sexualité et de la procréation. En effet, les discours médicaux sont un angle intéressant pour comprendre la manière dont se restructurent les relations de genre face à la maladie. Pour cela, nous décrirons les discours des professionnels de santé concernant les relations entre les hommes et les femmes en matière de sexualité, les rôles respectifs de ces derniers dans la prévention, la manière dont les hommes et les femmes interprètent le discours médical et les stratégies qu'ils mettent en place pour vivre leur sexualité et leur désir de procréation dans le contexte de la maladie.

## Contexte

Selon le dernier rapport sur l'épidémie mondiale d'Onusida [UNAIDS, 2006], le taux de prévalence du VIH en 2005 parmi la population adulte de 15 à 49 ans au Cameroun est estimé à 5,4 % [4,9 %-5,9 %] avec un taux de prévalence médiane du VIH parmi les femmes fréquentant les services de soins prénatals en 2003-2004 de 7,3 %. Une enquête nationale de 2004 auprès des ménages montre que la prévalence du VIH parmi les femmes est nettement plus élevée que celle enregistrée parmi les hommes (6,8 % et 4,1 % respectivement) [INS et ORC Macro, 2004]. En 2000, un programme d'accès aux antirétroviraux sous forme de spécialités est mis en place au Cameroun. Dès l'année suivante, des formes génériques de ces médicaments sont dispensées et délivrées gratuitement depuis 2007. L'utilisation de combinaison d'antirétroviraux génériques à doses fixes est adoptée, comme dans d'autres pays en développement qui ont souhaité favoriser l'accès aux antirétroviraux.

## Méthodes

Nos investigations ont eu lieu dans un hôpital de jour et dans une consultation prénatale. Nous présentant comme une étudiante en anthropologie travaillant sur la prise en charge du sida, nous avons insisté auprès des malades sur notre absence de lien avec les services médicaux. Cette présentation nous paraissait importante pour interroger les malades sur les aspects relatifs à leurs relations avec le personnel médical ; dans cette perspective, nous avons également recueilli des discussions informelles hors du cadre de l'hôpital. Nous étions présente au cours de

consultations médicales, de séances de *counselling* individuel et collectif, avant et après la remise du résultat du test. Réalisée à partir d'enquêtes menées entre 2003 et 2007, l'étude s'est basée sur les méthodes de l'observation et d'entretiens semi-directifs réalisés auprès de 29 professionnels de santé et de 17 malades, déjà parents ou non, et qui sont sous traitement. Nous avons rencontré à plusieurs reprises l'ensemble des personnes interrogées pour rendre compte de l'évolution des discours de chacun(e). L'ensemble des entretiens rend compte de la diversité des parcours biographiques, professionnels, sociaux et affectifs des patients. Précisons que sur les personnes interrogées en 2003, huit hommes et neuf femmes, tous hétérosexuels, étaient âgées de 25 à 52 ans, six d'entre eux, quatre hommes et deux femmes, n'avaient pas d'enfant. Leur situation matrimoniale était hétérogène : parmi les célibataires, on comptait trois hommes et quatre femmes. Quatre hommes sont mariés mais séparés de fait, un homme vit maritalement, quatre femmes sont veuves et une est mariée. En abordant avec nos informateurs et nos informatrices le champ de la relation amoureuse à l'épreuve du sida, nous mettons d'emblée le doigt sur les représentations du couple, sur les attentes de chacun vis-à-vis de cette relation amoureuse (fonder un foyer, avoir des enfants, vivre à deux, etc.), sur les obstacles rencontrés et les stratégies pour les contourner mais également sur la place de l'entourage et des professionnels de santé dans la gestion de la vie amoureuse et de la sexualité. Ces thèmes peuvent nous permettre de comprendre comment se manifestent les différences sociales dans la sexualité et la procréation des hommes et des femmes. L'étude que nous présentons ici a pour objectif de mener cette analyse dans deux hôpitaux publics de Yaoundé, capitale d'un pays d'Afrique centrale, le Cameroun.

## Résultats

### *Les discours du personnel médical*

Anita a 19 ans, mère d'un petit garçon de quatre ans, elle est enceinte de trois mois. Quand la conseillère bénévole de la consultation prénatale lui annonce son statut positif, Anita s'effondre. Un infirmier lui propose de parler avec elle dans un box. Plus tard, il confiera l'histoire d'Anita :

« Voilà comment les hommes contaminent nos petites filles. Des vieux papas, hein ! La fille que tu as vue hier, elle n'a pas eu de chance. Son premier enfant, le papa l'a abandonné. Dès qu'elle a été enceinte, le garçon est parti sans rien dire. Elle se retrouve toute seule à élever son fils. Elle ne travaille pas. Maintenant, voilà que la fille rencontre un vieux papa en route. Il a une grosse voiture, il lui donne de l'argent. Le papa lui dit : je veux faire l'amour. La petite insiste pour qu'ils mettent le condom mais le papa refuse. Comme il a l'argent, elle voit aussi comment il est bien portant, elle se dit : je vais faire une fois comme ça. Il fait son affaire, il lui donne 5 000 et il s'en va. Maintenant, voilà que la petite se retrouve enceinte. Elle vient ici : en plus de la grossesse qu'elle a attrapée, on lui apprend qu'elle est séropositive. Et c'est comme ça tous les jours. On répète tous les jours qu'il faut mettre le condom mais elles n'écoutent pas. Des petites qui viennent ici. Elles voient l'argent, elles font du n'importe quoi et elles se retrouvent avec le sida. Maintenant, sa vie est gâtée pour une histoire de 5 000. Vraiment, les hommes-ci ! »

Dans son récit, loin d'occulter les contraintes auxquelles la jeune femme a été soumise, l'infirmier met l'accent sur la difficile négociation des jeunes femmes dans le domaine de la sexualité en situation de difficulté économique face aux sollicitations d'hommes aisés plus âgés qui refusent l'usage du préservatif. Ce témoignage est révélateur des représentations des professionnels de santé interrogés en matière de comportements sexuels des hommes et des femmes. Les hommes, rangés dans une catégorie, ne présentent pas de spécificités : dans les discours des soignants et soignantes interrogés, ils sont décrits comme irresponsables, peu soucieux de prévention. Les Africains dans leur généralité sont tous perçus comme infidèles :

« L'homme noir, c'est comme ça qu'il est. S'il a une femme à la maison, il a au moins trois autres qui l'attendent quelque part là-bas dehors. Avec les enfants même. Le Noir aime trop déranger. Les femmes souffrent ici<sup>2</sup>. »

Les professionnelles de santé questionnées sur la fidélité<sup>3</sup> répondent que les hommes mariés ne sont pas fidèles et qu'ils contaminent leur épouse « avec le dehors<sup>4</sup> ».

Les hommes sont perçus comme les responsables de l'infection des femmes :

« Les hommes, ici, c'est comme ça qu'ils sont. C'est eux qui amènent la maladie dans le couple<sup>5</sup>. »

Les soignantes qualifient les hommes d'« égoïstes », qui « multiplient les femmes ». Pour l'ensemble des professionnels de santé, il existerait deux types de femmes : les victimes du comportement sexuel de leur partenaire et celles qui « cherchent le sida » en pratiquant le multipartenariat alors qu'il existerait un type d'homme caractérisé par son infidélité. On peut s'interroger sur la manière dont s'inscrivent ces représentations dans les conseils médicaux en matière de prévention sur la sexualité.

Au Cameroun, comme dans d'autres pays africains francophones, l'énoncé le plus communément utilisé dans les messages sanitaires de prévention contre le sida repose sur le triptyque « abstinence, fidélité, préservatif ». Ces messages sont calqués sur l'approche ABC « *Abstinence, Be faithful and Condom* ». Lors des séances d'Information Éducation Communication (IEC) et du *counselling* pré-test, les professionnels de santé présentent un triple standard des comportements sexuels :

« Vous avez les modes de prévention pour éviter d'être contaminé : l'abstinence, c'est plutôt pour les élèves, la couche jeune mais aussi chez les adultes, ça dépend de tout un chacun. Il y a la fidélité, pour ceux qui vivent ensemble, mari et femme ou les couples polygamiques. Et il y a le préservatif, si l'abstinence et la fidélité ne sont pas respectées, on utilise un préservatif. C'est quand on n'est pas sûr de la sérologie de son partenaire ou quand on a une relation à risque. Il faut bien mettre le préservatif.<sup>6</sup> »

2. Entretien avec M. conseillère, 36 ans, mars 2007.

3. La fidélité est exprimée dans sa dimension sexuelle dans l'ensemble de l'article.

4. « Le dehors » est une expression populaire qui désigne l'extérieur du foyer.

5. Entretien avec M. infirmière, 42 ans, à l'hôpital.

6. Propos d'un conseiller recueillis lors d'une séance d'IEC pré-test, mai 2005.

Le discours médical propose un cadre normatif du comportement sexuel par catégories sociales (les élèves, les personnes en couple) opposées à un ensemble non défini. La prévention pour les groupes des élèves, des étudiants (classé dans les groupes à risque par les enquêtes nationales) et des « *gens mariés* » repose sur un discours moralisateur : l'abstinence et la fidélité, valeurs morales qui déterminent une conduite perçue comme exemplaire, s'opposent au port du préservatif, objet matériel assimilé au VIH/sida et conseillé dans les relations dites « à risque ». Alors qu'une conseillère encourage les patients qui ne font pas partie des deux premières catégories à utiliser un préservatif à chaque acte sexuel, une femme l'interpelle :

« Mais tu sais comment sont les hommes non ? Moi, si je dis ça, il va me dire qu'il ne veut pas mettre. »

Une autre patiente intervient :

« Moi, je lui dis : si tu ne veux pas comme ça, tu laisses ! »

La conseillère répond à la première femme :

« Tu fais comme ton amie-ci a dit : tu laisses. »

Cette situation décrit une stratégie proposée par une professionnelle de santé, et communément admise par les autres soignants, vis-à-vis de la capacité de négociation du préservatif des femmes au sein du couple. Il existe un paradoxe dans les représentations des professionnels de santé entre l'assignation aux femmes d'un comportement préventif et la connaissance de leur impossible négociation du préservatif. Nos observations des séances de *counseling* montrent que la possibilité de refuser la relation sexuelle en cas de refus du port du préservatif par la partenaire n'est conseillée à aucun moment aux hommes. Interrogée à ce sujet, la conseillère nous explique que les hommes ne refusent jamais un acte sexuel mais qu'ils refusent presque systématiquement l'usage du préservatif.

La catégorie des « *autres* », comprise comme ceux qui doivent utiliser le préservatif, est différente selon que le soignant est un homme ou une femme : la plupart des hommes soignants désignent par ce terme ceux qui sont considérés comme ayant l'âge d'avoir des relations sexuelles et qui ont des partenaires occasionnelles sans être marié ; les soignantes ajoutent à cette définition ceux qui ne peuvent être ni fidèles dans une relation stable (qu'elles définissent dans le mariage ou la vie maritale), ni abstinentes. Dans le discours des soignants, la désignation s'applique indifféremment aux hommes et aux femmes alors que dans le discours des soignantes, ces différentes catégories sont genrées et se positionnent dans un rapport de pouvoir : les femmes mariées ou vivant maritalement sont perçues comme les victimes du comportement sexuel des hommes en étant dans l'impossibilité de négocier le préservatif au sein de leur couple. Interrogée sur la prévention pour la femme mariée, une infirmière répond :

« Elle n'a pas le choix, elle est mariée, elle va faire comment ?<sup>7</sup> »

Les entretiens complétés par nos observations lors des séances de *counselling* pré-test et d'IEC révèlent que les actrices de soin insistent davantage auprès des femmes sur la négociation du préservatif dans le couple et l'abstinence quand le préservatif est refusé par le partenaire alors qu'elles soulignent davantage la nécessité de pratiquer la fidélité chez les hommes. Les représentations des professionnelles de santé sur les relations entre les hommes et les femmes se retrouvent dans leurs discours préventifs concernant la sexualité et la procréation. La représentation des soignantes sur les hommes incapables d'être fidèles à leur partenaire a des incidences sur les conseils donnés aux hommes : puisqu'ils ne peuvent pas être fidèles, il est de leur devoir d'utiliser un préservatif pour ne pas contaminer leur partenaire.

Dans le cadre de l'annonce d'un résultat positif, les soignants disent uniformément aux patients qu'ils doivent « *se protéger* ». Dans le discours préventif, ils ne parlent plus ni de fidélité ni d'abstinence aux personnes séropositives mais uniquement du port du préservatif. Quand la personne déclare qu'elle ne veut plus jamais avoir de relations sexuelles, les soignants, les hommes comme les femmes, dédramatisent la situation en insistant sur la possibilité d'avoir des relations sexuelles en utilisant systématiquement le préservatif. Les femmes sont perçues comme responsables de la prévention, ce que révèle un dialogue entre une soignante et une patiente. Cette dernière explique au cours d'un *counselling* que son mari refuse d'utiliser un préservatif alors qu'il est au courant de la séroposivité de sa femme. La soignante la conseille :

« Bon, il faut encore discuter avec lui. Essaie d'être douce, de lui dire que c'est pour ton mari et pour toi. Tu comprends ? De lui dire que si vous ne vous protégez pas, vous risquez de vous contaminer encore plus. Et que lui fasse sa part, parce que s'il a, il doit se faire suivre. Tu vas lui dire ça. Ou tu préfères qu'il vienne ici ? Non, mais j'ai confiance, tu vas arriver à lui parler.<sup>8</sup> »

La persuasion de femmes par la *douceur* pour préserver le couple est souvent évoquée aux femmes par les soignants, qu'ils soient hommes ou femmes. Les soignants disent aux hommes et aux femmes de se protéger pour éviter d'une part de contaminer leur partenaire et d'autre part de se surcontaminer. Mais les raisons évoquées par les soignantes ne sont pas les mêmes quand elles s'adressent aux hommes et aux femmes : la plupart des soignantes rencontrées insistent davantage auprès des femmes sur la nécessité de se protéger pour éviter la surcontamination alors qu'elles conseillent aux hommes d'utiliser un préservatif pour éviter de contaminer leur partenaire. Les discours médicaux des soignantes révèlent que les hommes infectés sont considérés comme responsables de la prévention quand le couple est sérodiscordant, ce que confirme un homme de 43 ans, enseignant, qui a révélé son statut à sa partenaire et la conduit à l'hôpital pour son dépistage : la conseillère rassure la jeune femme séronégative en lui confiant qu'elle peut vivre

7. Entretien avec V., conseillère, 33 ans, à l'hôpital.

8. Propos d'une soignante recueillis lors d'un *counselling* post-test, mai 2005.

avec lui sans être contaminée et convoque l'homme pour l'exhorter à prendre soin d'elle et à utiliser systématiquement le préservatif :

« Le premier truc, c'était de dire qu'il faut continuer à la protéger, et c'est bien que depuis qu'on est ensemble, on a pris des précautions pour ne pas qu'elle soit contaminée. Elle a grondé un peu pour que je continue, que je fasse attention à elle. »

Alors que les acteurs de soin insistent sur l'usage systématique du préservatif, on peut s'interroger sur la manière dont sont pris en compte les projets de procréation des personnes vivant avec le VIH.

Les professionnels de santé rencontrés déclarent en 2003 qu'ils conseillent aux femmes séropositives de ne pas procréer pour éviter le risque de transmission du VIH à l'enfant. Dans d'autres contextes, des études ont montré que malgré ces conseils, le désir d'enfant reste important chez les femmes. À Abidjan, les femmes font le choix du « moindre risque », choix qui n'est pas toujours en adéquation avec les conseils préconisés dans les programmes de prévention [Desgrées du Loué, 2000]. Dès 2006, alors que les professionnels de santé rencontrés disent qu'ils constatent que les femmes reviennent dans les services de consultation prénatale pour une ou plusieurs grossesses, les mêmes soignants confient « *leur devoir d'accompagner ces femmes pour éviter la mort de l'enfant* ». Ils disent alors aux femmes séropositives qu'elles peuvent procréer mais qu'elles doivent se faire suivre à l'hôpital dans le programme de prévention de la transmission du VIH de la mère à l'enfant. Afin de diminuer le risque de transmission du VIH de la mère à l'enfant, les professionnels de santé exhortent les femmes venues en consultation prénatale à consulter dès la connaissance de leur statut et à accoucher à l'hôpital. Dans les discours des professionnels de santé concernant la procréation, la notion de risque de transmission est médicale d'où l'idée de rendre générale la surveillance des femmes enceintes à travers la proposition systématique du test du dépistage dans les consultations prénatales.

Nos observations dans les hôpitaux montrent que la durée du *counselling* post-test est plus courte pour les hommes que pour les femmes, que le soignant soit un homme ou une femme. Et parmi les soignants, les femmes passent davantage de temps à donner des conseils que les hommes aux femmes séropositives. Pour justifier la durée plus longue de *counselling* auprès des femmes, les soignants disent que ces dernières pleurent souvent à l'annonce du résultat, qu'elles posent davantage de questions sur la maladie et la manière de vivre avec et qu'elles ont besoin d'être davantage « *rassurées* » parce qu'elles sont plus « *faibles* ». Les soignants disent qu'elles sont plus « *vaillantes* », qu'elles ont en charge le foyer et qu'elles doivent avoir tous les enseignements sur la maladie, « *par instinct de survie* ». Dans leurs conseils, l'ensemble des soignants ne s'adresse qu'aux femmes quand ils parlent de procréation dans un contexte de VIH/sida. Ils disent que les femmes leur posent la question de la procréation parce qu'elles veulent être mère, « *par instinct maternel* ». Pour les soignantes, les hommes ne poseraient pas la question parce que « *l'enfant, ça ne leur dit rien* », « *ça n'est pas leur*

*problème* ». Les soignants disent que les hommes ne disent rien à l'annonce de leur statut, sur leur projet de procréation, qu'« *ils écoutent seulement* ».

Pourtant dans les entretiens, la plupart des célibataires sans enfant interrogés, hommes et femmes, évoquent dans leurs aspirations individuelles leur « désir d'enfant » qui devient rapidement un enjeu primordial. Pour la plupart des personnes interrogées, la divulgation du statut, systématiquement conseillée par les soignants, est fondamentale puisque c'est à partir d'elle que se dessinent les stratégies de couple en matière de prévention et que s'élaborent les projets de vie à deux. Dire son statut représente l'un des premiers problèmes à résoudre mais se pose différemment en termes d'enjeux pour les hommes et pour les femmes en matière de sexualité et de procréation.

Il s'agit de savoir comment les patients interprètent les conseils médicaux donnés en matière de prévention sur le plan de la sexualité et de la procréation, à la lumière des représentations populaires sur le VIH.

### *Les discours des malades*

Les personnes interrogées disent que le VIH/sida est perçue comme une maladie honteuse qui fait référence à une vie sexuelle « compliquée », signifiant une sexualité avec plusieurs partenaires. Elles déclarent en premier lieu que le préservatif est exclu quand le couple est fidèle et que les relations à risque sont celles qui sont occasionnelles avec une personne qu'elles ne connaissent pas. Les hommes déclarent que les groupes à risque sont les professionnelles du sexe avec lesquelles il est préférable de mettre un préservatif mais certains déclarent ne pas en utiliser quand ils jugent que la femme est *en santé*, du fait de son apparence physique. « *Être bien, en santé* » est un état défini selon des critères physiques : absence de tâches ou de boutons sur le corps, embonpoint. Ils disent avoir des relations sexuelles sans préservatif avec les femmes qu'ils connaissent ou avec des partenaires occasionnelles :

« Quand tu vois que la fille est bien, tu laisses ça<sup>9</sup>. »

Les hommes déclarent qu'ils n'utilisent pas de préservatif avec leur « régulière », celle avec qui ils ont une relation stable, définie comme une relation construite sur la durée. Les hommes mariés ou en couple déclarent qu'ils ne demandent pas le préservatif à leur partenaire, afin d'éviter les problèmes et de peur d'être soupçonné d'infidélité. Alors que les hommes ne parlent pas de soupçon d'infidélité à l'égard de leur partenaire, les femmes déclarent unanimement que tous les hommes sont infidèles :

« Les hommes aiment trop le dehors, ils cherchent trop les femmes<sup>10</sup>. »

Pour les hommes et les femmes rencontrés, l'absence du préservatif dans la relation est une marque de confiance et de fidélité. Mais il ne renvoie pas à la

9. Entretien avec un gendarme de 30 ans, mars 2003.

10. Entretien avec une femme de ménage de 22 ans, mars 2003.

même signification à l'égard du partenaire : les femmes déclarent qu'elles ne le proposent pas pour ne pas éveiller des doutes chez leur partenaire, même si elles ont eu elles-mêmes des relations sexuelles non protégées avec un autre homme. Une des jeunes femmes dans cette situation déclare qu'elle n'a pas imposé le préservatif par la suite à son ami pour éviter de susciter des soupçons :

« On met jamais le préservatif. Si je lui dis : viens, maintenant, tu mets, il va me questionner, me dire « Mais c'est comment ? Pourquoi maintenant ? » Tu vois, c'est un peu compliqué. Donc dans des cas comme ça, on laisse, on prie seulement de ne pas avoir<sup>11</sup>. »

En revanche, les hommes disent qu'ils ne le proposent pas à leur partenaire régulière quand ils l'estiment « sérieuse » alors qu'eux-mêmes déclarent avoir des relations sexuelles avec d'autres partenaires sans préservatif.

Les femmes mariées, en couple disent leur impossibilité de négocier le préservatif dans leur relation, de peur d'être soupçonnée d'infidélité. Les femmes à la recherche d'un partenaire également, de peur d'être taxée de « *bordel, de femme qui cherche le dehors* ». Quand elles disent soupçonner leur partenaire d'avoir eu une relation avec une autre femme, elles ne demandent pas le préservatif mais déclarent aller faire le test pour s'assurer qu'elles n'ont pas été contaminées. Elles disent que l'exigence du port du préservatif est extrêmement difficile, même si elles soupçonnent leur partenaire d'avoir des relations avec d'autres femmes.

Certaines femmes en couple plus âgées disent qu'elles conseillent à leur partenaire d'utiliser un préservatif quand ils ont une relation sexuelle avec une autre femme :

« Et je ne fais que le conseiller que : là où on est ensemble, tant pis si tu pars dehors chercher quelqu'un, c'est ton problème. Le dehors est gâté. Lui-même ne connaît pas que je suis séropositive et je ne peux même pas lui dire. Je le conseille de A à Z. Chance qu'il me comprend, il fait semblant de me comprendre, s'il ne me comprend pas, c'est son problème. Je lui dis que : si une femme te propose de la toucher à nue, n'accepte pas<sup>12</sup>. »

D'autres femmes en couple déclarent qu'elles n'utilisent pas systématiquement le préservatif dans une relation occasionnelle quand l'homme insiste pour ne pas en mettre :

« On a fait l'amour comme ça. Il a tellement insisté. Au début j'ai résisté, je lui ai parlé de la maladie. Qu'il faut mettre un préservatif. Mais il m'a dit que non, il n'y avait pas de problème. Il a parlé, parlé, fatigué. Je n'ai même rien compris. Après j'ai laissé<sup>13</sup>. »

Dans les discours des femmes interrogées, l'irréprochabilité de la conduite sexuelle est récurrente. Très souvent, alors que la question ne leur a pas été posée pendant l'entretien, certaines femmes commencent leur témoignage en expliquant

11. Entretien avec une étudiante de 23 ans à Ngouakélé, mars 2007.

12. Entretien avec une femme de 45 ans, à l'hôpital de jour, 2003.

13. Entretien avec une femme de 43 ans, à l'hôpital de jour, 2003.

qu'elles ont longtemps cherché la raison de leur infection. Ce sont généralement les femmes qui se déclarent célibataires et celles issues d'un couple sérodiscordant. Quand le statut du partenaire est négatif, les femmes parlent d'un autre mode de transmission par lequel elles auraient été infectées : les « *objets tranchants souillés* » (les aiguilles au salon de coiffure qui servent à piquer la greffe, les lames partagées par d'autres femmes de la famille, les ciseaux, etc.) Ces femmes disent qu'elles sont « *dépassées* » par l'annonce de leur statut, signifiant qu'elles ne comprennent pas l'origine de leur infection. Cette volonté des femmes d'apparaître comme une personne « *qui n'a pas cherché la maladie* », qui « *ne va pas dehors* » est partagée par les membres de la famille qui les aident dans leur itinéraire thérapeutique. La question de la garantie de la fidélité pour les jeunes filles célibataires et les femmes mariées se poserait en préalable au soutien familial. Pour les veuves et leur entourage, la transmission par voie sexuelle de la maladie serait le fait du mari décédé. Qu'elles connaissent ou qu'elles ignorent le statut de leur partenaire, les femmes qui sont en couple, mariées ou non, déclarent que ce dernier les a contaminées. En revanche, rares sont les hommes qui évoquent le mode de transmission par lequel ils ont été infectés. Ceux qui évoquent le mode de transmission par voie sexuelle disent qu'ils ne sont pas étonnés de leur statut parce qu'ils ont « *une vie qui n'est pas stable* ». L'entourage des hommes interrogés ne les questionne pas sur leur vie sexuelle ou leur virginité avant le mariage. Pour les hommes infectés, la transmission par voie sexuelle serait une évidence. L'annonce du statut positif réactive les définitions normatives du comportement sexuel des hommes et des femmes : les femmes en couple doivent donner la garantie de leur fidélité à un partenaire alors que les hommes n'ont pas à justifier de leur sexualité auprès de leur entourage. Avec l'introduction du VIH/sida dans le couple, la notion de culpabilité est prégnante dans les discours de certains hommes alors que la notion de « victime » est plus forte dans les propos de certaines femmes. On peut s'interroger sur les conséquences de telles perceptions sur leurs comportements sexuels en matière de prévention, à la lumière des conseils médicaux reçus.

La plupart des hommes interrogés décrivent le caractère culpabilisant des discours des soignantes, comme ce jeune homme qui parle de la nécessité de justifier son dépistage auprès de l'une d'entre elles :

« La femme de l'hôpital me demande si j'ai une vie compliquée pour que je vienne faire le test. Je lui dis : non, le sida peut se transmettre de plusieurs façons. J'ai pu attraper ça avec les lames. La femme me regardait un genre-là : "Le gars-ci ment ! S'il vient faire le test, c'est parce qu'il a fait quelque chose" C'est comme ça qu'on pense à l'hôpital. Si tu viens faire le test, c'est que tu as obligatoirement quelque chose à te reprocher. »<sup>14</sup>

Concernant le risque de transmission par voie sexuelle, la peur pour soi et pour l'autre est évoquée par toutes les personnes rencontrées. En 2003, la plupart des hommes et des femmes interrogées, se déclarant majoritairement seuls, ne se

14. Entretien avec un militaire, 30 ans, à son domicile.

projetent plus sur le plan amoureux et sexuel. Cependant, il existe une différence entre les sexes dans leurs déclarations relatives au risque de contamination : les hommes déclarent qu'ils s'abstiennent de toute relation sexuelle ou qu'ils utilisent des préservatifs de peur de contaminer leur partenaire. Les notions de « conscience » et de « responsabilité » sont davantage évoquées par les hommes concernant le risque de transmission à leur partenaire :

« Parce que si je contamine quelqu'un, moi, je me sens toujours responsable de cette personne<sup>15</sup>. »

L'un parle de sa peur d'être « *taxé de criminel* » et repousse toute proposition amoureuse, préférant rester seul plutôt que d'exposer sa partenaire à un risque de contamination. L'autre parle du « *jugement de sa conscience* » :

« Mais moi-même, je me sens mal pour aller chercher des gens, ou une femme qui est bien portante alors que moi, je suis malade, donc ma conscience me juge toujours de cette manière<sup>16</sup>. »

De manière générale, les hommes interrogés, que ce soit les célibataires ou les hommes mariés, disent qu'ils préfèrent s'abstenir de toute relation, par peur de contaminer leur partenaire.

En revanche, la plupart des femmes disent davantage le risque d'être « *surcontaminées* » :

« Donc moi, je dis, non, c'est mieux de rester comme ça que de ne pas se protéger. Ce n'est même pas pour lui, c'est pour toi parce que s'il va te réinfecter, c'est pas bon<sup>17</sup>. »

Quelques femmes parlent des deux risques :

« Il peut même venir ajouter la charge virale sur moi, il me finit. Ou bien il vient ramasser sa mort sur moi<sup>18</sup>. »

Certaines évoquent la peur d'être jugée :

« Ma conscience, on va me juger que j'ai tué »

Mais une seule évoque le seul risque de contamination au partenaire :

« Le corps que vous enviez-là n'est pas très bon, je ne peux pas tuer moi, les enfants d'autrui<sup>19</sup>. »

La plupart des femmes s'abstiennent d'avoir des relations sexuelles parce qu'elles disent ne pas vouloir s'exposer au risque d'être stigmatisées si elles demandent à leur partenaire d'utiliser un préservatif. Celles qui déclarent avoir des relations sexuelles protégées avec un partenaire stable ne leur parlent pas de leur statut mais évoquent un autre argument, conseillé parfois par une

15. Entretien avec A, mars 2003, hôpital.

16. Entretien avec F, mars 2003, hôpital.

17. Entretien avec I, mars 2003, hôpital.

18. Entretien avec J, mars 2003, hôpital.

19. Entretien avec H, mars 2003, hôpital.

professionnelle de santé : une femme explique par exemple qu'elle utilise un préservatif à chaque rapport depuis deux ans parce qu'elle est arrivée à faire accepter cette pratique à son compagnon, en prévenant ce dernier de sa grande fécondité. Dans le cas d'une relation stable, les femmes déclarent qu'elles ne peuvent pas imposer le préservatif dans leur couple quand leur partenaire les rassure sur leur fidélité, ce que confirme une femme mariée :

« I can't make love with my husband using condom since he always given me assurance he doesn't go around with another girls <sup>20</sup>. »

Quand il y a demande de l'utilisation du préservatif dans ce cas, les hommes interrogés remettent rarement en cause la fidélité des femmes (même si les femmes questionnées sur le sujet expriment leur peur d'être soupçonnée) et mettent plus souvent en avant leur propre fidélité parce qu'ils disent que leur partenaire les soupçonne d'infidélité.

La question du non-usage du préservatif est récurrente quand il s'agit d'un projet de procréation. On peut s'interroger sur les stratégies que les hommes et les femmes adoptent pour réaliser ce projet. Dans les conseils des soignants, le projet de procréation est conditionné par la divulgation du statut. Parmi les personnes interrogées, ceux qui ont dévoilé leur statut à leur partenaire sont déjà mariés ou ont pour projet de fonder une famille.

Concernant la procréation, nos observations montrent que lors des *counselling* individuels, la plupart des femmes qui viennent d'apprendre leur statut posent la question de la procréation dans le contexte du VIH/sida après avoir écouté les conseils de prévention donnés par les soignants. Les hommes ne posent jamais la question dès le premier *counselling* mais certains disent qu'ils l'évoquent plus tard avec un ou une soignante qu'ils connaissent. Les femmes déclarent que les soignants leur parlent de la méthode du rapport sexuel non protégé quand leur charge virale est indétectable et de la nécessité d'un suivi médical dans le programme de PTME alors que les hommes disent que les professionnels de santé ne leur proposent aucune méthode à moindre risque mais qu'ils insistent sur la nécessité de mettre des préservatifs à chaque rapport pour protéger leur partenaire.

Du point de vue des soignants, les femmes peuvent réaliser des choix informés en matière de sexualité et de procréation. Certaines femmes disent qu'elles s'appuient sur les conseils médicaux pour décider de leur choix. C'est le cas de Michèle, 27 ans. Quand elle apprend sa sérologie, elle pense immédiatement qu'elle ne pourra jamais avoir d'enfant. « *Obsédée* » par cette idée, elle en fait part au médecin qui la rassure en abordant le moment idéal de conception : avoir une charge virale indétectable. À chaque bilan biologique mensuel, Michèle se préoccupe de son taux de charge virale :

« Comme ça, quand on m'a fait savoir que ma charge virale était indétectable, j'ai demandé au docteur si c'était maintenant le moment pour faire un enfant. Il m'a

20. Entretien avec S, mars 2003, hôpital.

dit : oui, maintenant, tu peux faire un enfant sauf qu'il faut continuer à te faire suivre par les médecins. »

Michèle cherche à connaître auprès d'un médecin les méthodes de fécondation qui peuvent lui permettre de ne pas dévoiler son statut à son partenaire :

« Bon, déjà Dr X connaissait mon projet de faire un enfant, tout le temps, j'en parlais. Je lui demandais tout le temps : comment il faut faire pour faire un enfant ? Si, demain, je n'arrive pas à trouver la personne avec qui je puisse partager, par exemple, parler de ma sérologie, comment je peux le faire de façon discrète ? Elle me donnait certaines informations. »

Ces informations consistent dans un premier temps à connaître le statut sérologique de son partenaire puis de lui divulguer son statut avec l'aide du médecin. Michèle rencontre un homme, également séropositif, par l'intermédiaire de ce médecin. Alors que l'homme exprime son désir de ne plus avoir d'enfant, le médecin insiste auprès de lui sur le désir d'enfant de Michèle, jusqu'à obtenir son consentement. Leur charge virale étant indétectable, Michèle et son compagnon n'utilisent plus de préservatif. Quand Michèle lui annonce qu'elle est enceinte, son ami est tout d'abord favorable à une interruption volontaire de grossesse. Quand elle découvre la réticence de son compagnon, Michèle, qui conçoit que la décision de faire un enfant les « *concerne tous les deux* » décide d'avorter pour ne pas « *faire un enfant qui sera malheureux* ». Son compagnon refuse, après une rencontre avec le médecin, en arguant qu'il a reçu suffisamment de conseils médicaux pour ne plus s'inquiéter du risque de transmission pour l'enfant.

Cette peur du risque de transmission à l'enfant domine aussi bien chez les hommes que chez les femmes célibataires sans enfant mais le risque supplémentaire d'infecter la femme dans une perspective d'enfantement n'est abordé que par les hommes.

C'est le cas de Marcel, 39 ans. Depuis qu'il connaît sa séropositivité, il a peu de relations avec les femmes. Il déclare qu'il utilise à chaque rapport un préservatif mais ne dit pas son statut sérologique :

« Ca se passe d'une façon, sans problème, c'est moi qui rumine mes angoisses mais elles ne les partagent pas. »

Marcel préfère provoquer des ruptures plutôt que de dévoiler son statut

« Parfois elles ne comprennent pas pourquoi je m'arrête. On me traite de méchant, parce que j'ai peut-être éveillé en elle un sentiment amoureux que je ne tiens plus, je repousse, je deviens un peu... Je repousse comme le porc-épic. »

Selon lui, tout contact sexuel est contaminant. Il dit souffrir de sa situation :

« Et puis de souffrir, quand je présente mon CV à quelqu'un, célibataire, 39 ans, sans enfant. Mais comment tu fais à 39 ans ? Tu n'es pas marié, c'est pas sérieux, tout ça, donc tous ces éléments-là, qui cassent le moral, quoi. »

En matière de procréation, Marcel confie qu'il a « *déjà réfléchi à tous les scénarios* » : méthodes de fécondation qui éviteraient la transmission à sa

partenaire, don de sperme d'un membre de sa famille. Mais il s'inquiète des réactions sociales face à cette méthode, en particulier celle de la femme qu'il devra mettre au courant de sa séropositivité ; celle de son enfant, qui apprendra plus tard qu'il n'est biologiquement pas son père ; celle de la famille de sa femme, qui cherchera à comprendre les raisons d'une telle conception. Il pense ensuite à l'isolement d'un spermatozoïde sain avec insémination artificielle. Il évoque le problème avec son médecin qui lui indique l'impossibilité d'une telle méthode. Dans son témoignage, à aucun moment il n'évoque la possibilité d'attendre d'avoir une charge virale indétectable pour faire un enfant. Il confie qu'aucun médecin n'a évoqué cette méthode<sup>21</sup> ni aucune autre, alors que la fécondation *in vitro*, même si coûteuse, est pratiquée au Cameroun.

Marcel rencontre une femme à laquelle il parle de son statut pour « *tenter une expérience* ». La jeune fille, qu'il trouve « *trop enthousiaste* » et qui se déclare amoureuse de lui, ne veut plus utiliser de préservatif parce qu'elle veut un enfant. Il lui propose dans un premier temps de faire le dépistage à deux puis revient sur sa proposition :

« Elle est dans cette dynamique, mais moi, je suis en train de la tromper, de lui mentir que on va faire le dépistage, mais moi, je sais déjà que je suis positif. »

Il décide de lui dévoiler « *son secret* » et prépare son amie pendant trois heures à cette révélation. Les mots qu'il emploie pour décrire la réaction de son amie à l'annonce de sa séropositivité (« *panique, moral bas, traumatisme* ») sont sans équivoque. « *Partager ses angoisses* » a provoqué selon lui une « *véritable catastrophe* ». Il est persuadé que son amie reste avec lui « *par pitié* » parce qu'il constate un changement dans le comportement de cette dernière depuis qu'elle connaît son statut sérologique :

« Elle est toujours en train de pleurer, puisque dans sa tête, elle veut toujours se marier. Elle se pose des questions : est-ce qu'on pourra faire des enfants ? Et puis, elle n'est pas bien depuis qu'elle sait. »

Il évoque « *la peur, l'ambiance lourde* », explique qu'elle « *se renferme dans l'intimité, (...) qu'elle n'est pas bien, pas heureuse* ». À la réaction de son amie, il la conduit à l'hôpital pour un dépistage où ils apprennent sa séronégativité. Marcel n'a pas pu assister à l'entretien de son amie qui n'a pas voulu l'informer des conseils qu'elle avait reçus individuellement. Pour lui, ces conseils qui étaient destinés à rassurer son amie n'ont pas eu l'effet escompté. Leur relation amoureuse est devenue « *une guerre* » avec le VIH entre eux. Pour Marcel, il ne fait aucun doute que son amie a besoin d'être davantage rassurée mais il ne peut pas assurer ce rôle parce qu'elle ne lui fait « *pas confiance* ».

« Dans les relations avec les femmes, j'ai constaté que généralement une femme – excuse-moi, hein ? – une femme fait plus confiance à son entourage plutôt qu'à son partenaire »

21. La méthode d'un rapport sexuel non protégé avec une charge virale indétectable a été proposée à une patiente suivie par le même médecin femme.

Car selon lui, les Camerounais sont des « *affabulateurs* » :

« Alors si je lui dis que ça va, tu ne risques rien, elle pense que tu veux l'endormir pour la mettre en danger, quoi. Il faut peut-être qu'elle rencontre, qu'elle assiste soit à un séminaire, quelque chose comme ça. »

Parmi les hommes rencontrés, certains expriment leur crainte de contaminer leur partenaire et l'enfant à venir alors que certaines femmes racontent leur décision de faire un enfant malgré les réticences de leur partenaire.

## Discussion

F. Héritier a montré que :

« Ce n'est pas le sexe, mais la fécondité, qui fait la différence réelle entre le masculin et le féminin, et la domination masculine [...] est fondamentalement le contrôle, l'appropriation de la fécondité de la femme, au moment où celle-ci est féconde. »

F. Héritier, 1996 : 230

Selon l'auteure, la différenciation de procréation entre les hommes et les femmes s'est toujours constituée, dans toutes les sociétés, en enjeu de pouvoir. La place subordonnée des femmes se justifie à partir de leur nature biologique de mère reproductrice et nourricière [Frigon et Kérisit, 2000].

L'émergence du sida a rendu la question de la fécondité complexe ; les relations entre sida et fécondité résultent de facteurs culturels et sociaux relatifs à la sexualité et à la procréation dans un contexte de maladie sexuellement transmissible.

Dans un univers où les tabous autour de la sexualité sont renforcés par la peur de la stigmatisation dans le contexte du VIH/sida, l'institution médicale participe à la définition d'une norme de comportements au nom de la santé publique.

La réduction des risques de transmission, par voie sexuelle ou de la mère à l'enfant, est le motif exprimé par les professionnels de santé de la volonté de la médicalisation de la sexualité et de la procréation. En matière de sexualité, la notion de prévention, quand elle s'adresse aux hommes, repose sur l'usage systématique du préservatif afin de réduire le risque de transmission à la partenaire.

Selon les professionnels de santé, les rôles sociaux genrés et des caractéristiques définies comme naturelles déterminent des différences nettes entre les hommes et les femmes dans leurs attitudes vis-à-vis de la sexualité et de la procréation.

Nos observations des salles de consultations corroborées par les propos du personnel médical montrent que les femmes malades investissent davantage les systèmes de soin que les hommes malades. Elles sont aussi perçues comme des intermédiaires (avec le partenaire et/ou le père de l'enfant éventuel) par le personnel médical dans son ensemble.

Les soignants, aussi bien lors de notre enquête que lorsqu'ils s'adressent directement aux femmes malades, tiennent un discours spécifique aux femmes malades : ils les engagent à assumer non seulement leur propre santé, mais encore celle de leur partenaire et celle de leur(s) enfant(s) ; c'est ce discours que je définis par la formule des femmes « soignantes ».

Le personnel médical, quelle que soit son affectation, toutes catégories confondues, et indépendamment des questions de genre, tient au cours de l'enquête, un discours selon lequel les femmes seraient plus enclines à se charger de la prévention par « instinct maternel ». Aux yeux du personnel médical, dans son ensemble, ces femmes malades ont un rôle décisionnel dans leur santé, mais aussi dans celle de leur enfant, depuis le suivi de la grossesse jusqu'à la gestion de l'alimentation infantile.

Le personnel médical féminin, dans son ensemble, et le personnel médical masculin, lorsqu'il se trouve affecté à des services de consultation prénatale, plaignent les femmes ; ils parlent d'elles en termes de victimes du comportement masculin. Lorsque ces personnels s'adressent aux femmes malades, nos observations montrent qu'ils ont tendance à les soutenir davantage.

Le personnel médical, c'est-à-dire les conseiller(e)s et les infirmier(e)s chargé(e)s des séances de *counselling*, et ceux des services de santé néonatale, indépendamment de la question de genre, tient aux personnes vivant avec le VIH un discours où la sexualité se trouve médicalisée : aussi bien aux hommes qu'aux femmes, il est conseillé l'usage du préservatif afin de ne pas contaminer leur partenaire ; en revanche, lorsqu'ils s'adressent aux femmes malades, ils ajoutent le risque de surcontamination.

Entre l'obligation sociale de procréation qui pèse autant sur les hommes que sur les femmes et la médicalisation de la sexualité et de la procréation, on peut s'interroger sur le pouvoir décisionnel des hommes et des femmes. « La médicalisation soulève la question de l'espace de choix laissé à l'individu : si les progrès médicaux ont indéniablement offert une "liberté" aux individus qui peuvent désormais maîtriser leur vie reproductive, ils peuvent également se révéler être des "contraintes" lorsqu'ils sont érigés en norme » [La Rochebrochard et Leridon : 29].

Les données recueillies au Cameroun montrent que les femmes enceintes séropositives sont contraintes par les professionnels de santé de recourir aux méthodes médicales qui leur sont proposées, sous peine de passer pour irresponsables. En matière de procréation, le concept de prévention revêt la signification suivante : la médecine a pour objectif de circonscrire au maximum les risques de transmission du VIH à l'enfant en entretenant un contrôle plus large sur la procréation des femmes. La science médicale étend ainsi progressivement son influence à toutes les étapes de la vie reproductive des femmes séropositives. On peut y voir une assignation des femmes à l'obligation de procréation, de prise de risque pour « honorer » cette obligation. Comme une étude sur les choix reproductifs des

femmes séropositives l'a montré en Côte d'Ivoire, les femmes préfèrent souvent accepter les risques encourus lors d'une grossesse, car choisir de ne plus procréer comporte des risques sociaux importants ; les femmes mentionnent davantage le risque de transmission à l'enfant qu'au conjoint [Desgrées du Loû, 2000].

Les données recueillies montrent que les femmes rencontrées s'inscrivent dans cette même hiérarchie des risques, malgré les injonctions du système de soin et les réticences de leur partenaire. Le projet de procréation se pose de la même manière pour l'ensemble des femmes : les femmes sans enfant qui vivent avec leur famille et les mères qui avaient un désir d'enfant avant la connaissance de leur statut disent leur détermination d'enfanter, malgré les réticences de leur entourage au courant de leur séropositivité ; en affirmant leur désir d'enfant, elles adoptent une position de distanciation face à un contrôle médicalisé qui se pose en interdiction de procréation dans un contexte de séropositivité. La pauvreté, plus que le VIH, est le motif exprimé par celles qui ne désirent plus d'enfant. Concernant la sexualité, les femmes en couple (mariées ou vivant maritalement) expriment leur impossibilité d'imposer le préservatif ; les femmes qui expriment leur décision d'avoir une relation sexuelle protégée ou de s'abstenir sont celles qui ne vivent pas dans le même foyer que leur partenaire. En plus de la nécessité de ne pas infecter leur enfant, elles s'affirment dans la relation sexuelle par peur de se surcontaminer. De manière générale, les femmes se montrent plus vulnérables au VIH, notamment par leur ignorance et leur passivité en matière sexuelle [Gupta, 2000] ; avec les conseils médicaux préventifs, la culture du silence autour de la sexualité s'écroule au profit des femmes par une meilleure maîtrise des connaissances.

En pratique, le personnel médical, n'aborde la question de la procréation dans le contexte du VIH qu'en s'adressant à des femmes malades, jamais lorsqu'il s'adresse à des hommes malades.

Cette asymétrie des discours <sup>22</sup> renforce les définitions normatives de genre :

- aux femmes malades : l'accompagnement médical en cas de procréation ;
- aux hommes malades, la protection sexuelle de la partenaire.

Lorsqu'ils s'adressent aux hommes malades, le personnel médical les engage à protéger leur partenaire ; c'est ce discours que je définis par la formule des hommes « protecteurs ».

Le personnel médical féminin, quelle que soit sa place hiérarchique, dans son ensemble, tient unanimement un discours qui présente l'infidélité masculine comme naturelle et, ainsi, radicalise la différence entre les hommes et les femmes, ces dernières étant perçues comme des victimes. La tolérance envers les relations extraconjugales des hommes [Sow et Bop, 2004], d'une part, l'assujettissement des femmes aux relations sexuelles, d'autre part, sont remis en question dans le

---

22. Probablement liée à l'existence de mesures de prévention de la transmission mère/enfant du VIH qui induisent les professionnels de santé à n'envisager que la « part féminine » de la parentalité.

contexte du VIH par le personnel médical, particulièrement féminin. Au cours de l'enquête, le discours du personnel médical féminin glisse souvent vers un discours moral qui condamne les hommes, perçus comme irresponsables en matière de prévention et responsables de l'infection du couple ; il en résulte une représentation assez péjorative des hommes parmi le personnel médical féminin : les hommes malades s'exprimeraient peu, seraient centrés sur eux-mêmes.

Ce discours sur l'infidélité masculine n'a pas été rencontré chez le personnel médical masculin lors de notre enquête ; en revanche, deux médecins ont évoqué, dans leur discours, la « domination naturelle » masculine.

Les hommes sont rendus plus vulnérables au VIH par les normes sociales qui valorisent la masculinité [Gupta, 2000] et qui sont renforcées par les idées reçues à l'œuvre parmi le personnel médical :

- soit masculin, et mélioratrices (domination masculine et relation extraconjugale « naturelles ») ;
- soit féminin, et péjoratives (infidélité « naturelle »).

Les hommes malades subissent la représentation péjorative du personnel médical féminin sur les hommes en matière de sexualité ; perçus comme responsables de l'infection du couple, peu présents dans les secteurs de soin, il leur est dévolu un rôle préventif dans la santé de leur partenaire et un rôle de soutien financier. On pourrait y voir une maîtrise des hommes de la relation sexuelle qui s'accompagne du « choix » d'utiliser ou non le préservatif.

Les données recueillies montrent que les hommes placent le risque sanitaire de transmission à la partenaire avant les risques sociaux, familiaux et affectifs liés à l'absence de procréation ; ils insistent sur l'obligation d'adopter un comportement préventif pour ne pas contaminer leur partenaire. Les conseils médicaux adressés aux hommes sont vécus par les hommes infectés désireux d'avoir un enfant comme une contrainte où l'obligation du port du préservatif rend impossible leur réalisation sociale par la paternité. Ils décrivent à la fois une fragilité et un isolement dans le système de soin provoqués par l'absence de choix dans le domaine de la procréation masculine.

On peut alors se demander si les représentations des soignants vis-à-vis des patients ne contribuent pas à renforcer les difficultés des hommes dans le système de soin ; elles s'ajoutent à la complexité des rapports soignants/soignés, notamment lorsque la proportion des femmes est croissante parmi le personnel médical.

## BIBLIOGRAPHIE

- BOZON M. [2004], « La nouvelle normativité des conduites sexuelles ou la difficulté de mettre en cohérence les expériences intimes », in J. Marquet (dir), *Normes et conduites sexuelles. Approches sociologiques et ouvertures pluridisciplinaires*, (AB), Belgique, p. 4-33.

- BROWNER C.H., PRELORAN H.M. [2000], *Latinas, Amniocentesis and the Discourse of Choice, Culture, Medecine and Psychiatry*, vol. 24, n° 3, p. 353-375.
- DAVIS FLOYD R. [1997], *Childbirth and authoritative knowledge, The Regents on the University of California*.
- DAVIS FLOYD R. [1992], *Birth as an American Rite of Passage*, Berkeley, University of California Press.
- DESGRÉES DU LOÛ [2000], « Procréation et allaitement. Quels choix pour une femme séropositive à Abidjan », *Allaitement et VIH en Afrique de l'Ouest*, p. 1-21.
- FASSIN D. [1998]. « Les politiques de la médicalisation » in Aïach P. et Delanoë D. (dir.), *L'ère de la médicalisation*, Paris, Anthropos, p. 1-13.
- FOUCAULT M. [1976], *Histoire de la sexualité. Tome 1, La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976, p. 136.
- FRIGON S., KERISIT M. (s/d) [2000], *Du corps des femmes : contrôles, surveillances et résistances*, Ottawa, Les presses de l'Université d'Ottawa.
- GIAMI A., SPENCER B. [2004], *Les objets techniques de la sexualité et l'organisation des rapports de genre dans l'activité sexuelle : contraceptifs oraux, préservatifs et traitement des troubles sexuels*, *Rev Epidémiol Santé Publique*, 52 : 377-387, Institut National de la Statistique (INS) & ORC Macro (2004), Enquête Démographique et de Santé du Cameroun 2004, Calverton, Maryland, USA.
- HÉRITIER F. [1996], *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Odile Jacob, p. 230.
- Institut National de la Statistique (INS) et ORC macro [2004], *Enquête Démographique et de Santé du Cameroun 2004*, Calverton, Maryland, USA.
- JOHNSON-HANKS J. [2003], « Éducation, ethnicité et pratiques reproductives au Cameroun », *Population*, 2003/2, vol. 58, p. 171-200.
- JORDAN B. [1985], « Systems birthplace, ethno-obstetrics : fragments of a cross-search », *Cultures of confinement*, Feltrinelli Ed., Milan, p. 73-84.
- KUATE-DEFO B. [2000], « L'évolution de la nuptialité des adolescentes au Cameroun et ses déterminants », *Population*, vol. 55, n° 6, p. 941-973
- LOCOH, T. [2002], « Structures familiales et évolutions de la fécondité dans les pays à fécondité intermédiaire d'Afrique de l'Ouest », *Documents de travail de l'Ined*, n° 112, 123 p.
- PIZZINI F. *La médicalisation du corps féminin*, [www.medecina.ufmg.br/dmps/nems/francapizzini.rtf].
- De La ROCHEBROCHARD É., LERIDON H [2008], « Patient ou acteur d'une reproduction médicalisée ? », in La Rochebrochard (de) Elise, *De la pilule au bébé-éprouvette. Choix individuels ou stratégies médicales ?*, Paris, INED/PUF, (Cahiers de l'Ined), p. 29-57.
- RWENGE, M. J-R [2004], « Les différences ethniques des comportements sexuels au Cameroun : l'exemple des Bamiléké et Bèti », *Étude de la population africaine*, vol. 19, n° 2, p. 159-190.
- SARGENT C., STARK N. [1987], « Surgical Birth : Interpretations of Cesarean Delivery among-Private Hospital Patients and Nursing Staff », *Social Science and Medecine*, vol. 25, n° 12, p. 1269-1276.
- SOW F., BOP C. [2004], *Notre corps, notre santé : la santé et la sexualité des femmes en Afrique subsaharienne*, Paris, L'Harmattan.
- SPENCER B. [1999], « La femme sans sexualité et l'homme irresponsable », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 128, p. 29-33.

STEIN Z. [1990], « HIV prevention : the need for methods women can use », *Am J Public Health*, n° 80, p. 460-462.

UNAIDS/WHO [2006], *Report on the global AIDS epidemic*, UNAIDS.

**« Lier ou ne pas lier »**  
**Choix contraceptif et stérilisation chez des femmes**  
**en milieu populaire urbain du Nord-est brésilien\***

*Alfonsina Faya Robles\*\**

Souvent étudié en termes démographiques ou dans une perspective macro-sociale, le choix contraceptif doit être aussi analysé à partir des voix de celles qui y ont recours. En effet, c'est à partir des acteurs que la particularité que revêt chaque technique contraceptive dans le vécu des utilisateurs devient saisissable. Cet article explore la manière par laquelle la gestion de la fécondité et les pratiques en matière de contraception s'articulent à la dimension identitaire chez des femmes de milieu populaire urbain de la ville de Recife, au Brésil. Il focalise l'analyse sur le cas paradigmatique de la stérilisation volontaire par ligature tubaire dont la fonction symbolique apparaît comme le socle à partir duquel une identité féminine particulière se construit. Les pratiques contraceptives individuelles se façonnent à partir des relations sociales qui se déploient autour d'elles. C'est cette dimension relationnelle qui opère dans la construction des identités de genre, confirmant ainsi la nécessité de désubstantialiser la notion d'identité et de l'envisager comme un processus qui s'effectue dans les relations et interactions avec Autrui. Ces relations sont à leur tour marquées par l'asymétrie des capitaux sociaux et symboliques des acteurs. Comme le montrent Bajos et Ferrand [Bajos, Ferrand, 2004] pour la France, les négociations qui se tissent dans l'accès aux différentes techniques contraceptives, notamment avec le conjoint et le corps médical, sont fortement influencées par ces capitaux. Non seulement l'asymétrie des positions sociales dans les relations doit être mise en lumière, mais aussi le positionnement subjectif des acteurs à l'intérieur de celles-ci. L'idée suivante peut être avancée : les processus de construction identitaire, qui s'enclenchent à partir des pratiques contraceptives, dérivent surtout du positionnement subjectif que l'acteur (ici, la femme)

---

\* En portugais « ligaturer » se dit « *ligar* » qui veut dire aussi « lier, attacher, connecter ». Afin de préserver cette particularité sémantique sur laquelle les femmes interrogées jouent, l'auteur a choisi de garder, à certains moments, le mot « lier » comme traduction de « ligature ».

\*\* Doctorante en sociologie, LISST-CERS (UMR CNRS 5193), Université de Toulouse-II le Mirail, Allées Antonio Machado, 31058 Toulouse Cedex 9.

se donne à l'intérieur de ces relations. Dans ce sens, il s'agira moins de s'attacher aux pratiques contraceptives elles-mêmes qu'à ce que l'on peut appeler « l'expérience contraceptive », en prêtant une attention particulière aux arrangements symboliques de la décision de « se faire stériliser ».

Le contexte général de transformations en matière de santé reproductive de ces dernières années permet de saisir l'ampleur que revêt la question de la « stérilisation volontaire féminine » au Brésil. C'est à quoi sera destinée la première partie de l'article, où seront présentées et discutées des données générales de deuxième main concernant l'évolution des pratiques contraceptives. Dans une deuxième partie, les parcours contraceptifs qui précèdent la stérilisation chez les femmes rencontrées seront mis en lumière en prêtant une attention particulière aux relations qui se tissent entre les acteurs autour des différentes techniques, relations qui fonctionnent autant comme des contraintes que comme des stratégies dans l'accès aux méthodes contraceptives. Les pratiques des femmes en matière de contraception ne peuvent pas être seulement expliquées par leur hyper-socialisation à une culture, par la sur-détermination de leur statut professionnel, ou par leurs choix stratégiques en matière de gestion de leur fécondité et d'accès aux services de santé. Une analyse des logiques subjectives et des arrangements symboliques accompagnant l'utilisation des moyens contraceptifs s'impose dès lors, notamment ceux qui accompagnent la stérilisation, laquelle suppose la transformation du corps des femmes. Cette question sera l'objet de la dernière partie.

## Le « contexte contraceptif » brésilien et ses évolutions

L'utilisation des méthodes contraceptives « modernes » a paradoxalement évolué à une période où l'offre publique de moyens de contraception était encore déficiente [Vieira, 2003] [Vilella et Correa, 2002]. Pendant deux décennies, des années 1960 aux années 1980, les femmes brésiliennes démontrent qu'à défaut de politiques publiques ce sont leurs conditions de vie et leurs aspirations qui deviennent déterminantes pour réduire le nombre de gestations. Jusqu'aux années 1970 il n'y a pas de programme gouvernemental incluant le planning familial, lequel n'est inscrit dans la Constitution brésilienne qu'en 1988. Il y a durant cette période une prolifération de l'offre privée de contraceptifs par des cliniques qui s'accompagne d'« *une position de laisser-faire* » de la part du gouvernement <sup>1</sup>[Vieira, 2003 : p 160]. Le taux de fécondité global a connu sa plus forte chute pendant ces années : il est passé de 6,28 enfants par femme en 1970 à 4,35 en 1980 et à 2,5 en 1991. En 2006, le taux de fécondité était de 1,8 enfants par femme dans l'ensemble du pays <sup>2</sup>.

1. Certaines initiatives comme la BENFAM (*Sociedade Civil Bem-Estar familiar no Brasil*) créent en 1965 ou le PAIMS (*Programa de Assistência Integral à Saude da Mulher*) du ministère de la santé (1983) n'étaient pas assez implantés dans l'ensemble du territoire national et les services restaient minimes.

2. Sources : IBGE/*Projeções demográficas preliminares et MS/SVS/Sistema de Informações sobre nascidos vivos*. PNDS (*Pesquisa nacional de demografia e saude da criança e da mulher*) du ministère de la santé : 1996/2006.

Cette réduction du nombre d'enfants s'accompagne d'une expansion de l'utilisation des techniques contraceptives, plaçant le Brésil au niveau des pays « développés » Aujourd'hui, 65 % des femmes entre 15 et 49 ans utilisent des méthodes de contraception « modernes » ; la pilule et la stérilisation sont les plus répandues (22 % des femmes prennent la pilule et 21,8 sont stérilisées)<sup>3</sup>. Malgré la place toujours prépondérante de la stérilisation féminine, celle-ci semble suivre une légère régression par rapport aux données de la PNDS<sup>4</sup> de 1996 où, parmi 55 % de femmes utilisant un moyen contraceptif, plus de la moitié (27 %) étaient stérilisées. Pendant ces dix ans l'utilisation du préservatif masculin a doublé passant de 6 % à 13 %, et devenant ainsi le troisième moyen contraceptif moderne le plus utilisé.

La question de la stérilisation féminine a été largement débattue et s'est, peu à peu, placée au cœur des préoccupations de santé publique en matière de contraception. En effet, c'est dans les services publics que la stérilisation se pratique le plus, les méthodes dites réversibles étant majoritairement proposées par le secteur privé<sup>5</sup>. Certains auteurs alertent sur le fait que cette tendance « médicalisée » de la contraception puisse se prolonger avec « l'expansion du système public de santé brésilien » [Vieira, 2003 : 117] qui suit un processus de décentralisation et de développement des services depuis la création du SUS (Système Unique de Santé) à la fin des années 1980. Jusqu'en 1997 il n'y avait pas de cadre légal à la stérilisation. Deux préoccupations fondamentales ont guidé la législation : l'âge de plus en plus jeune des femmes stérilisées<sup>6</sup> et le lien étroit entre cette technique contraceptive et l'accouchement par césarienne, avec des conséquences sur les taux de mortalité infantile et maternelle<sup>7</sup>. La loi 9.263 de 1996 relative au planning familial de la Constitution brésilienne stipule, dans son article 10, que la stérilisation volontaire est permise seulement chez « *les hommes ou les femmes de 25 ans et plus et/ou ayant au moins deux enfants vivants* ». Elle rend aussi obligatoire un délai de soixante jours minimum entre la déclaration de volonté d'effectuer l'opération et l'acte chirurgical lui-même, visant ainsi le divorce entre césarienne et ligature des trompes.

La manière dont la stérilisation se distribue au sein de la population des femmes brésiliennes a subi de profonds changements, ce qui a ouvert des brèches interprétatives parmi les auteurs et a alimenté les polémiques autour de cette technique contraceptive. Avant les années 1980, elle était davantage répandue chez les

3. En 2000, en France, le taux d'utilisation n'était pas beaucoup plus élevé (74,6 % des femmes d'entre 20 et 44 ans). Les deux méthodes les plus utilisées étaient la pilule (45 %) et le stérilet (17 %) alors que la stérilisation féminine n'arrivait qu'à 5 %.

4. PNDS (*Pesquisa Nacional de Demografia e Saude*), du ministère de la santé.

5. Selon la PNDS de 2006, 75 % des stérilisations féminines ont été réalisées dans le secteur public, alors que 75 % et 66 % des utilisatrices de pilule et préservatif masculin respectivement, l'ont acheté dans des pharmacies.

6. L'âge moyen de stérilisation féminine ne cesse de diminuer et il serait passé de 31,4 ans en 1986 à 28,9 ans en 1996.

7. En effet, la technique de stérilisation féminine la plus courante est celle de la ligature des trompes consistant à rendre ces dernières imperméables et à empêcher ainsi la rencontre des gamètes. Cette intervention chirurgicale est très souvent associée à l'accouchement par césarienne du dernier enfant.

femmes « blanches », à fort capital scolaire et habitant au sud du pays [Serruya, 1996], puis à partir de ces années-là, elle devient plus fréquente chez les femmes « noires », des couches populaires, à faible niveau d'études et habitant les régions plus pauvres du pays (le Nord et le Nord-est). Ceci permet à certains auteurs de parler d'une « démocratisation de la stérilisation », alors que d'autres y voient des signes de discrimination dans l'accès aux méthodes contraceptives dites réversibles. Les données statistiques croisant « race » et stérilisation montrent une plus forte fréquence de cette pratique chez les femmes « noires », réveillant des réactions à l'intérieur du mouvement noir y voyant un signe de « génocide ». Entre le niveau d'études et la stérilisation féminine, la relation statistique est négative : 50 % des femmes analphabètes sont stérilisées, contre seulement 20 % chez celles ayant plus de 12 ans d'études<sup>8</sup>. La proportion de femmes « nordestines » stérilisées est de 36 % alors que celle des femmes du Sud n'est que de 19 %. Dans la région du Nord-est la stérilisation féminine n'a pas cessé d'augmenter passant de 14 % en 1980 à 37 % en 1991 puis à 43,9 % en 1996 [Perpétuo, 2000]. En outre, les données de la PNDS de 2006 permettent de comparer deux régions inégalement développées du pays (le Sud et le Nord-est) et nuancent le lien systématique entre césarienne et stérilisation. Si le Sud présente les taux les plus bas de stérilisation féminine, c'est aussi la région où se pratique le plus la césarienne. Inversement, le Nord-est présente des taux très élevés de stérilisation tout en ayant une réduction continue du nombre de césariennes pratiquées. Dans cette région, le taux de césariennes représente 32 % des accouchements alors que dans la région Sud ce taux est de 51 %.

La discordance entre la croissance des stérilisations féminines et la tendance décroissante des césariennes fait de la région du Nord-est brésilien un cas révélateur des tensions et arrangements entre les politiques publiques et les pratiques contraceptives des femmes de milieu populaire. Dans cette région, historiquement moins développée que d'autres, le mouvement pour « l'Humanisation de l'accouchement et de la naissance » s'est installé de manière évidente dans les institutions de santé publique atteignant ainsi les populations les plus pauvres<sup>9</sup>. Ce mouvement apporte de nouvelles normes médicales qui débouchent à leur tour sur de nouvelles pratiques d'intervention. Les objectifs principaux sont d'ordre sanitaire – la réduction des mortalités infantile et maternelle – et les moyens sont multiples : l'augmentation du nombre de consultations pendant la grossesse, la promotion de l'allaitement maternel, l'introduction d'un accompagnant lors de l'accouchement, etc. Une des priorités du processus d'humanisation est la diminution du nombre de césariennes au profit des accouchements par voie basse, dits « naturels » [Tornquist, 2002]. Dans une perspective articulant droits reproductifs et humanisation de la naissance, les interventions « fortes » sur les corps des femmes, tel que la

8. Source : PNDS 2006.

9. Un des indicateurs utilisés pour l'évaluation du Programme d'Humanisation du pré-natal et de l'accouchement du ministère National de Santé est le nombre de consultations médicales pendant la grossesse. La région du Nord-est présente la diminution la plus importante entre 2002 et 2004 de femmes ayant accouché sans aucune consultation pré-natale. Source : MS, SVS.

césarienne ou la ligature, doivent être réduites au profit de techniques plus « douces », où les professionnels de santé devront non seulement tenir compte des « sensibilités » culturelles des patientes mais également faire appel à leur conscience et à leur responsabilité individuelle. Dans un « contexte médical de prescription » [Bajos et Ferrand, 2002] défavorable à la stérilisation féminine produit par ces changements de perspective biomédicale dans les institutions de santé publique, le nombre toujours élevé de femmes ayant recours à la stérilisation pose problème.

Suite aux nouvelles réglementations, se faire stériliser au moment d'un accouchement devient difficile cependant les changements qui s'opèrent dans les institutions médicales, et dont ces règles sont elles-mêmes issues, ouvrent de nouveaux espaces de négociation pour les femmes désireuses de « ligature ». L'enquête du PNDS de 1996 montrait que la principale personne ayant facilité l'accès à la stérilisation était la figure du médecin du secteur public. Dans 57,6 % des cas il avait accordé, souvent moyennant une rétribution, l'intervention chirurgicale. Le médecin (et d'autres professionnels de santé, ainsi que nous le verrons) se retrouve à l'intérieur des institutions en pleine mutation, avec le programme d' « humanisation » qui modifie les formes de légitimation de l'intervention médicale. Il est également face à des femmes désireuses de se faire stériliser. Ainsi, cette relation patient-médecin peut autant faciliter que freiner l'accès à la stérilisation. Lors de cette enquête 20 % des femmes du Nord-est ont aussi répondu que c'était « un homme politique » qui avait payé la stérilisation. En effet, certains auteurs mettent en évidence le lien existant, dans cette région, entre cette technique contraceptive et le clientélisme politique [Potter et Junqueira Caetano, 1998]. Ainsi des leaders politiques locaux échangeaient ligatures de trompes contre votes, en époque d'élections.

Plusieurs auteurs expliquent la permanence de la stérilisation comme modèle contraceptif de la femme « nordestine » par la transmission culturelle de mère en fille. D'autres, encore, préfèrent l'attribuer aux difficultés d'accès à d'autres techniques, faisant que la femme se tourne vers la stérilisation comme dernier recours. Les analyses des entretiens avec des femmes de milieu populaire urbain laissent apparaître la nécessaire introduction d'un autre paramètre qui fait référence à une dimension subjective, c'est-à-dire, à la vision que les femmes se font d'elles-mêmes à l'intérieur de relations, notamment conjugales et celles nouées avec les services de santé. Dans cet espace relationnel, signifié par les femmes comme un jeu de dépendance-indépendance avec les instances de santé publique et leurs conjoints, l'usage d'un moyen contraceptif plutôt que d'un autre apparaît comme le choix permettant qu'une technique médicale soit au service de la construction de soi en tant que sujet autonome.

### **De la « nébuleuse contraceptive » au « désir de ligature »**

Les caractéristiques socio-économiques du groupe de femmes sur lequel porte cet article s'apparentent considérablement à celles observées chez les femmes

stérilisées au niveau national. Il s'agit des « nordestines », de très bas niveau de scolarité, qui ont des revenus très faibles et qui utilisent le système de santé publique. Les femmes rencontrées<sup>10</sup> ont une connaissance considérable du vaste éventail de moyens contraceptifs existant aujourd'hui. À différentes occasions, elles parlent de « l'injection », de « la vasectomie » ou du « préservatif féminin ». Cependant, il y a trois méthodes qui constituent « la trinité contraceptive » et qui correspondent à celles les plus utilisées dans l'ensemble du pays : le préservatif masculin, la pilule et la « solution radicale » qu'est la ligature des trompes<sup>11</sup>. Selon Vieira [Vieira, 1994] s'il y a une connaissance assez étendue des différents moyens contraceptifs, celle-ci est qualitativement très restreinte, surtout chez les femmes de milieu populaire. En effet, elles n'ont pas une connaissance fine du fonctionnement des différentes techniques contraceptives sur l'organisme ni des possibles effets secondaires. Comme cela a déjà été soulevé par la littérature concernant ces populations, les méthodes contraceptives ne sont pas utilisées de manière exclusive ni régulière. Dans ce sens, le choix du moyen de contraception n'est pas définitif et le passage d'une méthode à une autre semble lié non seulement au contexte conjugal, familial et professionnel de la femme ou à la disponibilité des différentes méthodes sur le marché public ou privé et à la qualité des informations données sur ces méthodes mais surtout à l'image que la femme se fait d'elle-même à l'intérieur de ces relations construites autour des pratiques contraceptives.

Les femmes soulèvent un vaste essaim de dimensions (couple, travail, réseaux d'entraide, lien avec les professionnels de santé) comme étant déterminant dans la gestion des grossesses, leur viabilité et leur fréquence. Ce qui se distingue dans leur discours est le statut « explicatif » donné à ces dimensions – « *j'étais en couple* », « *je travaillais* », « *il n'y avait plus de pilules* », etc. – dans l'exégèse de la gestion de leur reproduction. Dans celle-ci, l'usage de contraceptifs n'apparaît pas comme une action se démarquant par sa rationalité objective mais comme une « *intention de rationalité* » [Bourdieu, 1966]. Autrement dit, les pratiques en matière de contraception ont la particularité d'être traversées par le décalage entre l'intention et l'action. Ce décalage est arrangé symboliquement par les femmes dans le transfert explicatif qu'elles font de leur reproduction. Face à l'impossibilité de donner une explication individuelle et rationnelle du choix d'une méthode contractive, elles font référence à une conjoncture – conjugale, professionnelle ou autre – déterminante. Même si les objectifs (prévenir les grossesses non désirées ainsi que les maladies sexuellement transmissibles) et les moyens sont connus, l'usage des contraceptifs suppose la permanence de la pratique pour l'efficacité

---

10. Les données présentées ici correspondent à un travail de terrain réalisé entre décembre 2005 et juillet 2006 dans trois maternités publiques et un quartier populaire de la ville de Recife. Elles ont été recueillies par des observations, des entretiens semi-directifs et des conversations informelles avec une quarantaine de femmes entre 17 et 45 ans. Nous incluons aussi des données issues des entretiens avec des professionnels des maternités et des services de santé de proximité. Les traductions du portugais au français ont été effectuées par l'auteur et le nom des personnes a été modifié dans un souci de respect de l'anonymat.

11. Si certains professionnels parlent d'une réversibilité possible de l'opération, la majorité d'entre eux ainsi que les femmes se montrent sceptiques sur cette possibilité.

des buts recherchés. Pour qu'une méthode contraceptive soit efficace, il faut non seulement que la femme ait une connaissance approfondie de son corps et une maîtrise des procédés et des normes temporelles et corporelles, tel que le proposent les politiques de promotion des contraceptifs, mais aussi qu'elle opère une appropriation subjective des techniques. Autrement dit, qu'il y ait un investissement affectif et une construction de soi dans le choix reproductif. Contrairement à d'autres univers sociaux, chez les femmes étudiées l'usage de contraceptifs tels que la pilule et le préservatif ne constitue pas un moyen efficace de contrôle de la fécondité. Si les femmes y ont recours et envisagent les résultats de ces méthodes au niveau anatomo-biologique, généralement elles ne se les représentent pas comme des moyens propres, incorporés à leurs pratiques sur soi.

Dans cette « trinité contraceptive » les différentes méthodes n'ont pas un statut équivalent. L'usage d'une méthode insère la femme dans des relations spécifiques, relations qui peuvent prendre la forme de ressources ou de contraintes. Concernant les méthodes les plus utilisées, le préservatif et les pilules, leurs discours font acte de « dépendance », transformant les relations en contraintes. Pour la première, les femmes se disent dépendantes des hommes et pour la deuxième, dépendantes des acteurs institutionnels, principalement du « *poste de santé* » (*posto de saude*) et des « *agents de santé*<sup>12</sup> ».

Les propos de Sandra sont éloquentes en ce qui concerne le poids des rapports de genre au sein des couples sur les pratiques de contraception. D'abord, elle dit que c'est elle-même qui a adopté le préservatif masculin comme méthode contraceptive et donne une raison médicale à cela : son hypertension. Peu à peu, elle ramène la responsabilité de l'utilisation du contraceptif à son conjoint : « *J'utilisais des préservatifs. La pilule, j'aime pas la prendre, en plus, je ne peux pas à cause de la pression (artérielle), n'est-ce pas ? Je n'en ai jamais pris. Et j'ai fini enceinte. Alors je suis allée parler avec lui (conjoint) et je lui ai dit : « Pourquoi tu m'a engrossé ? » Parce que s'il ne voulait pas m'engrosser, il aurait mis un préservatif, n'est-ce pas ? (...) J'ai fait le test (de grossesse) qui était positif* ». « Nous sommes resté trois mois ensemble, mais ça fait deux mois qu'il a commencé à ne plus venir chez moi, et maintenant il ne vient plus ». Au-delà de l'inégale distribution des responsabilités parentales, frein à tout équilibre des rapports de genre, un élément original émane de ce récit : la responsabilité masculine des pratiques contraceptives quand il s'agit de préservatif, et comme corollaire, le sentiment de dépendance de la femme envers les hommes et celui de culpabilité pour n'avoir pas eu d'emprise sur la gestion de la contraception. Sandra exprime sa déviance par rapport à la « norme procréative » où la naissance doit être désirée et programmée [Bajos et Ferrand, 2004] : « *Dieu me pardonne ! Mais*

12. Les « Postes de santé » ou dispensaires sont des unités basiques de santé, publiques et gratuites, destinées à subvenir aux besoins sanitaires et médicaux d'une communauté ou quartier ; elles font le relais entre les politiques publiques et la population. Les « *agentes comunitarios de saude* » (ACS) sont les principaux intermédiaires entre les populations des quartiers populaires et le système de santé publique. Ils agissent dans le cadre du programme « Santé dans la famille » (PSF) et sont affectés à un « poste de santé » et à une aire particulière, qui est obligatoirement l'endroit où ils résident aussi.

*je ne voulais plus d'enfants, je ne voulais en aucune manière cette grossesse* » dit Sandra en s'excusant doublement de confesser son non-désir d'enfant et sa passivité face au choix contraceptif.

Comme pour le préservatif, l'utilisation systématique et prolongée de la pilule ne semble pas dépendre des femmes mais des « autres ». Dans ce cas, les femmes évoquent les relations avec les services de proximité de santé. Les ACS (agents de santé) reconnaissent cette dépendance à l'offre de pilules du « poste de santé » mais préfèrent accuser les femmes de manque de responsabilité : « *La pilule, elles l'oublient et, en plus, il n'y a pas assez de médicaments dans le poste (de santé) pour fournir tout le monde ; et après, il y en a d'autres (méthodes) dont elles ne veulent même pas entendre parler, les méthodes de barrière et d'autres comme ça* » (ACS, Pantanal). Il est courant d'entendre les professionnels de santé faire référence à ce manque de responsabilité, découlant d'une méconnaissance des usages. De leur côté, les femmes se plaignent des fluctuations de l'offre de pilules dans le « poste » du quartier, justifiant ainsi leur non-contrôle contraceptif. En effet, l'usage du contraceptif par voie orale crée un conflit de responsabilité qui se tisse autour de l'offre des postes de santé d'un côté et de la persévérance des femmes de l'autre. La prise de la pilule se veut une action routinière et les femmes l'assimilent volontiers aux tâches du travail. Marinalva (36 ans et utilisant depuis longtemps la pilule) est tombée enceinte de son deuxième enfant par une faille dans la gestion des pilules et ironise : « *Il n'a pas été planifié (l'enfant), celui-là est un accident de travail, car on n'a pas utilisé les ressources correctes* ». Dans la perspective des femmes, l'usage de la pilule est, plus qu'aucune autre méthode, une action rationalisée, qui demande la prévoyance (dans leurs commandes auprès des ACS), la régularité dans la « tâche » ainsi que la gestion et la connaissance des temps ovulatoires. Si certaines femmes s'approprient volontiers cette pratique, car prendre la pilule de manière « *très correcte* » entraîne la valorisation de soi, d'autres femmes envisagent cette méthode contraceptive comme un support de dépendance permettant un fort contrôle social de la part des professionnels de santé<sup>13</sup>.

Pourtant, la dépendance n'est pas absolue, ni pour le préservatif, ni pour la pilule. Les femmes trouvent des issues leur permettant de s'approprier une méthode contraceptive par la mise en œuvre de stratégies. Celles-ci illustrent non seulement la souplesse des relations, pouvant passer de contrainte à ressource, mais elles montrent aussi qu'il y a, de la part de ces femmes, un choix délibéré de contrôler leur fécondité par une méthode plutôt qu'une autre. Les diverses stratégies partagent la particularité de se fonder sur l'entrecroisement des relations, créant d'autres réseaux sociaux et diversifiant les voies d'accès aux moyens contraceptifs.

---

13. Tel que le note Bozon, pour la gestion de la vie sexuelle en France ou au Brésil, les acteurs de santé publique cherchent à inculquer une gestion « responsable » et « autonome » de la fécondité, ici cristallisée dans le (bon) usage de la pilule [Bozon, 1998].

Le préservatif peut ainsi devenir un objet liant les femmes du quartier entre elles. L'appropriation de cette méthode contraceptive entraîne des liens forts, où l'épanouissement sexuel féminin devient la valeur partagée. La séparation entre la sexualité et la reproduction est facilitée par la légitimation du groupe de femmes, et l'aide matérielle et symbolique des ACS. En effet, lors des campagnes spécifiques et/ou des approvisionnements du poste de santé on peut venir « faire son plein » de préservatifs. Alors, il n'est pas rare que les femmes se rapprochent pour demander des préservatifs aux ACS, ou qu'elles les fassent circuler entre elles. Comme maintes fois lors des réunions entre voisines, où l'on écoute de la musique et l'on discute, cet extrait du journal de terrain illustre l'atmosphère dans laquelle les échanges se font : *une jeune femme fait la demande de préservatifs à ces voisines. Une d'entre elles, plus âgée, se lève et rentre chez elle. Puis, elle ressort avec la main remplie de préservatifs. Les autres femmes rient. La jeune femme remercie et dit qu'elle pense que cela ne sera pas suffisant. (Rires). L'ACS dit qu'elle en ramènera d'autres le lendemain*<sup>14</sup>. De la même manière, les femmes diversifient leurs relations pour se procurer la pilule et recourent souvent au secteur privé. C'est le cas d'Elisange qui se dit dépendante du poste de santé comme premier fournisseur de pilules, mais qui cherche d'autres voies pour rester « protégée » : « *La pilule, je la prends là, dans le « posto ».* Mais, des fois, on ne peut pas les avoir là-bas. On arrive là, il y a des femmes qui attendent, une autre arrive, et puis une autre. Il n'y en a plus de pilules, il faut attendre. Alors on finit par se désister, parce qu'on n'a pas le temps. Des fois, j'arrive là-bas et il n'y en a plus. Alors je préfère les acheter. Je ne peux pas me passer de ce médicament ». Très souvent, les femmes qui travaillent comme employées domestiques (très nombreuses dans la population d'étude) ont recours à leurs « patronnes » pour consulter les gynécologues de celles-ci et leur demander des ordonnances de pilule.

Ces deux méthodes de la « trinité contraceptive », pilule et préservatif, attachent la femme à des acteurs différents. Ces relations peuvent, à certains moments, être à l'origine d'un rejet ou d'une non-incorporation des méthodes contraceptives par les femmes. Généralement, ce refus est lié au sentiment de dépendance et à l'impossibilité d'emprise sur la gestion de leur fécondité. C'est le cas de la dépendance au « bien vouloir » de l'ACS ou du conjoint, au prix des contraceptifs dans les pharmacies, etc. Pourtant, ces relations perçues comme des contraintes peuvent aussi devenir ressources dans l'accès aux méthodes de contraception. Ainsi, quand la femme multiplie les relations en vue de l'accès aux contraceptifs elle effectue, également, une appropriation individuelle et subjective de ceux-ci. Cette appropriation passe par différents canaux subjectifs, tel la valorisation de soi par le choix d'un moyen contraceptif qui requiert une certaine rigueur dans l'utilisation (pilule) ou par l'exaltation de certaines valeurs partagées comme celle d'avoir une sexualité active (préservatif). Quand cette appropriation n'est pas réalisée ou réalisable, la femme tentera de sortir de la « nébuleuse contraceptive » par d'autres

---

14. Extrait du journal de terrain. 20/06/06.

moyens et c'est à ce moment-là que le « désir de ligature » se manifeste. Maria José, une « chiffonnière » de 29 ans, mère de cinq enfants, songe à sortir de cette « nébuleuse » par la ligature des trompes : « *Je n'en veux plus (d'enfants) je veux lier, quand j'aurais l'acte de naissance, je vais lier. Maintenant, je prends la pilule, pilule et préservatif, les deux ! La ligature, c'est mon rêve*<sup>15</sup> ».

## Du désir de « ligature » à sa réalisation : l'administration de la preuve

Si tout contrôle de la natalité est une « négation » de la « fécondité naturelle » [Bourdieu, 1966], la stérilisation féminine agit comme la « négation » totale et déterminante de cette « nature ». Elle suppose, contrairement aux autres méthodes, une distanciation irréversible du rôle reproductif. D'où l'étonnement qu'elle éveille, car cette « négation » se manifeste comme un acte « volontaire » chez des femmes qui construisent leur identité autour de leur statut de mère [Scavone, 2001]. Une recherche comparant les représentations de la maternité des femmes stérilisées et non stérilisées, montre que les premières adhèrent plus à une image survalorisée et « traditionnelle » de la maternité que les secondes [Osis, 2001].

Des femmes d'âges, de situations familiales et professionnelles divers, expriment leur désir de se faire ligaturer. « *Je veux lier* », « *ligaturer, c'est mon rêve* », « *je cherche à me faire la ligature* », etc. Ces phrases sont récurrentes tant chez des femmes arrivant à la quarantaine et ayant plusieurs enfants que chez des adolescentes qui attendent leur premier enfant ou chez celles qui n'en ont pas. Priscilla, 17 ans, enceinte de son premier enfant envisage déjà une planification familiale fondée exclusivement sur cette opération : « *Comme ça, celui là (enfant), plus un autre. Davantage ? Ce n'est pas bon, n'est-ce pas ? Je vais lier. Seulement, maintenant ce n'est pas possible parce que je suis trop jeune... j'en veux deux, que deux (enfants)* ». L'expression de cette envie se confronte aux conditions établies par les politiques publiques concernant l'accès à la stérilisation. Soit les femmes sont trop jeunes, soit elles n'ont pas deux enfants vivants. La loi est ambiguë<sup>16</sup> et dépend en grande partie de l'interprétation et de la disposition des professionnels de santé rencontrés par les femmes.

En effet, le système de santé publique limite l'accès à cette technique non seulement par sa jurisprudence mais aussi par son propre fonctionnement. L'énonciation de l'intention de se faire stériliser ouvre un chemin où les femmes seront confrontées à d'autres contraintes du système de santé. Certaines femmes expliquent la difficulté à accéder à cette méthode par la lenteur du système. Ana (7 enfants) dit : « *Je n'en veux plus (d'enfants), je prétend faire la ligature, mais*

15. Maria José travaille dans le ramassage et tri des ordures ménagères, qu'elle revend. Elle n'a pas été inscrite dans le registre d'état civil à sa naissance et il lui faut l'acte de naissance pour pouvoir faire la ligature des trompes.

16. Rappelons qu'elle autorise la stérilisation volontaire féminine chez les femmes ayant plus de 25 ans et/ou ayant deux enfants vivants. L'utilisation du « et/ou » porte à confusion et certains médecins font remplir les deux conditions aux femmes, d'autres mettent en exergue l'une d'entre elles pour refuser la stérilisation à une femme remplissant l'autre condition.

*c'est lent...très lent. En ce moment je n'utilise rien (autres méthodes contraceptives) parce que je ne suis avec personne, n'est-ce pas ? (Rires) Maintenant je veux faire la ligature, j'en ai assez (d'enfants), je n'en veux plus* ». La demande d'une ligature peut prendre plusieurs mois avant d'aboutir et, comme le dit Christiane, il faut franchir plusieurs étapes : « Ici, dans le poste, il y a une consultation où ils regardent si vous avez un problème, si vous pouvez lier ou si vous ne pouvez pas. Mais, ce n'est pas ici, dans le poste (qu'ils le font). Après, ils vous transfèrent. Mais, ce n'est pas dans tous les hôpitaux (qu'on fait la stérilisation) ».

La brochure distribuée en 2008 par le ministère de la Santé, disponible dans les services de planning familial et dans les postes de santé, est explicite dans la distinction qu'elle effectue entre les caractéristiques nécessaires pour l'usage des différentes techniques contraceptives. Si les méthodes hormonales nécessitent une « discipline dans l'usage », et les méthodes de barrière, tel le préservatif, l'existence d'un couple où l' « homme et la femme sont informés », les méthodes chirurgicales supposent, elles, une « décision conscient ». Cette décision doit être prononcée individuellement par la femme qui doit fournir la difficile « preuve » d'une motivation « consciente ». C'était le cas extrême de Maria José qui, depuis longtemps, demande la ligature. Celle-ci lui est refusée puisqu'elle n'a pas d'acte de naissance, ce qui n'était pas le cas pour les soins relatifs à ses multiples accouchements. Contrairement à l'acte « naturel » d'accoucher (se reproduire), le choix de la stérilisation (la négation de la reproduction) s'impose comme une action d'un sujet de droit, pouvant faire preuve de sa responsabilité et de son identité civile.

Dans le choix de se faire une ligature des trompes, la femme devient la seule responsable face à la reproduction et elle doit démontrer aux professionnels de santé que ce choix relève d'une décision « consciente ». « L'autonomie » dans la décision de stérilisation est cherchée par les médecins mais ce sont les conditions objectives de la femme qui, finalement, sont prises en compte. Les médecins utilisent une vaste gamme de techniques de l'aveu et de la justification pour obtenir les preuves du caractère « réfléchi » du choix de la femme, tout en écartant toute dimension subjective du choix.

Si les professionnels de santé suivent assez fidèlement la loi sur la stérilisation, les détournements de celle-ci ont souvent comme origine le pouvoir de persuasion de la femme et la performance dans la démonstration du caractère volontaire de cette opération. Autrement dit, les femmes doivent fournir les preuves objectives de leur désir de stérilisation. Marinalva a dû expliquer au médecin ses difficultés économiques et conjugales car son mari « des fois est là et des fois non ». Finalement, « la médecin a compris (sa) souffrance » « elle n'a pas eu de pensée matérialiste (elle ne lui a pas demandé de l'argent) mais des sentiments » et elle a fait la ligature de trompes gratuitement.

La femme doit aussi faire preuve d'un certain repentir au niveau de la « mauvaise gestion des ressources » contraceptives, au cours de son histoire reproductive. Pour plusieurs femmes « C'est difficile de les convaincre (les médecins) ».

Une jeune femme voulant se faire ligaturer nous parle d'une amie : « Elle voulait "lier" mais elle n'avait pas d'argent et elle était dans le SUS (Système public de santé) et là, elle a fait quelques hôpitaux, et après tout ça elle en a trouvé un (médecin) qui le lui a permis... Ils (les médecins) disaient qu'elle était trop jeune, qu'elle ne savait même pas ce qu'elle voulait... Moi, j'ai six enfants et je ne sais pas ce que je veux ? Je sais ce que je veux : élever les six et je n'y arrive pas. » Francisca s'est heurtée, elle aussi, à la volonté du médecin : « J'ai fait le (consultations du) prénatal dans le poste et j'ai eu (mon dernier enfant) dans la maternité Polyclinique. Je l'ai trouvée très bien (la maternité), mais d'un autre côté je l'ai trouvée horrible parce que je voulais faire la ligature après (l'accouchement) et la médecin n'a pas voulu. Elle a dit que je devais le faire en dehors l'accouchement normal. (Il faut) pouvoir faire une césarienne pour pouvoir lier. Mais (mon accouchement) a été normal, tous (mes enfants) ont été (d'accouchement) normal ».

Si la pratique simultanée de la césarienne et de la stérilisation existe toujours, certains médecins non seulement suivent la réglementation à la lettre, mais sont aussi porteurs des valeurs qui la sous-tendent : celles de l'humanisation de la naissance et l'accouchement. Une gynécologue obstétricienne affirme : « Dès le début, j'essaie de parler avec elle (la parturiente), de lui expliquer que son accouchement va être normal, qu'elle n'a pas le choix, et que toute patiente peut avoir un accouchement normal, si on ne démontre pas le contraire. Mais, durant le travail d'accouchement, ces choses peuvent changer... Alors, le taux de césariennes est trop élevé ici (...) je pense que cela devrait changer ». Cependant, cette vision n'est pas partagée par tous les professionnels de santé. Les agents de santé du quartier semblent développer une vision plus pragmatique et plus proche de celles des femmes :

ACS1 : Je pense que la politique, les politiques publiques devraient être plus adaptées sur cette question de la ligature parce que c'est ainsi : s'il y a une femme comme Ana que vous connaissez, qui a eu 14 gestations, et vit une vie, une « sous-vie », avec six enfants dans la maison... Si cette femme tombe enceinte une fois de plus, elle dit qu'elle est capable de se tuer. Elle n'en veut plus et pourtant...

ACS2 : Il y a aussi ces mères qui essaient (de se faire stériliser). Ils (les médecins) pourraient en profiter, profiter pour faire une ligature (au moment d'une césarienne). Parce que pour elles c'est normal, ce n'est pas possible de le faire après 45 jours. (Ils disent) Vous revenez et on vous la fait. Mais elle a d'autres enfants à la maison, elle ne reviendra pas, elle ne va pas retourner.

ACS1 : C'est difficile.

ACS2 : Elle ne reviendra pas à l'hôpital pour aller dans une salle d'opérations.

ACS1 : Et ses enfants, qui va les garder ?<sup>17</sup>

Pour les femmes, l'accès à la stérilisation dépend moins du fonctionnement de l'institution et de ses règles que des relations qui se tissent avec les professionnels de santé. Quand il est demandé à une femme s'il est facile de se faire stériliser,

17. Extrait d'un groupe de discussion dans le cadre de la recherche « Mortalidade neonatal e infantil : representações e riscos para adolescentes e adultos no Recife », menée par l'équipe FAGES/UFPE sous la coordination de M. Parry Scott, à laquelle l'auteure participe comme chercheuse invitée.

elle répond spontanément : « *Pas du tout, mon Dieu du ciel (...) Il faut chercher un médecin, parler avec un médecin, un autre médecin, et un autre...* ». La dimension relationnelle dans l'accès est mise en exergue comme étant non seulement fondamentale mais aussi à double tranchant. D'un côté, les relations avec les professionnels du système de santé publique peuvent devenir des frontières infranchissables et le seul moyen de faire une ligature est de les contourner en ayant recours au secteur privé, par exemple. D'un autre côté, les relations avec certains professionnels deviennent des ressources à mobiliser pour l'accomplissement du « désir » de ligature. Les médias jouent un rôle semblable aux médecins et font partie des injonctions sous lesquelles se place l'usage des contraceptifs. Ils contribuent à produire une « normalité contraceptive » définissant un modèle de procréation basé sur le désir et la programmation de la grossesse [Bajos et Ferrand, 2002]. Cependant, à l'instar des relations avec les médecins, les femmes s'en servent et ajustent les valeurs véhiculées par ceux-ci pour exprimer le fait que leur demande de stérilisation est réfléchie. Les médias diffusent généralement des messages normatifs sur les devoirs du rôle maternel en milieu populaire. Ceux-ci peuvent être détournés par les femmes ; elles les utilisent pour expliquer qu'elles ne peuvent pas se conformer à cet idéal maternel, et par le même mouvement, elles démontrent le caractère « conscient » du choix de la stérilisation. Silvia de Zordo [De Zordo, 2006] remarque à Salvador da Bahia, que des jeunes femmes, se plaignant de la limite d'âge pour la stérilisation, recourent aux discours des médias sur l'abandon des bébés et sur l'avortement. Elles justifient la stérilisation en la présentant comme un moyen d'éviter ces actes. Dès lors, demander une ligature permet de repousser l'image de la « mère indigne ».

Les femmes savent que cette décision privée est aussi un enjeu politique en milieu médical. Afin d'obtenir une ligature, elles multiplient les recours, comme elles le font pour les autres moyens contraceptifs. Francisca dit : « *Je prétends lier plus tard. Je voulais le faire avec le conseiller municipal (o vereador) mais une ACS m'a conseillée de ne pas faire la ligature avec les conseillers municipaux. Elle a dit qu'il y a beaucoup de femmes qui l'ont fait (la stérilisation) avec une injection et que, maintenant, elles sont enceintes. L'ACS m'a conseillé d'attendre – car il y aura des politiques, ces « trucs » – et de demander à la médecin (du posto) de me transférer à la maternité de BF, pour le faire là-bas* ». La relation entre ligature et clientélisme politique en milieu populaire réapparaît. Une ACS affirme à ce sujet : « *Toutes sont là, elles veulent lier, on vient les chercher et on les ramène dans une camionnette* ». Certains intérêts politiques (ici, gagner des votes) peuvent s'accorder avec le « désir de ligature » des femmes de milieu populaire. Celles-ci les mobilisent pour sortir du système public brésilien qui suppose souvent de longues péripéties. Pour Marinalva, la stratégie consiste à contourner le circuit de santé publique en cherchant un médecin du secteur privé qui accepte d'effectuer la ligature au moment de la césarienne : « *Plus d'enfants. Ce que je veux, c'est lier. La médecin (du poste de santé) a dit qu'elle ne peut pas le faire, que maintenant, c'est contre la loi faire la ligature des trompes après que la mère accouche. Alors je vais aller à l'assistante sociale parce que je vais avoir déjà*

*une césarienne, ma fille. Je vais être coupée encore une fois ? Je vais regarder toutes les ressources possibles de la mutuelle. Quand je suis allée là-bas (clinique) faire une ligature, la médecin a dit : Non, la mutuelle ne fait pas ça. Demain je vais au médecin pour le prénatal (consultation), et là, je vais chercher un médecin de la mutuelle, un mec là, très bon, qui fait (la ligature) ».* L'accès aux soins du secteur privé est lié à la mobilisation des réseaux sociaux par la femme. L'inscription temporelle sur la mutuelle du mari, pour celles qui ont un conjoint qui a un travail déclaré, est très courante et permet aussi l'accès à d'autres types de soins. Il est courant également que les patronnes des femmes, qui travaillent comme employées domestiques, apportent leur aide pour « arranger » (arrumar) une stérilisation dans une clinique privée : « *La femme chez qui je travaillais avait une employée qui avait travaillé cinq ans chez elle. Comme elle (la patronne) travaillait dans le BL (hôpital) elle a arrangé (la ligature) pour la fille, qui n'avait que deux enfants au moment de l'opération* ». Une autre manière d'accéder à la stérilisation dans le secteur privé, est le recours à des prêts à l'intérieur de la famille, généralement la mère ou la sœur, pour pouvoir payer l'opération (autour de 600 reais chez un médecin particulier<sup>18</sup>). Une dernière façon est de voyager dans l'état de Pernambuco où l'application de la législation paraît moins rigoureuse. Mais ces déplacements vers « l'intérieur » des terres suppose aussi le déploiement des relations, souvent au sein de la famille, pour le logement sur place, la garde des enfants qui restent à la maison, le transport, etc. Ainsi, comme pour les autres méthodes contraceptives, l'accès à la ligature de trompes revêt un caractère relationnel. Si la demande de stérilisation doit être formulée au singulier comme l'aboutissement d'un « choix conscient » et « autonome » elle dépend de la mobilisation des réseaux, à l'intérieur du secteur public, dans le secteur privé de santé et dans des circuits informels (dans le cadre des achats de votes) et du réseau d'entraide de la femme. Ces relations qui se tissent autour de l'organisation de la stérilisation participent du processus décisionnel de la femme, processus le long duquel la femme fera aussi un parcours identitaire.

### **Des femmes « liées » mais « déliées » : vers une reconstruction de l'identité féminine**

Anne Line Dalsgaard [Dalsgaard, 2006] signale que « *Parmi les multiples préoccupations dans la vie de chaque femme, la stérilisation constitue une forme pour conquérir le pouvoir, comme si par le changement du corps, elle devenait moins sujette à la dépendance associée à la fécondité* ». Tel qu'elle a été vu, cette « dépendance » se construit surtout par rapport à deux relations, celle des femmes avec les services de santé et celle avec le conjoint.

La stérilisation, une fois accomplie, suppose une distanciation par rapport aux services de santé. Un « déliement » s'effectue, qui est vécu par les femmes comme

---

18. Dans le quartier où nous avons réalisé notre recherche, en 2000 le revenu moyen mensuel était de 561 reais. Source : *Atlas do Desenvolvimento Humano no Recife/PNUD Brasil*.

un signe d'indépendance vis-à-vis du contrôle du système de santé publique. Pour se faire stériliser, la femme est confrontée directement au regard des institutions. Elle fait l'expérience de l'expropriation et de la réappropriation de son corps qu'elle obtient une fois fournie la « preuve » de la rationalité de son choix. Dès lors, les femmes stérilisées revendiquent cette délivrance du système de santé. Elles n'ont plus besoin d'aller faire la queue au poste de santé, ni d'affronter les reproches des professionnels pour leur « mauvais usage » des contraceptifs. Cependant c'est moins dans le relâchement des liens avec les services de santé que dans la position qu'elles occupent à l'intérieur de ceux-ci que s'opère le changement. En effet, les femmes stérilisées ne rompent pas complètement avec les services de santé du quartier, qui les interpellent dans des situations où elles sont valorisées. Elles participent à des « groupes de personnes âgées<sup>19</sup> » ou de « femmes expérimentées » organisés par le poste de santé dont la fonction est principalement ludique. Considérées comme des mères « expérimentées », on fait appel à elles pour la « transmission » de savoir-faire aux plus jeunes. Un parallèle s'effectue entre la chirurgie de stérilisation et le début d'un nouveau cycle de vie pour la femme de milieu populaire, d'où elles tirent des bénéfices symboliques et relationnels. Ce ne sont plus elles qui posent des problèmes au système de santé publique, elles deviennent alors les alliées des instances sanitaires : elles donnent des conseils pour l'allaitement, elles sont les « accompagnatrices » lors des accouchements dans les maternités, elles doivent contrôler les maternités adolescentes dans leur entourage, etc.

Concernant les relations au sein des couples, les femmes parlent de la ligature comme d'une technique qui leur permet de se « délier » (*desligar*) symboliquement du monde masculin, autrement dit, de l'emprise masculine sur leur faculté reproductive. Il est intéressant de remarquer que plusieurs femmes demandant la « ligature » ne sont pas en couple mais envisagent des relations amoureuses différentes de celles qu'elles ont connu. Ana, par exemple, compare sa dernière relation conjugale à celles qu'elle envisage après sa stérilisation : « *Avec le père des enfants je suis restée quatre ans. Ça été horrible. J'avais peur de vivre. Maintenant je veux vivre. Je ne veux plus de ça. Pourquoi rester avec un homme qui part avec une autre femme ? Maintenant ce que je veux c'est prendre mon pied et avec des hommes éloignés. (...) Plus jamais je vais me fiancer avec un homme. C'est horrible. C'est difficile. Moi, qui étais déjà pauvre, ça a empiré. Vraiment, je préfère rester seule que sortir avec un homme. Même, depuis que je suis seule, ma situation s'est améliorée (rires) ».*

En effet, se « détacher du monde masculin » pour ces femmes, ne consiste pas à sortir de la vie sexuelle ou conjugale mais plutôt à réaménager ce type de relations en leur donnant un cadre différent. C'est la vision que la femme se fait d'elle-même à l'intérieur des relations avec leur(s) partenaire(s) qui change. Autrement dit, cette rupture biographique, qu'opère la stérilisation dans la vie d'une

---

19. Traduction de « *reunião de idosos* ». Il est intéressant de remarquer l'identification des femmes stérilisées relativement jeunes, de moins de 50 ans, à des « femmes âgées ».

femme de milieu populaire brésilien, s'accompagne souvent par des transformations dans la construction de soi par les pratiques sexuelles, ce que Bozon appelle « l'orientation intime » de la sexualité ; passant d'un modèle conjugal, où les pratiques sexuelles visent l'entretien de la relation, à une vision (au moins dans les représentations) plus individualiste de la sexualité, où le désir et l'épanouissement individuel sont davantage valorisés [Bozon, 2001].

Parmi les femmes stérilisées, la plupart prenaient, suite à l'opération, la position de « grand-mère », pourtant relativement jeunes et mères d'adolescents, ou de « mère-père » en tant que chef de famille. Pour les premières, il y a un dépassement des contraintes et des responsabilités liées au rôle maternel [Scott, 2001] tout en conservant la jouissance du lien affectif et d'une certaine autorité (généralement leurs enfants et petits enfants habitent chez elles) dans leurs familles. Pour les secondes, le fait d'accomplir des responsabilités socialement masculines, par exemple être « chef de la famille », crée les bases d'un plausible affranchissement des contraintes issues des rapports de genre asymétriques dans la sexualité. Selon Scott [Scott, 2001], l'entrée prématurée dans « l'âge maternel » est vécue par la jeune fille comme une libération des contraintes de la famille d'origine et comme le passage à « l'âge adulte ». La sortie de cet « âge maternel », lors de la stérilisation, est vécue par les femmes comme une nouvelle émancipation des contraintes liées à la maternité reformulant les liens conjugaux et ceux avec le système de santé.

Si la construction d'une identité maternelle passe notamment par l'inscription symbolique de celle-ci dans le corps féminin (ce que les changements opérés par le processus d'humanisation valorisant la « naturalité » des processus d'allaitement, d'accouchement, etc. n'ont fait que renforcer) ce n'est pas anodin que le réaménagement de cette identité passe par une expérience corporelle marquante comme la ligature de trompes.

Devenir une « femme liée » (*ligada*), ligaturée, revêt un caractère rituel et festif pour les femmes, illustré par les propos qu'elles tiennent quand une stérilisation a été possible : « *Tu l'as fait (la ligature) ? C'est quand que tu feras l'inauguration, alors ? Avant l'inauguration, le magasin doit être bien fermé* ». Cette technique contraceptive n'est peut-être pas leur seul moyen de séparation de la sexualité et de la reproduction mais il s'inscrit dans leur corps, durablement et indépendamment de la volonté des conjoints et des fluctuations des politiques de santé publique. Pour ces femmes, il ne s'agit plus d'appropriation et d'incorporation d'une technique contraceptive mais d'un changement corporel qui s'accompagne d'une transformation de leur identité de genre : devenir une « femme déliée » (*desligada*), en déliant la sexualité de la reproduction.

## BIBLIOGRAPHIE

BAJOS N., FERRAND M. [2004], « La contraception, levier réel ou symbolique de la domination masculine ? », *Sciences Sociales et Santé*, vol. 22, n° 3, p. 117-140.

- BOLTANSKI L. [2005], *La condition fœtale : Une sociologie de l'engendrement et de l'avortement*, Paris, Gallimard, 420 p.
- BOURDIEU P., DARBEL A. [1966], « La fin du Malthusianisme ? » *Le partage des bénéfices. Expansion et inégalités en France*, Paris, Les Éditions de Minuit, p. 135-152.
- BOZON M. [2001], « Orientations intimes et construction de soi. Pluralités et divergences dans les expressions de la sexualité », *Sociétés contemporaines*, n° 41-42, Paris, p. 11-40.
- CORRÊA S., ÁVILA M. B. [1983], *Causas e condições da esterilização feminina voluntária na Região Metropolitana do Recife*, Recife, SOS Corpo.
- DALSGAARD A. L. [2006], *Vida e esperanças. Esterilização feminina no Nordeste*, Editora da UNESP, São Paulo, 314 p.
- DE ZORDO S. [2006], « La douleur est dans la tête : rage, secrets et silence autour de la contraception dans un hôpital-maternité périphérique de Salvador de Bahia », *Face à face*, n° 8, Bordeaux, p. 64-75.
- FOUCAULT M. [1984], « Le souci de soi », *Histoire de la sexualité III*, Paris, Gallimard (1994), 248 p.
- HEILBORN M.L. [1999], « Construção de si, gênero e sexualidade », *Sexualidade. O olhar das ciências sociais* (Org. Maria Luiza Heilborn), Rio de Janeiro, Ed. Jorge Zahar, p. 40-58.
- HITA M. G., SILVA M. G. [1998], « Esterilização feminina no Nordeste brasileiro : Uma decisão voluntária ? », *Saúde Reprodutiva na América Latina e no Caribe. Temas e problemas*, São Paulo, Editora 34, p. 291-336.
- MINELLA L. S [1998], « Aspectos positivos e negativos da esterilização tubária do ponto de vista de mulheres esterilizadas », Rio de Janeiro, *Cadernos de Saúde Pública*, vol. 14, n° 1, p. 69-79.
- OSIS M.J. [2001], *Laqueadura e representações acerca da sexualidade e do papel reprodutivo*, Thèse de doctorat, Faculdade de Saude Publica, USP, São Paulo.
- PERPÉTUO I. H. O. [2000], « Fatores determinantes da evolução da esterilização no nordeste », *Dinâmica populacional das regiões Norte e Nordeste : questões atuais e emergentes* (Org. Santos, T.) Recife, FJN, Editora Massangana, p. 163-186.
- POTTER J. E., JUNQUEIRA C. A. [1998], « Clientelismo e esterilização no nordeste brasileiro 1986-1995 », Actes du XI Encontro Nacional de Estudos Populacionais da ABEP, p. 151-182.
- SCAVONE L [2001], « Maternidade : transformações na família e nas relações de gênero », *Interface : Comunicação, Saúde, Educação*, vol. 8, n° 5, p. 47-60.
- SCOTT R. P. [2001], « Quase adulta, quase velha : por que antecipar as fases do ciclo vital ? » *Interface : Comunicação, Saúde, Educação*, vol. 8, n° 5, p. 61-72.
- SERRUYA S. [1996], *Mulheres esterilizadas. Submissão e desejo*, Belem, UFPA-NAEA/UEPA, 183 p.
- TORNQUIST C. S [2002], « Armadilhas da nova era : natureza e maternidade no ideário da humanização do parto » Florianópolis, *Revue Estudos Feministas*, vol. 10, n° 2, p. 483-492.
- VIEIRA E. M [2003], « Políticas Públicas e Contracepção no Brasil », *Sexo & Vida. Panorama da saúde reprodutiva no Brasil*, (org. Elza berquo) São Paulo, Editora da Unicamp, p. 151-196.



## Un patrimoine urbain méconnu

### Arbres mémoires, forêts sacrées et jardins des plantes de Porto Novo (Bénin)

*Dominique Juhé-Beaulaton\**

La ville de Porto Novo, capitale du Bénin, comprend un certain nombre d'éléments naturels, arbres et jardins, qui n'ont pas pour le moment retenu l'attention des acteurs du développement touristique et du patrimoine<sup>1</sup>. Ces sites naturels représentent des lieux de mémoire au cœur de cette ville historique, cité-royaume de Xogbonu, appelé Porto Novo par les Portugais, fondé au XVIII<sup>e</sup> siècle par les Goun venus d'Allada et originaires de Tado (Togo). Entre le XV<sup>e</sup> siècle et la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, divers courants migratoires ont conduit au peuplement de la région connue sous l'appellation d'aire culturelle Aja-Tado. Les populations ont pour caractéristique commune de pratiquer le culte des *vodoun* et le règne végétal occupe une place fondamentale dans les pratiques religieuses car les plantes, considérées comme les enfants du ciel [Pazzi, 1979], interviennent dans les rituels à plusieurs niveaux : plantes liturgiques, plantes indicatrices de lieux de culte ou plantes abritant des divinités, elles contribuent à codifier l'espace social. Chaque divinité, appelée *vodoun* ou *orisha* selon les locuteurs (goun ou yorouba), a ses plantes, *ama*, et ses autels, eux-mêmes indiqués par des espèces végétales caractéristiques. Ces sanctuaires font l'objet d'interdits et de règles assurant leur protection, mais ils sont aujourd'hui de moins en moins respectés<sup>2</sup>. Ces divinités résident le plus souvent dans des arbres qui se trouvent soit dans des bois auxquels ils confèrent leur sacralité, soit isolés dans les champs, soit dans l'espace habité – ville ou village – où la plupart des lieux de cultes sont « marqués » par une ou

---

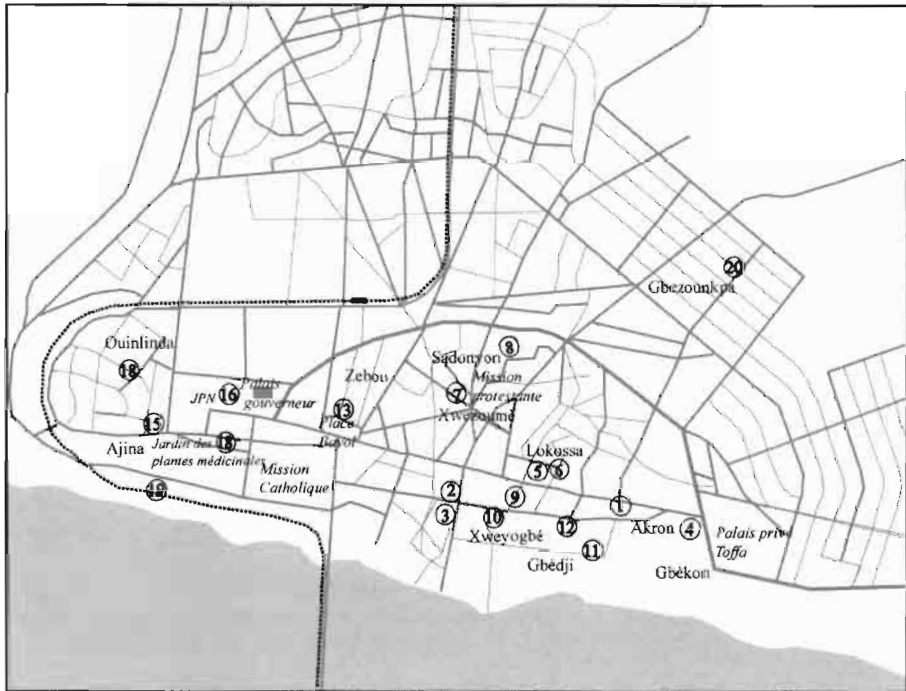
\* Historienne, Centre d'études des mondes africains, CNRS (UMR 8151).

1. Les données présentées dans cet article sont issues de sources écrites européennes et d'enquêtes réalisées au Bénin depuis 1990. Une mission spécifique sur le patrimoine urbain a été consacrée à Porto Novo en janvier 2008.

2. L'origine des sites sacrés renvoie à la constitution du panthéon *vodoun* qui est d'une grande complexité de par la très grande diversité des divinités et des interférences qui opèrent entre elles. Cette diversité est liée à l'histoire des individus, des lignages ou des royaumes. À Porto Novo, les principaux *vodoun* sont ceux propres aux lignages ou *hènou vodoun*, ancêtre fondateur mythique ou déifié originaire d'Aja-Tado. D'autres *vodoun* émanent de la cosmogonie des populations de la région ou sont en relation avec des événements historiques ou la manifestation de phénomènes interprétés comme sumaturels.

plusieurs espèces végétales, soit plantées, soit spontanées. Leur localisation sert aussi très souvent à délimiter des espaces publics.

En ville, ces sites sacrés naturels représentent un patrimoine qui reste largement méconnu bien que les critères de définition du patrimoine s'appliquent aussi à des éléments naturels : hérités du passé, ils servent de lieux d'ancrage aux rituels et à leurs représentations symboliques transmis de génération en génération. Ils font l'objet d'un attachement collectif qui sert souvent d'union entre la communauté des morts et des vivants et perpétue leur identité sociale et culturelle. La présence de ces formations végétales en ville a été peu étudiée car les arbres et les bois sacrés apparaissent essentiellement comme des sites ruraux, perçus comme garantissant la conservation de la biodiversité même si leur intérêt d'un point de vue patrimonial relève autant du naturel que du culturel. En ville, les acteurs culturels concentrent leur intérêt sur le patrimoine bâti, architectural et monumental. Or, ces sites naturels urbains sont appelés à avoir une pluralité de fonctions : développement du tourisme, conservation d'espaces verts dans un environnement urbain pollué, créations de nouveaux espaces de sociabilité à la fois pédagogiques et de détente.



Plan schématique de Porto Novo avec localisation des sites. (© D. Juhé-Beaulaton)

Des sites sacrés naturels se trouvent dans un grand nombre de villes et leurs conditions de conservation et de valorisation sont pour le moment très variables selon les villes. Ces lieux particuliers de conservation de la mémoire collective sont cependant menacés, encore plus en ville avec la croissance démographique et l'extension du tissu urbain souvent incontrôlé.<sup>3</sup> Ces espaces naturels ont été longtemps dévalorisés non seulement par l'influence grandissante du Christianisme et de l'Islam, mais aussi par la propagande de l'État béninois marxiste-léniniste au cours des années 1970 contre les pratiques religieuses « obscurantistes » jugées néfastes au développement du pays. Nombre d'arbres et de bois sacrés ont été détruits au nom de la révolution comme ils l'ont été – et le sont encore – au nom de la « vraie religion ». Si la spécificité de ce patrimoine urbain était reconnue, des mesures d'inventaire, de protection et de revalorisation pourraient être entreprises dans le but d'assurer aux habitants non seulement un environnement plus sain mais aussi des lieux emblématiques de conservation de l'histoire des populations locales et de sensibilisation aux problèmes de préservation de l'environnement. Rappelons que ces arbres et bois sacrés s'inscrivent dans la catégorie des paysages culturels de l'Unesco définie en 1992 et appliquée aux critères retenus pour l'inscription de biens culturels sur la liste du patrimoine mondial [Adjanohoun, 1998]. La ville de Porto Novo se trouve dans une démarche d'inscription sur cette liste et la localisation de l'École du patrimoine africain dans cette ville a favorisé un premier inventaire en 2002 des sites architecturaux qui n'a pas pris en compte ces éléments naturels. Six cents éléments ont été répertoriés et une vingtaine de bâtiments classés, signalés par une plaque.

### Les arbres mémoires de Porto Novo

Certains arbres acquièrent leur sacralité en relation avec un événement historique et sont dans ce cas souvent en relation avec un culte rendu aux ancêtres ; des arbres peuvent même être plantés pour marquer certains faits extraordinaires, matérialisant ce qui devient par la suite un lieu de mémoire et d'identité communautaire. Ces arbres se reconnaissent souvent par la présence d'un page blanc ou d'une ceinture de feuilles de palmier, accrochés sur leur tronc, de poteries où sont déposées des offrandes et l'existence dans leur voisinage de certaines plantes caractérisant les lieux de cultes appelés maison de *vodoun* (*vodoun xwé* en goun). Il est en principe interdit de les abattre ou d'en couper les branches.

À Porto Novo, les arbres et arbustes mémoires – pour reprendre la terminologie de S. Varissou<sup>4</sup> [2004 : 232] – se rencontrent essentiellement dans tous les quartiers de l'ancienne ville où ils se remarquent assez facilement dans le paysage

---

3. Au Togo voisin, il y a deux bois sacrés à Lomé dans le quartier de Bè. L'un est assez bien conservé et sous la surveillance constante des prêtres de Nygblen, l'autre est envahi par les déchets et considérés par la Municipalité comme un dépotoir secondaire de la ville.

4. S. Varissou a été le conservateur du Jardin des Plantes et de la Nature jusqu'en 2005. Nous avons collaboré plusieurs années dans le cadre d'un projet sur la construction des patrimoines naturels en Afrique encadré par l'UR 026 de l'IRD dirigée par M.-C. Cormier-Salem.

urbain (photo 1, Fig. 1)<sup>5</sup>. Par contre, ils sont quasi-inexistants dans les nouveaux quartiers, ce qui n'est guère étonnant car ils sont souvent en relation avec l'histoire du peuplement goun de la région. Ces quartiers ont été fondés par différents lignages goun revendiquant une même origine aja venant de Tado. Les informateurs font souvent référence aux origines aja de leurs *vodoun* et retracent même parfois les itinéraires des migrations<sup>6</sup>.

La sacralité de ces arbres est variable : certains abritent un *vodoun*, d'autres ne sont respectés que parce qu'ils se trouvent sur une place publique où leur présence rappelle souvent l'acte rituel de la fondation. Quand un événement important survient dans la vie d'une communauté, certains arbres sont plantés pour exprimer un souhait sur l'avenir de la communauté ou s'assurer du caractère divin d'un phénomène. Si la plantation réussit, cela signifie que les puissances surnaturelles accompagnent ceux qui l'ont faite et ce lieu devient un lieu de commémoration où les descendants organisent des cérémonies [D. Juhé-Beaulaton, 1999]. Ainsi, le roi Segla Toffa<sup>7</sup> de Porto Novo a relaté lors d'un entretien en juillet 2001 les circonstances de création d'un lieu de mémoire en relation avec la fondation de la royauté de Xogbonou : devant le palais, un palmier à huile a été planté sur le corps d'un homme sacrifié. Selon la tradition du lignage royal Lokpon, quand le fondateur Tè Agbanlin arriva avec sa suite, un chef (*aholou*) yorouba se trouvait déjà à Akron. Tè Agbanlin envoya un messager auprès du chef yorouba pour lui demander un endroit où s'installer avec les siens. Un conflit opposa les deux chefs, yorouba et goun, sur l'étendue de terrain attribuée. Le messager du chef yorouba venu dire à Tè Agbanlin que ses revendications territoriales étaient trop importantes fut capturé et tué et un palmier (*detin*) planté sur sa dépouille. Le messager aurait crié avant de mourir « *oga kpami* » qui signifierait « chef, sauve-moi » en yorouba, expression qui aurait été déformée en « *takpimede* » en goun donnant le toponyme en usage<sup>8</sup>.

Il faut savoir que dans cette aire culturelle, le fait de planter un arbre exprime une revendication foncière : seuls les maîtres de la terre ont le droit de planter des arbres ou des palmiers. Cet acte rituel de plantation d'un palmier par Tè Agbanlin symbolise sa volonté de fonder son pouvoir en imposant son droit sur la terre aux dépens de celui des « premiers arrivés », en l'occurrence des Yorouba. Un palmier est toujours présent sur le lieu, enfermé dans un enclos perpétuant la mémoire de l'événement. Selon l'informateur, le palmier a repoussé plusieurs fois depuis le

5. Un premier inventaire de neuf sites comprenant 56 espèces végétales a été établi par S. Varissou en 2004, que j'ai complété à vingt sites en janvier 2008. Cet inventaire n'est pas exhaustif et montre au contraire l'urgence du travail qui reste à réaliser pour assurer la pérennité de ces arbres et des traditions orales qui leurs sont associées. C. Tardits en 1958 signalaient trente sanctuaires goun [1958 : 54].

6. M.-J. Pineau-Jamous [1986] a étudié les relations de parenté qui unissent les lignages goun dans leur rapport au territoire et à la royauté.

7. Le roi Segla Toffa est de la lignée de Dè Lokpon, une des cinq lignées descendant du fondateur du royaume Tè Agbanlin autour des années 1730. Il occupe le siège royal depuis 1997. Pour plus d'informations sur la royauté actuelle, voir M. Videgla [2003].

8. Pour une version plus longue et précise, voir C. Koukou [1969].



*Photo 1 : Ce grand fromager se remarque de loin. Situé dans le quartier Gbèdji, il semble aujourd'hui ne plus faire l'objet d'un culte même si les jeunes du quartier veillent de près à toute approche. (© D. Juhé-Beaulaton)*

sacrifice qui a précédé la plantation. (photo 2). Il faut noter que la place des *orisha*, divinités d'origine yorouba, est plus que marginale aujourd'hui dans l'espace religieux de Porto Novo. Leur assimilation par les Goun s'est peu à peu réalisée comme le montre le *vodoun Avessan*, monstre à neuf têtes sorti d'une termitière, dont l'origine remonte à l'installation de trois chasseurs yorouba avant l'arrivée des Goun [Akindélé et Aguessy, 1953 : 17]. Ce *vodoun* est maintenant sous la responsabilité du lignage royal de Dê Messè et il intervient dans l'initiation et l'intronisation des rois. Cependant, ce sont des adeptes de *Oro*, *orisha* yorouba, qui sont encore chargés aujourd'hui de couper les branches des arbres sacrés abritant les *hènou vodoun* goun, ce qui peut signifier la reconnaissance implicite de leur droit sur la terre. L'islamisation ancienne des Yorouba peut aussi expliquer cette apparente absence des *orisha*.

Un certain nombre d'espèces végétales sont prédisposées à abriter des *vodoun*. Celles que l'on rencontre le plus fréquemment à Porto Novo sont le fromager (*adjrohuntin* : *Ceiba pentandra*), l'iroko (*lokotin* : *Milicia excelsa*) et le colatier (*Cola gigantea*). Il est en principe interdit de les abattre et même d'en tailler les branches. Le *desretin* (*Newbouldia laevis*), plante liturgique communément utilisée pour les cérémonies ou comme plante médicinale, sert aussi couramment à matérialiser les lieux de culte et définir les espaces religieux. C'est un véritable marqueur territorial, aussi la trouve-t-on sur quasiment tous les sites.

Le fromager joue un rôle important dans les cérémonies d'intronisation des familles royales et du Migan, dignitaire responsable des affaires judiciaires et des exécutions. On le rencontre sur plusieurs lieux de culte de *Hènou vodoun* (*vodoun* lignagers) liés à la royauté comme l'*Adjrohuntin* de Yèdomé à côté du palais privé de Toffa (site 4) ou celui de Migan Honto à côté de la concession de la famille Migan. L'arbre n'est pas dans un enclos, mais au milieu d'une place. On peut encore voir des poteries au pied du *huntin*, quelques restes d'un pagne blanc subsistent sur le tronc. Les branches maîtresses de l'arbre ont été coupées en 2007 de peur qu'en tombant elles n'abîment les concessions voisines (justification avancée par les informateurs) et ses racines portent également des traces de découpes ce qui va à l'encontre des interdits régissant en principe ces arbres (Photo 3). À côté, se trouve la maison des *Yoxo*, où sont les *assen* des Migan – sorte de plateaux en fer représentant les ancêtres – et aussi un enclos pour les *Zangbeto*<sup>9</sup>. L'arbre *avatin* sur la place des *Zangbeto* a été coupé. Le site donne ainsi une forte impression d'abandon car quelques années auparavant, le port majestueux de cet arbre *Adjrohuntin* ceint de son pagne blanc révélait encore toute sa puissance.

---

9. Les *Zangbeto* sont les gardiens de la nuit réunis en confréries. Ils assurent la sécurité des habitants et veillent également aux lieux de culte. Leurs sièges se trouvent souvent à proximité des *vodoun* et devant leur enclos un *avatin* (*Ficus* spp.) est généralement présent mais il n'a pas de caractère sacré. Sous le régime marxiste-léniniste, les *Zangbeto* avaient perdu beaucoup de leur importance, remplacés par des milices, mais aujourd'hui ils sont à nouveau reconnus. Un musée établi sur le site du siège des *Zangbeto* est même en cours d'institution à Porto Novo, son architecture s'inspirant de celle du masque. Une partie du bâtiment sera réservé aux *Zangbeto*, l'autre retracera leur histoire. Il est financé par la Chambre de Commerce et d'Industrie de Porto Novo (enquête janvier 2008).



*Photo 2 : Palais Honmè, un palmier à huile se trouve dans un enclos où il représente l'acte de fondation. Selon l'informateur, le palmier a repoussé plusieurs fois depuis le sacrifice qui a précédé la plantation. (© D. Juhé-Beaulaton)*

L'iroko, ou *Lokotin* (*Milicia excelsa*), est aussi le lieu de résidence des *Hènou vodoun* et il porte souvent le nom de l'ancêtre fondateur du lignage. De plus, il intervient fréquemment dans les rites liés à la stérilité et la santé. Dans le quartier Houeyogbe, se trouve *Lokotin Atatinsa* (Site 12) sous la responsabilité du lignage Gbedossin : « Depuis le temps de leurs aïeux, quand une femme accouche et que l'enfant ne vit pas, on vient auprès de cet arbre : *djikudjito*. Leur ancêtre a consulté *Fa* (*vodoun* de la divination), pour savoir pourquoi les enfants ne vivent pas. *Fa* lui a demandé de prendre le placenta (*koukan* ou *agban*) et de le mettre en terre comme si c'est une plante. Au fil des jours un arbre a poussé là et les enfants qui sont nés après sont restés. L'arbre protège aussi la famille. Il est dans un enclos, aménagé une vingtaine d'années auparavant car les gens venaient sans nous consulter. Le responsable est mort depuis quelques années et n'a pas de successeur. » (Entretien 01/2008). Ces pratiques rituelles concernent les parents d'enfants atteints par la drépanocytose, maladie génétique entraînant la mort des enfants en bas âge [Lainé, 1990]. Cet arbre-vodoun est invoqué pour tout problème de stérilité. Les enfants naissant après les offrandes et cérémonies sont souvent appelés *loko* ou *iroko*. Le *lokotin* de ce site ne présente plus de signe caractéristique : les pagnes blancs ont, paraît-il, été volés pour faire de la sorcellerie. Des gens sont venus pour abattre l'arbre, mais la famille a résisté. Cependant, le site paraît abandonné, aucun entretien ni d'offrande ne sont visibles mais ordures et défécations envahissent le lieu.



*Photo 3 : Ce fromager, Adjrohuntin, est situé sur une place à côté de la maison des Migan Honto. Il semble aujourd'hui relativement abandonné, sa sacralité se remarquant encore par les restes d'un pagne blanc et la présence de quelques poteries. Ses branches maîtresses ont été coupées il y a un an environ (2006-2007) et ses racines portent également des traces de découpes ce qui va à l'encontre des interdits régissant en principe ces arbres. (© D. Juhé-Beaulaton)*

Sur le lieu de culte de Kossou Loko (Site 8) dans le quartier Sadonyon, se trouvent deux *lokotin* (*Milicia excelsa*), un vieux et un jeune, ce qui est assez remarquable car les *Milicia* se reproduisent difficilement. Le *vodounon* responsable, Honvo Kiki, est également tradipraticien au Nigeria et il ne vient que pour les cérémonies. Le *vodoun* porte le nom de leur ancêtre qui est venu d'Aja Tado. La famille retrace l'itinéraire de migration depuis Allada : étapes à Zinvié, à Tchanxwe puis à Dogboji et à Xwedo Gbadji. « Il est passé sur l'eau sur une natte kplakpla puis des Aguégué, il est venu ici. » [entretien 01/2008] À côté du *lokotin*, qui protège la famille et permet de lutter contre la stérilité, se trouve un autel dédié au *vodoun Goun* (divinité du fer et de la guerre). Actuellement le site est dans un enclos, mais il est occupé par les membres de la famille qui travaillent le bois sur place. Les autels et maisons de *vodoun* sont délabrés, par manque de moyens, particulièrement celui de Goun. Mais les membres présents de la famille aimeraient réhabiliter le site.

Aux côtés du *vodoun* incarné dans un arbre, *lokotin* (*Milicia excelsa*), adjro-huntin (*Ceiba pentandra*) ou wutin (*Cola gigantea*), s'observe également très souvent la cohabitation de son gardien le *vodoun legba*, d'un autel dédié à la divinité Goun qui est associée au *vodoun* principal et enfin la proximité d'un enclos de Zangbeto dont chaque quartier possède un siège. Ces complexes religieux sont souvent ombragés par des *avatin* (*Ficus* spp.) et l'entrée du site est marquée par deux *desretin*. L'accès à ces sites n'est jamais formellement interdit mais ils sont toujours surveillés discrètement par les habitants riverains. Les arbres résidence des divinités sont de plus en plus souvent renfermés dans des enclos dont l'entrée se caractérise par un porche orné de peintures murales. Les places ouvertes, ombragées de *Ficus* vénérables, sont les lieux de réunions des adeptes lors des cérémonies et des espaces de sociabilité quotidienne où se retrouvent les anciens et où jouent les enfants.

La place Ahuanloko dans le quartier Lokossa illustre cette organisation (Site 5) C'est une grande place publique avec trois grands *avatin* (*Ficus* spp.) et plusieurs autels de *legba* recouverts de feuilles de palmiers (*zan*). Deux *desretin* (*Newbouldia laevis*) font office de portail permettant d'accéder au site. Le *lokotin* qui a donné son nom au *vodoun* été abattu sous la révolution, seul reste un enclos en ciment avec le nom du *vodoun* peint : *Dovodoun houan loko*. Le porche d'entrée de la collectivité des Hoeglenou akota Houiaton dirigé par Josué Yènou se trouve à proximité avec le *vodoun Honto* et derrière en retrait dans son enclos le *vodoun Hassou Loko* (Site 7) de la maison Hassou Agué (3<sup>e</sup> arrondissement Quartier Zebou). Les deux arbres *desretin* et *lokotin* (*Milicia excelsa*) sont dans un enclos très surveillé. Plusieurs pagnes blancs sont placés les uns sur les autres sur le tronc du *lokotin*, témoins de la vitalité du site. À côté du *lokotin* se trouve un autel dédié au *vodoun Goun* (divinité du fer et de la guerre) (Photo 4). Cette place regroupe donc un vaste complexe religieux dont la structure visible s'articule autour des espèces végétales. Ces deux *Hènou vodoun* sont venus d'Aja et assurent la protection du pouvoir royal. Cette organisation spatiale se retrouve en bien d'autres sites de la ville.



*Photo 4 : Cet arbre, Hassou Loko, situé près de la place Lokossa, fait partie d'un complexe religieux comprenant plusieurs sites. Il se trouve enfermé dans un enclos surveillé par les responsables résidant à côté. Il est toujours l'objet d'offrandes et son tronc est couvert de plusieurs pagnes blancs. (© D. Juhé-Beaulaton)*

L'association d'un arbre et d'une maison de *vodoun* est très fréquente. L'abri construit en terre ou de plus en plus souvent en parpaing et recouvert de chaume ou de tôle reste simple mais il arrive selon les moyens financiers dont disposent les responsables que l'architecture et la décoration de l'édifice se complexifient. En effet, le transfert d'un élément naturel vers un élément construit est de plus en plus courant dans le culte des *vodoun* [Juhé-Beaulaton et Roussel, 2002] et certains sites de la ville ont déjà opéré ce transfert : l'iroko du sanctuaire de Kisse Holou à Gbèzunkpa abattu sous la révolution a été remplacé par la construction d'un temple dont les peintures murales évoquent la présence de cet arbre (site 20, photo 5). Le temple d'Avessan (Site 1, photo 6) représente un autre exemple de transition encore plus avancée dans la monumentalité avec la construction récente (décembre 2007) d'une termitière géante évoquant le mythe d'apparition du *vodoun*. Ce bâtiment abrite désormais le siège du *vodoun* et un musée dont les aménagements ont été financés par la Chambre de commerce et d'industrie. Le site est encore marqué par *desretin* (*Newbouldia laevis*) et *Avatin* (*Ficus spp.*) mais il n'y a plus de *lokotin*. On assiste ainsi à l'apparition de nouveaux processus patrimoniaux où le végétal est de moins en moins présent.

Ces lieux de mémoire sont gérés encore aujourd'hui par les lignages ce qui n'est pas sans poser de problème en cas de litige au moment de la succession des responsables religieux qui parfois n'ont pas de remplaçant. Le devenir des sites en cas de vacance de pouvoir est problématique et seule la volonté des héritiers de conserver la mémoire du lieu peut garantir sa permanence. L'organisation des cérémonies représente un coût financier parfois trop important pour les familles qui en ont la charge et qui se trouvent dans l'obligation de les reporter voir même de les abandonner, ce qui est notamment le cas sur le site de Yèdomè (site 4, quartier Gbèkon), *vodoun* propre au roi Toffa et aussi celui de Kossou Loko (site 8). C. Tardits [1958 : 54] a déjà souligné ce problème en 1958. La revalorisation culturelle de ces lieux au sein de la ville permettrait de garantir leur préservation et leur entretien en définissant par exemple un statut particulier – comme il existe en France le label « d'arbre remarquable de France »<sup>10</sup>. Si la loi portant protection du patrimoine culturel et du patrimoine naturel à caractère culturel en république du Bénin prend en compte dans son article 2-1 les collections et spécimens rares de botanique et dans son article 2-8 les biens immatériels que représentent notamment les traditions orales et les rituels, elle ne désigne pas nommément les sites sacrés naturels et ne propose pas de mesures spécifiques de classement<sup>11</sup>.

---

10. Bien des arbres classés « arbre remarquable » sont les témoins d'événements historiques ou d'anciens lieux de culte celtiques ou gaulois christianisés. Ces arbres aujourd'hui inventoriés et classés participent à la valorisation touristique des régions où ils se trouvent. Des visites guidées et des expositions itinérantes concourent à les faire connaître aux habitants.

11. Loi votée en août 2007 mais qui n'a pas encore été promulguée. Je remercie R. Sogan, gestionnaire du Patrimoine à la Direction du patrimoine pour les informations juridiques et G. Tognimassou, enseignant à l'EPA sur l'avancée des travaux d'inventaires à Porto Novo. Celui des lieux de cultes reste à faire de façon exhaustive.



*Photo 5 : Le vodoun Kisse holou résidait dans un lokotin qui a été abattu au moment de la « Révolution ». Il est maintenant représenté sur le mur du porche d'entrée de la maison du vodoun. (© D. Juhé-Beaulaton)*



*Photo 6 : La chambre de commerce et d'industrie a financé la construction du temple du vodoun Avessan. On assiste au transfert d'un arbre qui n'existe plus (un lokotin) en un monument architectural représentant une termitière. L'association iroko/termitière était un des signes révélant la présence du divin (© D. Juhé-Beaulaton)*

## Porto Novo : des forêts sacrées aux Jardins des plantes

À côté de ces arbres-mémoire, figurent aussi à Porto Novo des formations végétales bien particulières dont le statut a évolué depuis l'arrivée des Européens et dont seules les sources historiques, orales et écrites, permettent de révéler l'existence passée : il s'agit d'au moins trois forêts sacrées dont deux ont disparu, nous verrons dans quelles circonstances, la troisième étant aujourd'hui un jardin botanique créé par l'administration coloniale à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Quelques grands arbres y subsistent encore témoignant de ce passé.

### *Missionnaires et sites sacrés*

À Porto Novo, certains informateurs ont précisé que les missionnaires ont voulu bannir certaines traditions comme les sacrifices humains. Ils ont indiqué aussi la donation d'un terrain aux Catholiques près de l'actuelle place Bayol où se trouve la cathédrale et aux Protestants dans le quartier de Xwezoumé. Ce toponyme « *zoumé* » signifie « dans la forêt ». Un entretien avec le pasteur de l'église protestante méthodiste « cité de Grâce de Xhezunmé » en janvier 2008 a confirmé la présence d'une forêt sur le lieu d'implantation des Protestants en 1853 : « Dans cette forêt, les gens étaient jugés et ils avaient peur d'enfreindre les jugements. Les missionnaires sont forts pour déraciner les anciennes divinités. ». Les missionnaires méthodistes se sont installés selon toute vraisemblance sur le site d'une forêt sacrée.

De même, les missionnaires catholiques de la société des Missions Africaines de Lyon se sont installés en 1864 à Porto Novo sur une terre cédée par le roi goun (Dè-Sodji : 1848-1864). Sur ce terrain se trouvait un bois sacré, lieu de culte dédié à l'*orisha* Chango<sup>12</sup>, qui dès leur arrivée, fut la cause d'un conflit entre missionnaires et prêtres de Chango. Quasi systématiquement, et cela n'a rien d'étonnant, les installations des missionnaires ont rivalisé avec les lieux de culte *vodoun*, démontrant ainsi la « supériorité » de la religion des Blancs ! Bien des églises, bien des missions furent construites sur des lieux de culte ou à leur proximité immédiate<sup>13</sup>. Ainsi, le père Borghero, fondateur de la mission catholique à Porto Novo, fait état dans ses récits de ses relations conflictuelles :

« Le 17 avril 1864, j'arrivai à Porto Novo pour nous y établir [...] une partie de notre terrain [...] entamait le bois sacré. [...] c'est là qu'ont lieu des orgies dont l'ivresse ne peut être inspirée que par l'enfer, et que des victimes humaines sont immolées sur les autels de l'esprit des ténèbres et de la haine [...]. Le jour de notre arrivée, nous plantons des piquets pour prendre les alignements. Aussitôt le grand prêtre s'inquiète et court chez le roi, qui, n'osant résister, nous envoie l'ordre de suspendre nos opérations. [...]

Le 14 juillet suivant, je revins accompagné d'un néophyte. Le roi et le représentant de la France étaient dans les dispositions les plus bienveillantes. [...] La terreur

12. *Orisha* en yorouba est le terme équivalent à *vodoun* en goun.

13. Ces pratiques des missionnaires ont déjà été éprouvées lors de la christianisation des campagnes européennes, substituant lieux et fêtes chrétiennes aux anciens lieux de culte « païens ».

qu'inspirait le voisinage du bois fétiche [...] causait à nos ouvriers une appréhension visible. [...] Afin de les rassurer et de leur faire voir que leur peur était imaginaire, je prends moi-même un de ces gros sabres [...] et je frappe impitoyablement les branches si redoutées. Les noirs, épouvantés, se disaient : la foudre va tomber sur ce téméraire<sup>14</sup>. Je redouble mes coups et quand on me voit sain et sauf, on conclut que si le féticheur blanc peut braver impunément la foudre, c'est que le Dieu des Européens est plus puissant que les fétiches des noirs. [...] aucune sanction ne vint faire justice de notre audace ». [cité dans Laffite, 1881 : 106]

Le père Borghero s'est montré très virulent contre les rites *vodou*, faisant ouvertement référence à des sacrifices humains et des pratiques jugées démoniaques qu'il a violemment condamnés, ce qui lui permettait de justifier son installation sur une terre consacrée à Chango, un *orisha* très puissant. Ce texte montre ainsi l'importance de l'enjeu idéologique pour les missionnaires qui réussirent à se concilier les autorités politiques goun contre les autorités religieuses orisha<sup>15</sup>. En effet, la terre cédée par le roi de Porto Novo aux missionnaires était en réalité une terre dédiée à Chango, divinité des Yorouba, et qui ne relevait pas en principe de son autorité. De plus, la création de la mission se situe dans le contexte de l'instauration du protectorat français sur Porto Novo en 1863 : le roi de Xogbonou, voulant protéger son royaume à la fois des incursions dahoméennes et des prétentions expansionnistes des Anglais implantés à Lagos, avait intérêt à trouver de nouveaux alliés, en l'occurrence les Français. C'est ainsi qu'il appuya les missionnaires, eux-mêmes soutenus par les Français aux dépens du responsable de Chango et de son bois sacré.

Les effets de la présence des missionnaires se font rapidement sentir car le père Baudin observe que vingt ans après l'installation de la mission, celle-ci a provoqué le déplacement du lieu de culte dédié à Chango : « À Porto Novo, près de la mission, se trouve un lieu célèbre par une de ses descentes de Chango. Il y avait là pendant de longues années un temple et un collège de féticheurs et féticheuses. Depuis quelque temps, le temple est désert, un seul féticheur en prend soin ; le collège a été transporté ailleurs, gêné par notre voisinage. » [Baudin, 1884 : 26]. Ce déplacement s'inscrit dans la dynamique même du culte *vodoun* qui montre bien que c'est moins le lieu – et la formation végétale – qui compte que l'esprit du lieu, qui peut être déplacé en respectant les rites et les offrandes nécessaires à ce déplacement.<sup>16</sup> Aujourd'hui, rien ne subsiste de cet ancien lieu de culte. Le bois sacré a disparu y compris dans la mémoire de la plupart des habitants. On trouve disposés dans la cour intérieure de la cathédrale Notre Dame de Lourdes, sept *agawu* (*Khaya senegalensis*). Ces caïlcédrats ont été plantés pendant la période coloniale. Selon S. Varissou

14. La foudre est la principale manifestation du *vodoun* Xeviesou ou l'*orisha* Chango pour les Yorouba.

15. La dichotomie entre pouvoir politique et pouvoir religieux n'était pas si tranchée. Le roi goun étant également investi de pouvoirs religieux liés notamment au culte des ancêtres et à la fondation même de sa domination sur les Yorouba. Il s'agit plus d'un rapport de domination entre les « déjà là » et les nouveaux venus, rapport basé sur des alliances relevant du religieux.

16. Il en est de même pour les arbres qui peuvent être abattus et les divinités déplacées après avoir exécuté les rites appropriés. La présence d'un arbre n'est pas la garantie de la permanence d'un lieu de culte.

(2004), leur situation pourrait être considérée comme une nouvelle forme de sacralité et de marquage territorial qui a succédé à l'ancien bois sacré dédié à Chango.

### *Le Jardin des Plantes et de la Nature autrefois bois du Migan*

Le Jardin des Plantes et de la Nature (JPN) se situe au cœur de la ville de Porto-Novo, en plein quartier administratif, entre le siège de l'Assemblée nationale, sise dans l'ancien palais du gouverneur, et la Direction de l'Agriculture (photo 07). Il est localisé sur l'ancienne forêt sacrée de *mito Migan*, dignitaire chargé des affaires judiciaires au sein du royaume goun de Xogbonou (site 16). La gestion de cette forêt qui s'étendait à l'ouest de la cité royale, était confiée à ce haut dignitaire qui officiait au pied des grands arbres (iroko, colatier, fromager) encore visibles dans le jardin : selon certaines traditions orales, la cour de justice et les exécutions des condamnés se tenaient sous l'iroko (Photo 08) alors que les règlements des conflits avaient lieu au pied du colatier [S. Varissou, 2004]. Ce dernier est en grande partie abattu à terre ayant perdu ainsi son prestige et posant la question du devenir mémoriel de ces arbres historiques (Photo 09).



*Photo 7 : Entrée du Jardin des Plantes et de la Nature*



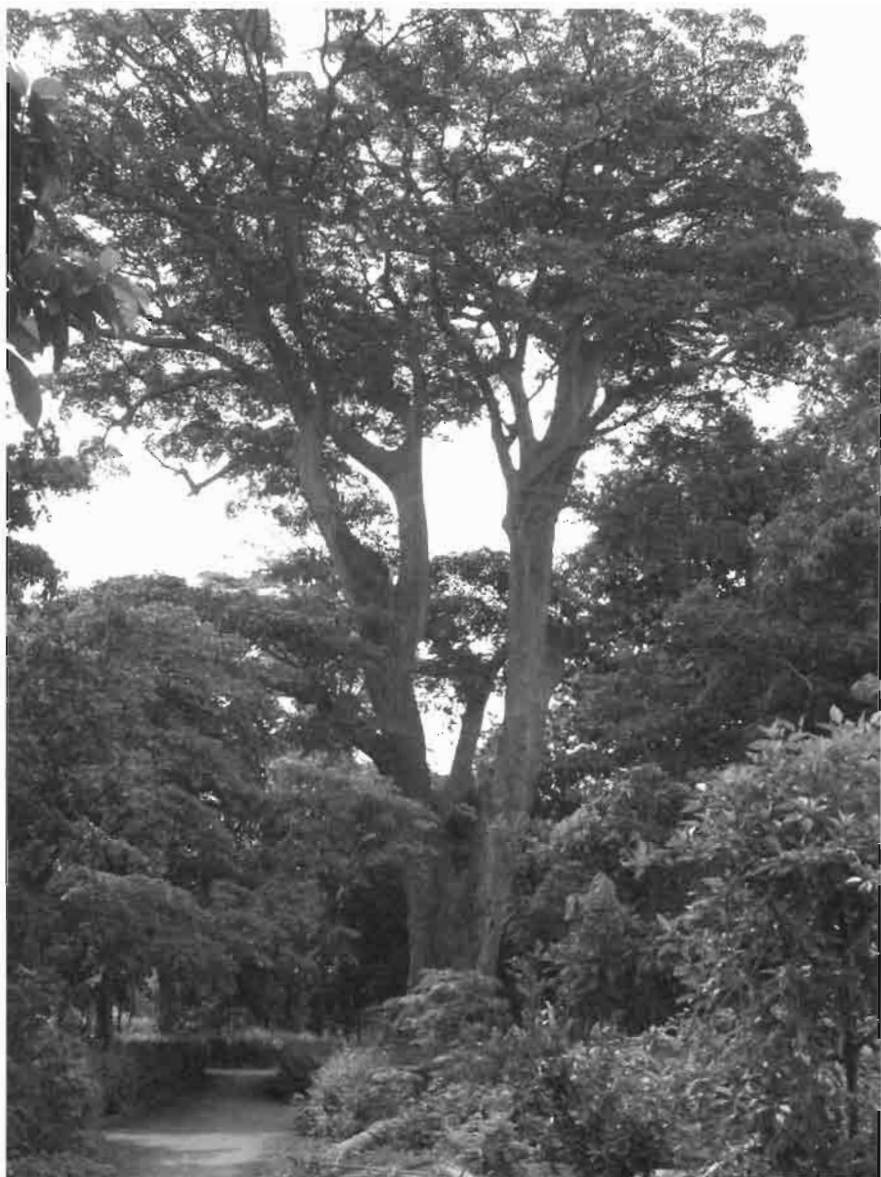
*Photo 8 : Le colatier géant où se réglèrent les conflits est en grande partie abattu à terre perdant ainsi son prestige et posant la question du devenir mémoriel de ces arbres historiques. (© D. Juhé-Beaulaton)*

Selon le roi Segla Toffa [entretien juillet 2001], la forêt sacrée dépendait de la royauté et elle était dénommée « forêt du Migan » ; les cérémonies aux morts s’y déroulaient (*vo si sa*). Des arbres selon lui auraient été plantés sur des êtres vivants qui étaient offerts en sacrifice. Ce serait le cas des arbres présents dans le JPN<sup>17</sup>. La création de ce jardin botanique remonte aux premières années de l’occupation coloniale avec la création d’un jardin d’essai à proximité de la résidence du Gouverneur général du Dahomey, non loin de la Mission catholique qui, nous l’avons vu, s’est établie sur la forêt dédiée originellement à la divinité *Chango*. Ces deux forêts, de Migan et Chango, se trouvaient-elles dans un espace forestier unique, sans appropriation particulière d’un lignage ou bien chaque quartier avait-il sa forêt ? La question se pose quant à la coexistence dans une même forêt de plusieurs divinités d’origine différente, Chango et ceux du lignage royal Goun. Même si la question ne se pose pas aujourd’hui au JPN de Porto Novo, cet aspect conduit à reconsidérer la patrimonialisation d’un espace utilisé par différentes communautés<sup>18</sup> et qui peuvent chacune y revendiquer des droits<sup>19</sup>.

17. Des fouilles archéologiques dans le jardin pourraient apporter des éléments d’informations complémentaires.

18. Un rapprochement peut se faire avec la forêt de Kpassé à Ouidah qui est aujourd’hui appropriée par le lignage Adjovi alors que plusieurs divinités s’y trouvent. La question demeure et devant les enjeux actuels et les conflits fonciers, il sera difficile d’apporter une réponse...

19. A. Sinou [1993] évoque pour la ville de Ouidah les difficultés d’identification des « droits » des



*Photo 9 : L'iroko « sacré » ou « historique » du Jardin des Plantes et de la Nature, Porto Novo (© D. Juhé-Beaulaton)*

---

différentes communautés et de la grande prudence qu'il faut montrer à la fois dans les inventaires des biens comme dans les mesures à prendre en vue de les préserver et de les valoriser. Le flou juridique qui entoure tous les sites, que ce soit le statut du jardin dont le terrain a été approprié par les autorités coloniales ou celui des lieux de cultes « lignagers », invite donc à une extrême prudence et un effort de concertation et de recueil des traditions auprès d'un grand nombre d'acteurs, directement impliqués ou indirectement.

Le choix de l'implantation coloniale n'est certainement pas une coïncidence mais l'expression d'une volonté symbolique de domination politique avec le transfert du pouvoir du roi Toffa (1874-1908) et du Migan au Gouverneur, la forêt sacrée du Migan devenant le jardin du Gouverneur. Ce processus de substitution d'un pouvoir par un autre était commun, que ce soit par les religieux ou les autorités administratives. La zone du jardin appelée « arbres du gouverneur » forme une allée bordée d'arbres plantés entre la résidence du gouverneur et le jardin et affirmant ainsi dans l'espace le lien politique entre ces lieux et la substitution d'un pouvoir par un autre.

En 1895, une partie de la forêt a donc été transformée en jardin d'essai et école d'agronomie par le gouverneur français de la colonie du Dahomey, dont il jouxtait le palais. La liste des plantes existant au jardin d'essai de Porto Novo à la date du 20 juillet 1895 conservée aux Archives nationales du Bénin montre l'introduction dès cette première année d'un grand nombre d'espèces exotiques classées en deux catégories, plantes ornementales et utiles. Beaucoup d'espèces fruitières viennent des Antilles, comme les Anones, et parmi les espèces utiles, notons le caoutchouc, le café, le cacaoyer, le vanillier. Ce jardin avait vocation avant tout d'acclimater des plantes d'intérêt économique dans la nouvelle colonie [Chalot, 1895]. Si quelques grands arbres ont été conservés, c'est aussi parce que certaines de ces plantes avaient besoin d'un couvert forestier pour un meilleur développement comme le café et le cacao ainsi que certaines épices comme le poivrier, non cité dans la liste mais que l'on trouve dans la collection vivante du jardin. Les administrateurs ont cependant dû composer avec les autorités religieuses dans les premiers temps de l'occupation coloniale, mais en 1934, deux *Ceiba* ont été abattus car des cérémonies et des sacrifices se poursuivaient malgré les interdictions du pouvoir colonial<sup>20</sup>. Ces deux arbres auraient été plantés sur la tête de deux jumeaux sacrifiés. La mémoire de leur localisation a disparu avec ces arbres.

À partir de 1960, le déclin du jardin a commencé car l'extension des bâtiments administratifs a entraîné une réduction de la superficie et l'entretien est devenu difficile avec un personnel de moins en moins nombreux et compétent. Malgré une première réhabilitation financée par la coopération allemande en 1990, la dégradation du jardin a repris dès la fin du projet. En 1998, il était sans ressources, appelé à disparaître, quand l'École du patrimoine africain (EPA) a lancé un programme de réhabilitation avec l'appui de la Coopération française. Il est devenu alors « Jardin des Plantes et de la Nature » (JPN) inauguré le 22 janvier 1999. Au cours des travaux dans le jardin, des tessons de poteries rituelles ont été trouvés mais ils n'ont pas été conservés ni étudiés (Information orale de S. Varissou). Le jardin actuel s'étend sur 7,2 hectares répartis sur trois sites de superficies inégales. Le site principal est le conservatoire des plantes, de 2,2 hectares, ouvert au public.

---

20. Ces deux *Ceiba* intervenaient dans les cérémonies d'intronisation du roi de Xogbonou selon le conservateur du JPN, M. Adjovi, que je remercie ici pour ses précisions. Ses sources proviennent de la famille Migan et de Akindélé et Aguessy [1953].

La présentation du jardin aux visiteurs s'appuie donc sur l'héritage de cette forêt sacrée qui reste ancrée dans la mémoire des habitants et dont le souvenir est entretenu par les gestionnaires, comme le montre le guide des paysages culturels de Porto Novo [Varissou, 2001] et le contenu de la visite guidée du jardin introduite par une longue présentation historique du jardin. Les arbres-reliques de l'ancien lieu de culte n'ont plus de fonction<sup>21</sup> autre que celle de la transmission de l'histoire et de ce fait, leur « sacralisation » se renouvelle avec un changement de sens, passant du registre symbolique et religieux à celui de l'histoire. Poumon vert de la capitale, cette forêt-jardin perpétue la mémoire des lieux et transmet également des connaissances sur les plantes, ce qui d'ailleurs était une des fonctions des bois sacrés : les plantes médicinales y étaient cueillies par les responsables des cultes dont les savoirs médicaux-religieux et les connaissances phytothérapeutiques se transmettaient lors des initiations des adeptes à l'intérieur de ces formations végétales. La visite guidée du JPN à visée pédagogique s'articule autour de plusieurs zones : plantes médicinales, plantes aromatiques, plantes ornementales, arbres fruitiers. Cependant, le jardin a bien du mal à assurer son rôle de conservatoire de la biodiversité pour des raisons certes financières – le jardin doit parvenir à l'autofinancement – mais également par manque de coordination et d'implications des autres institutions scientifiques, notamment l'Université d'Abomey-Calavi et le Centre béninois de la recherche scientifique.

En 2003, une nouvelle fonction est apparue au jardin : un arbre abattu<sup>22</sup> au cours d'une tempête a été débité en tronçons et le conservateur du JPN d'alors, S. Varissou, a décidé en partenariat avec l'École du Patrimoine Africain (EPA) de conserver ce bois sur place en faisant appel à un artiste plasticien porto-novien, Romuald Hazoumè, qui l'a transformé en treize sculptures inspirées des signes de la divination par *Afa* au lieu de le « gaspiller en madriers et en bois de chauffe » (photo 10). L'objectif principal était de donner, sur place, une deuxième vie à cet arbre à travers les œuvres sculptées qui s'intègrent particulièrement bien dans le cadre du jardin. Cette exposition de sculptures en plein air vient renforcer l'intérêt que représente ce lieu pour les Portonoviens et les touristes de passage<sup>23</sup>. Les gestionnaires du JPN, par ce projet pilote de réutilisation des arbres « historiques morts », se sont interrogés sur le remplacement ou la substitution des « marqueurs authentiques » dans certaines rues et places historiques qui les ont perdus [S. Varissou, 2004 : 241]. Cette idée rejoint une des mesures préconisées pour la valorisation du patrimoine de la ville de Ouidah par A. Sinou [1993 : 50] qui prévoyait « la mise en place d'un système de signalisation des sites patrimoniaux

21. Le roi Segla Toffa a précisé que les arbres sacrés du JPN n'ont plus de pouvoir « car il y a eu des sacrilèges et les interdits n'ont plus été respectés », juillet 2001.

22. Il s'agissait d'un *Copaifera officinalis* (copahu) centenaire, une espèce d'origine latino-américaine alors représentée par deux individus au JPN mis en place peu après la création du jardin et donc représentatif des modifications apportés dans le milieu par l'introduction de nouvelles espèces exotiques à l'époque coloniale.

23. En janvier 2008, j'ai pu constater que les sculptures ont été placées sur des socles maçonnés pour les préserver de l'humidité. Elles ont été alignées le long des sentiers mais leur conservation reste problématique surtout face aux attaques des insectes.

[...] repos(ant) sur des sculptures établies à proximité des sites relevés et élaborées par des artistes contemporains. Ce type d'action nous semble répondre à différents impératifs que nous nous sommes donnés : signaler au visiteur l'existence d'un site patrimonial qui n'est pas toujours lisible par ses éléments matériels et, en ce sens, accroître l'intérêt touristique du lieu<sup>24</sup>. »



*Photo 10 : Transformation d'un arbre du jardin en une « production artistique ».  
R. Hazoumè a réalisé 13 sculptures représentant les signes du Fa.  
(© D. Juhé-Beaulaton)*

Dans le même quartier que le JPN, le Centre de recherche et d'expérimentation en médecine et pharmacopée traditionnelle (CREMPT) a créé son propre jardin des plantes médicinales avec l'appui du Centre béninois de la recherche scientifique et le Ministère de l'Éducation nationale.

### *Le jardin des plantes médicinales du CREMPT*

Ce jardin a été créé à l'époque coloniale, vers 1949 par l'IFAN, Institut fondamental d'Afrique noire afin de développer des recherches sur les problèmes de santé<sup>25</sup>

---

24. À titre de comparaison, la présence de sculptures dans la forêt sacrée de Ouidah participe beaucoup au développement du tourisme dans ce lieu.

25. D'après les gestionnaires actuels du jardin, celui-ci n'a pas de réel statut juridique, et il devient

(Photo 11). Selon le directeur actuel du jardin, le Colonel Tereau et le Docteur Hutter auraient voulu trouver des remèdes pour soigner les blessures de flèches empoisonnées. L'idée du jardin serait partie de cet événement, ce qui intéresse l'histoire de la colonisation. À l'indépendance, l'IFAN est devenu l'IRAD, l'Institut de recherches appliquées du Dahomey et les recherches sur les plantes médicinales se sont accentuées. De 1961 à 1973, la recherche scientifique au Dahomey n'a fait que décliner. Un séminaire organisé sous l'égide de l'Unesco en 1973 dégage les principes généraux devant guider la recherche. Le projet sur la pharmacopée est une préoccupation majeure et la médecine traditionnelle a fait l'objet d'un décret spécial du gouvernement pour créer un institut d'études des plantes médicinales faisant appel à des spécialistes de formations diverses (guérisseurs traditionnels, botanistes, chimistes, pharmacologues, médecins et pharmaciens). Ce projet est alors appuyé par la coopération française<sup>26</sup>. Ce n'est qu'en 1983 que le jardin devient Jardin national des plantes médicinales et des travaux sont entrepris en collaboration avec des tradipraticiens qui viennent au jardin pour des réunions mensuelles. Les membres de l'association nationale des tradipraticiens participent à la gestion du jardin en préconisant la culture de certaines plantes.



*Photo 11 : Le jardin des plantes médicinales du CREMPT (© D. Juhé-Beaulaton)*

urgent de lui en attribuer un en reconstituant son histoire d'après les documents de l'époque coloniale, les archives du CBRST et les informations orales qui peuvent être recueillies auprès du gardien et des riverains.

26. Document du CNRST, commission mixte franco-béninoise, 12-13/02/1976, consulté à la bibliothèque du CBRST, présentant un historique de la recherche scientifique en République populaire du Bénin.

Entre 2000 et 2005 des changements de direction au jardin et au Centre béninois de la recherche scientifique et technique ont permis de redonner au jardin sa place dans la recherche. Quelques panneaux mentionnent les noms des espèces qui y sont conservées et le gardien en assure seul l'entretien. Un botaniste de l'université d'Abomey-Calavi est en train de réaliser l'inventaire des plantes conservées dans ce jardin. Un pôle laboratoire lui est associé pour étudier les principes actifs des plantes. Des recherches en pharmacologie sont menées pour la culture *in vitro* des plantes en voie de disparition. Un partenariat avec les tradipraticiens se poursuit. La rénovation du jardin est en cours pour assurer des cours de botanique et faire le lien entre plantes et médecine. Une ouverture au tourisme est prévue mais reste inorganisée<sup>27</sup>. Ce jardin entre en compétition directe avec le JPN mais la structure administrative n'a aucun lien avec celui-ci même si leurs objectifs sont proches : conserver des espèces végétales et les savoirs thérapeutiques associés, assurer un rôle pédagogique auprès des élèves et étudiants. S'ajoute une fonction de production de plantes à usages pharmaceutiques. Ce jardin n'en représente pas moins un lieu de mémoire lié à l'histoire coloniale et un site de conservation d'un patrimoine naturel constitué de plantes et des savoirs qui leur sont associés. La collaboration entre scientifiques et guérisseurs traditionnels devrait cependant être renforcée en y associant des socio-anthropologues afin de recueillir au mieux les savoirs détenus par ces praticiens.

## Conclusion

Le Jardin des Plantes et de la Nature aujourd'hui est non seulement un lieu de conservation de la biodiversité, mais également un lieu de la mémoire lignagère et de transmission de l'histoire, un lieu d'éducation et d'expression artistique et il représente aussi un haut lieu du tourisme à Porto Novo où les visiteurs recherchent à la fois le calme et la tranquillité à l'ombre des grands arbres et la découverte d'un milieu « naturel » inconnu. Mais ce jardin n'est pas le seul représentant du patrimoine à la fois naturel et culturel de la ville. Un certain nombre de sites présents dans la vieille ville pourraient intégrer des itinéraires touristiques qui restent à définir. Le rôle mémoriel, pédagogique et écologique de ces arbres-mémoires est encore à construire et leur lien au patrimoine architectural à étudier. L'inventaire et la cartographie de ces arbres mémoire restent à réaliser tout en prêtant une grande attention aux difficultés juridiques qui peuvent être soulevées par ces actions d'identification et de reconnaissance de ce patrimoine naturel urbain souvent menacé dans bien des cas : nombre d'arbres ont déjà été abattus, d'autres arrivent au terme de leur vie, d'autres encore voient le développement de leur végétation limité non seulement pour éviter des désagréments aux riverains mais aussi fournir du bois de chauffe dont la demande est très forte en ville.

---

27. Je remercie pour les entretiens qu'ils m'ont accordés et la documentation mise à ma disposition M. Thomas Fagbité, chef du Centre de recherche et d'expérimentation en médecine et pharmacopée traditionnelle et le Dr Fernand Gbaguidi, chef du laboratoire.

La ville de Ouidah peut servir d'exemple de valorisation de ce patrimoine naturel car nombre de sites matérialisés par des arbres ou des espaces sont maintenant intégrés dans le développement touristique de la ville : l'arbre du souvenir, l'arbre du repentir, la forêt de Kpassè. Cette reconnaissance s'est opérée après la transition démocratique au Bénin de 1990 qui a conduit à la revalorisation des pouvoirs traditionnels. Dans le cadre de l'organisation du Festival international des arts vodou à Ouidah en 1993, l'inventaire des sites historiques de la ville a été réalisé et des aménagements financés par le gouvernement, particulièrement sur la route des Esclaves mais aussi – et c'est un fait nouveau au Bénin – dans la forêt sacrée de Kpassè qui, par la présence de sculptures représentant les principales divinités du panthéon vodou, est devenue un véritable musée vivant vodou, emblématique des forêts du Bénin [D. Juhé-Beaulaton, 2003]. Depuis 1993, le responsable religieux de la forêt de Kpassè a poursuivi la valorisation de ce patrimoine repensé par l'intervention de l'État en construisant et ornant deux entrées monumentales – une pour les touristes, l'autre pour les cérémonies – et plusieurs lieux de culte. Le site est ouvert au tourisme assurant ainsi une nouvelle source de revenus tout en réservant certains espaces pour les rites qui demeurent secrets et réservés aux seuls adeptes [D. Juhé-Beaulaton, 2008]. Le tourisme au Bénin est devenu un facteur clé de la conservation des forêts sacrées alors que les arbres des villes restent encore dans l'ombre (si l'on peut dire !). Le tourisme est également considéré comme un facteur de développement économique du pays basé notamment sur la valorisation du patrimoine national. Si certains sites sacrés de Porto Novo ont été aménagés et transformés en musée, c'est dans l'objectif d'augmenter les pôles d'intérêt culturels de la ville à visée touristique. Mais les arbres qui faisaient partie intrinsèquement de ces complexes religieux ne sont pas pris en compte pour le moment par les gestionnaires du patrimoine qui agissent selon les critères occidentaux basés sur le patrimoine architectural urbain. C'est donc cet aspect qui est développé et les arbres, bien que remarquables ne l'ont pas encore été.

## BIBLIOGRAPHIE

- ADJANOHOUN E. [1998], « La notion de paysage culturel et les liens nature-culture en Afrique », in C. Le Cour Grandmaison, G. Saouma-Forero (éds.), *Le patrimoine culturel africain et la convention du patrimoine mondial* Quatrième réunion de Stratégie globale, Porto Novo, Unesco, p. 69-84.
- AKINDELE A., AGUESSY C. [1953], *Contribution à l'étude de l'histoire de l'ancien royaume de Porto Novo*, Mémoires de l'institut français d'Afrique noire, n° 25.
- BAUDIN N. [1884], *Fétichisme et féticheurs*. Séminaire des Missions catholiques. Lyon.
- CHALOT C. [1895], *Liste des plantes existant au jardin d'essai de Porto Novo à la date du 20 juillet 1895 établie par gouverneur du Dahomey*, Archives nationales du Bénin – Série R – R20, pièce n° 4.
- JUHE-BEULATON D., ROUSSEL B. [2002], « Les sites religieux vodun : des patrimoines en

- permanente évolution », in M.-C. Cormier-Salem, D. Juhé-Beaulaton, J. Boutrais, B. Roussel (éds.), *Patrimonialiser la nature tropicale. Dynamiques locales, enjeux internationaux*, Paris, IRD éditions, Colloques et séminaires, p. 415-438.
- JUHÉ-BEAULATON D. [1999], « Arbres et bois sacrés : lieux de mémoire de l'ancienne Côte des Esclaves », in J.P. Chrétien & J.-L. Triaud (éds.), *Histoire d'Afrique. Enjeux de mémoire*, Paris, Karthala, p. 101-118.
- JUHÉ-BEAULATON D. [2003], « Processus de réactivation de sites sacrés dans le Sud du Bénin », in M. Gravari-Barbas & P. Violier (éds.), *Lieux de culture, culture de lieux. Production(s) culturelle(s) locale(s) et émergence des lieux : dynamiques, acteurs, enjeux*, Presses Universitaires de Rennes, p. 67-79.
- JUHÉ-BEAULATON D. [2008], « Sacred forests and the global challenge of biodiversity conservation : the case of Benin and Togo », *Journal for the Study of Religion, Nature, and Culture*, vol. 2, n° 3, p. 351-372.
- KOUKOU C. [1969], « Comment les Gounnous sont devenus tenanciers du sol à Porto-Novo. Histoire de Porto-Novo », *Études Dahoméennes*, n° 13, juin 1969.
- LAINE A. [1990], « Mythe et réalités : les enfants nés-pour mourir en Afrique de l'Ouest », *Episteme*, n° 1, déc, p. 87-95.
- LAFFITE (Abbé) [1881], *Le pays des Nègres et la Côte des Esclaves*, Tours (3<sup>e</sup>éd.).
- PAZZI R. [1979], « Éléments de cosmologie et d'anthropologie Eve, Adja, Gen, Fon », *Annales de l'Université du Bénin*, Togo, n° spécial, p. 41-55.
- PINEAU-JAMOUS M.-J. [1986], « Porto Novo : royauté, localité et parenté », *Cahiers d'Études africaines*, 104, XXVI, 4, p. 547-576.
- SINOUE A. [1993], « La valorisation du patrimoine architectural et urbain. L'exemple de la ville de Ouidah au Bénin », *Cah. Sci. Hum.*, vol. 29, n° 1, p. 33-51.
- SINOUE A. et OLOUDE B. [1989], *Porto Novo, ville d'Afrique noire*, Collection Architectures traditionnelles, Parenthèses – Orstom – Pub, 173 p.
- TARDITS C. [1958], *Porto Novo. Les nouvelles générations africaines entre leurs traditions et l'occident*, Paris, La Haye, Mouton & Co, 128 p.
- VARISSOU S. [2004], « Les Arbres-mémoire de Porto-Novo », *Annales de l'université Abdou Moumouni*, n° spécial *Du zébu à l'iroko. Patrimoines naturels africains*, Paris, IRD éditions, Niamey, université Abdou Moumouni, p. 229-244.
- VARISSOU S. [2001], *Porto Novo et ses environs. Guide des paysages culturels*. École du Patrimoine Africain. Porto Novo.
- VIDEGLA M. [2003], « Des menaces de disparition à l'émergence d'une royauté bicéphale. Porto Novo, 1960-1997 », in C.H. Perrot & F.X. Fauvelle, *Le retour des rois. Les Autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, p. 144-158.

## **L'histoire qu'on raconte, l'histoire qu'on se raconte**

### **Narration de soi et construction identitaire**

### **chez les travailleuses domestiques de Rio de Janeiro**

*Dominique Vidal\**

Les discours des individus en situation d'infériorité sociale se présentent souvent sous la forme de récits lissés qu'ils débitent à la moindre occasion, que ce soit lors d'entretiens de recherche, dans des soliloques ou au cours d'échanges qu'il est possible d'observer sans interférer sur le cadre qui les a vus naître<sup>1</sup>. Celui qui a deux sous de sens critique repère vite les incohérences, la stéréotypie et le caractère égocentré de ce type de propos. Pour peu qu'il soit familier d'une littérature méthodologique l'enjoignant à ne pas prendre pour argent comptant les discours de ceux qui l'intéressent, il mettra vite en question la vraisemblance de ce qu'il entend. Et il n'aura pas tort, tant on n'est jamais assez vigilant sur les biais inhérents à toute situation d'enquête et l'aptitude des acteurs à se mettre en scène dans des présentations de soi bien rodées<sup>2</sup>.

Ce doute méthodique est autant souhaitable que nécessaire, à condition qu'il ne conduise pas à dévaloriser la parole. Or c'est ce vers quoi conduit la posture méthodologique de ceux qui ne jurent que par l'observation directe au nom des limites intrinsèques des matériaux discursifs. Beaucoup des réserves émises sur la fiabilité de ces données – notamment celles sur leur caractère partiel et orientées par le contexte dans lequel elles ont été produites – s'appliquent pourtant aussi aux résultats d'enquêtes par questionnaires ou recourant à la documentation écrite et à l'ethnographie<sup>3</sup>. Force est cependant de constater l'excès de positivisme qui marque fréquemment la critique faite à l'utilisation des discours produits par ceux sur qui porte la recherche<sup>4</sup>.

---

\* Université Paris Diderot, Paris 7, URMIS.

1. L'auteur remercie les deux lecteurs anonymes pour leurs commentaires et leurs suggestions.

2. L'ouvrage de Jean Peneff (1990) sur la méthode biographique abonde en ce sens, en formulant des préconisations méthodologiques tout à fait bienvenues en la matière.

3. Stephen Steinberg a ainsi mis en garde contre les risques de « l'illusion ethnographique » (*ethnographic fallacy*) à propos de la croyance en la capacité de l'observation à véritablement donner accès à la réalité sociale. Cité par Duneier (1999, p. 343).

4. Cette quête de la donnée « pure » dans la sociologie qualitative est d'autant plus surprenante que, à ce propos, les limites des recherches quantitatives sont aujourd'hui admises par la plupart de ceux qui en

Il ne s'agit bien sûr pas de soutenir qu'une parole recueillie par la méthode de l'entretien ne présente aucune limite, ni que les données qu'elle livre ne sont entachées d'aucun biais lié à la situation où elle a été produite. L'enjeu est aujourd'hui ailleurs. Il consiste à prendre acte de la fécondité de ces débats et, fort de leurs acquis, à ne plus systématiquement frapper le discours au coin du soupçon. Dans des perspectives différentes, nombre d'auteurs se sont engagés dans cette voie, de façon plus ou moins explicitée et revendiquée<sup>5</sup>. La sociologie a en effet tout à perdre à se priver des discours par lesquels les individus construisent leur identité personnelle, en donnant une cohérence narrative à des parcours heurtés.

Cet article se propose d'examiner plusieurs dimensions de ce rapport entre narration de soi et construction identitaire chez les travailleuses domestiques<sup>6</sup> de Rio de Janeiro, en insistant sur l'intérêt pour l'analyse du recoupement de matériaux discursifs recueillis dans des situations d'entretiens formalisés et différents contextes d'observation<sup>7</sup>. Ce que ces femmes disent d'elles, leur besoin de se raconter et la manière dont elles le font possède un intérêt intrinsèque qui en apprend beaucoup sur la façon dont elles voient le monde. Dans les discours qu'elles se tiennent entre elles et quand on les interroge sur leur parcours, elles se donnent le beau rôle, se présentent en victimes et ne disent rien qui pourrait ternir l'image de respectabilité à laquelle elles sont attachées. C'est, il est vrai, le contraire qui serait étonnant, tant, comme l'ont montré nombre de travaux, la construction et le maintien de l'identité personnelle dépendent de la capacité d'un individu à pouvoir tenir un récit sur soi. Les histoires que les travailleuses domestiques racontent et se racontent en les racontant révèlent cependant en filigrane des traits centraux de leur expérience qui invitent à toujours prendre au sérieux ce que les individus disent d'eux et à le soumettre à un questionnement distinct de celui qui interroge la plausibilité du discours. Ou, pour utiliser une expression goffmanienne, à regarder leur « façade verbale » et à la traverser. On reviendra

---

font. En sociologie ou en démographie, un raisonnement ne peut ainsi jamais être parfaitement « toutes choses égales par ailleurs », de nouvelles variables à neutraliser pouvant toujours être isolées dans l'infinie diversité du monde social.

5. Parmi une longue liste de travaux, on renverra ici à ceux de Beaud (1996), Bertaux (1997), Dubar et Demazière (1997) et Martuccelli (2006).

6. Pour désigner en généralité les femmes qui tirent des revenus de l'emploi domestique, je parle de « travailleuse domestique », expression sans doute un peu lourde à l'oreille mais qui permet de faire ressortir le fait que, bien que souvent non perçu comme tel voire invisible aux yeux des employeurs, le travail domestique est un travail. Pour éviter des répétitions et faire une place au point de vue de ces employeurs, j'ai choisi cependant à plusieurs reprises de traduire le mot portugais *empregada* par le terme *bonne* qui, en dépit de son aspect aujourd'hui vieilli en français, est souvent le plus adéquat.

7. Réalisée entre 2001 et 2005 sur une durée totale de près d'un an, cette enquête s'est intéressée aux formes de construction identitaire des travailleuses domestiques et à leur sens du juste dans les relations avec ceux qui les emploient et lorsqu'elles recourent au judiciaire quand elles estiment que ces derniers ne respectent pas le droit social (Vidal, 2007). Elle repose sur cinquante-sept histoires de vie avec des travailleuses domestiques ou d'anciennes travailleuses domestiques, des entretiens avec des employeurs, des patrons d'agences de placement, des magistrats et des avocats, et l'ethnographie d'espaces publics fréquentés par ces femmes, du syndicat des travailleurs domestiques de la commune de Rio de Janeiro et du tribunal régional du travail où sont examinés les litiges sur le droit social qui opposent les domestiques et leurs employeurs.

pour cela d'abord sur les leçons à tirer d'une enquête menée depuis une position de légitimité sociale. On verra alors la fonction de réassurance que prend la conversation, et la place que la référence à la moralité y occupe. On mettra pour terminer en évidence la signification des reparties que ces femmes disent avoir faites à leurs employeurs.

## **Une enquête depuis une position de légitimité sociale**

Tout au long de cette recherche, j'ai cherché à échapper à ces deux écueils que sont l'androcentrisme et l'ethnocentrisme (culturel et de classe), auquel mon identité donnait un relief particulier.

La facilité avec laquelle j'ai recueilli des matériaux doit à ce titre être interrogée, car elle contraste avec les difficultés que beaucoup de chercheuses brésiliennes disent avoir rencontrées lors d'enquêtes sur les travailleuses domestiques. En la matière, la facilité comme la difficulté fait problème, et il n'y a peut-être rien de plus déroutant, au sens étymologique du terme, que de recevoir des paroles que rien ne semble retenir. N'est-on pas là en effet face à une dimension centrale de la relation d'enquête qu'il importe d'analyser pour éviter les biais d'interprétation auxquels mène le manque de réflexivité ? Pour répondre à cette question, je soutiendrai que si la proximité sociale entre l'enquêteur et l'enquêté est une condition propice à une bonne relation d'enquête, la maîtrise de la différence la facilite aussi. Homme, blanc, européen et tenu pour riche, j'étais au plus loin de leur condition de femmes pauvres, noires ou métissées le plus souvent. Ces éléments de mon identité ont pourtant été les piliers sur lesquels s'est établie une communication fondée sur leur demande de reconnaissance.

### *Une demande de reconnaissance d'un type particulier*

La demande de reconnaissance comme moteur de la relation d'enquête a été bien mise en évidence par Olivier Schwartz (1990) dans sa recherche sur des familles ouvrières du nord de la France. Il y montre comment des hommes et des femmes à l'identité fragile le laissaient accéder à leur vie privée dans l'espoir de recevoir la confirmation de la légitimité de certaines dimensions de leur existence. Or c'est aussi parce que, perçu comme occupant une position socialement légitime, je pouvais jouer ce rôle de « témoin confirmatif », pour reprendre l'expression de Schwartz, que beaucoup de travailleuses domestiques ont accepté de s'entretenir avec moi. Ce besoin de se voir confirmé dans le regard des autres n'a en soi rien de bien original. En dépit de leur diversité théorique, il est peu de travaux sur l'identité qui ne soulignent pas l'importance d'autrui dans la construction identitaire. Quand elles s'adressaient à moi, les travailleuses domestiques me demandaient ainsi non seulement de les reconnaître dans leur existence, elles qui se plaignent qu'on ne fait habituellement aucun cas d'elles, mais aussi de les confirmer dans leur valeur. Les formes par lesquelles cette demande de reconnaissance s'exprimait dans et par la relation d'enquête revêtent néanmoins des dimensions spécifiques.

Il s'agissait, en premier lieu, d'une demande adressée par des femmes du peuple à un homme blanc, européen et diplômé. Dès que ce dernier élément de mon identité était connu, je suscitais un intérêt particulier et bienveillant. Beaucoup évoquaient alors les relations amicales ou amoureuses qu'une personne de leur entourage ou elles-mêmes avaient eues avec un étranger. Le souvenir idéalisé de ces moments dote d'une image positive celui qui vient d'un pays du nord, dont elles disent que, contrairement aux Brésiliens, les hommes « respectent » et « traitent bien » les femmes. Ce n'est pas là céder aux facilités du culturalisme que de repérer dans cette curiosité un aspect central du mode de construction identitaire des femmes de milieu populaire au Brésil. Des travaux récents ont en effet montré comment la conviction d'une supériorité érotique des Brésiliennes métissées leur permet de s'auto-valoriser, en alimentant des espoirs d'ascension sociale par une relation avec des hommes blancs, Brésiliens ou touristes de passage [Gillian, 1997 ; Goldstein, 1999].

Mon identité de genre s'est à cet égard avérée un avantage pour installer une communication avec ces femmes<sup>8</sup>. La chance d'avoir pu faire une partie du terrain aux côtés d'une sociologue m'a néanmoins appris que si, indubitablement, j'étais apprécié, on ne me racontait pas exactement les mêmes choses qu'à elle. Il ne s'agissait pas pour autant de discours foncièrement différents, mais de thèmes propres à l'entre-soi féminin. Je me souviens aussi comment, à plusieurs reprises, dans la salle d'attente de leur syndicat, ces femmes qui, entre elles, ont la langue bien pendue, avaient stoppé net des conversations grivoises dès qu'elles notaient une présence masculine, la mienne comme celle du conjoint d'une plaignante ou de l'avocat du syndicat. L'identité de genre ne garantit toutefois pas que la façon dont la position sociale et la différence culturelle sont perçues n'influence pas de manière aussi significative le contenu d'un entretien entre deux femmes<sup>9</sup>. Ce qui me semble en réalité est, comme le préconise Angelo Soares (1998), de faire apparaître ce qui est dû à la différence de genre pour corriger les biais qu'elle entraîne. Je montrerai à cette fin dans la section suivante comment l'écoute de conversations permet de compléter les données recueillies par entretien.

La demande de reconnaissance qui sous-tendait la relation d'enquête était aussi celle que les pauvres adressent, au Brésil, à ceux qui occupent des positions socialement valorisées. Elle s'organise notamment autour de l'exigence de « respect » (Vidal, 1998). Bien qu'il puisse recevoir différentes significations selon les contextes, le respect suppose la reconnaissance de la pleine appartenance à la société des plus démunis et se construit sur la base de la reconnaissance préalable

---

8. Dans une situation inverse du point de vue de l'identité de genre, i.e. le fait d'être une femme dans un univers masculin qui cultive la virilité, voir le livre de Anne Saouter (2000) sur le rugby qui montre comment la différence de genre s'est aussi révélée un atout.

9. Comme le constate Ning Tang dans une recherche sur les femmes universitaires, la dynamique de ses interviews variait considérablement selon les différences de position qui lui étaient prêtées en Chine et en Grande-Bretagne. Elle en conclut que la « relation non-hiérarchique » des femmes entre elles dont a parlé la sociologue féministe Ann Oakley ne lui semble pas exister dans un univers hiérarchisé comme le monde académique (Tang, 2002).

de leur commune humanité avec l'ensemble des membres du corps social ou, autrement dit, la reconnaissance de leur qualité fondamentale de semblables, quelles que soient l'asymétrie fonctionnelle existante dans la relation de travail et les inégalités socioéconomiques qui les différencient de leurs employeurs. Les travailleuses domestiques en cherchaient communément la confirmation quand elles s'entretenaient avec moi qui faisais partie du monde de ceux capables de les en assurer. La façon dont elles guettaient des signes d'approbation de leur plainte quand elles dénonçaient les traitements déshumanisants dont elles s'estimaient avoir été victimes en attestait manifestement.

La reconnaissance demandée l'était encore à un originaire de ce que l'on appelle au Brésil le « premier monde » que les travailleuses domestiques jugent, comme du reste l'immense majorité des Brésiliens, « plus avancé ». Il m'était ainsi régulièrement demandé combien les femmes de ménage étaient payées en France, la couverture sociale dont elles pouvaient bénéficier, et la dureté de leur condition ressortait alors dans toute sa vigueur. J'étais alors le représentant d'une norme juste et, à ce titre encore, la différence culturelle facilitait une relation d'enquête où je reconnaissais de fait l'injustice du sort des domestiques, alors que beaucoup de leurs patrons leur disent qu'elles n'ont pas à se plaindre.

Le fait que je parle portugais avec un accent français perceptible a en outre contribué à faciliter la communication. Alors que, de manière générale, les gens des milieux populaires au Brésil sont complexés par une moindre maîtrise des codes linguistiques dominants, les travailleuses domestiques se sentaient moins jugées sur leur pratique d'une langue que certains employeurs leur reprochent de ne pas manier correctement. Il serait néanmoins excessif de dire que tout effet de domination linguistique ait été absent de nos échanges. J'en ai ainsi entendu s'excuser platement d'utiliser des expressions triviales (« Excuse-moi l'expression », « Ce que je dis est un mot très grossier, je ne devrais pas parler comme ça ») ou me dire que je parlais portugais mieux qu'elles. Cependant, elles se plaisaient le plus souvent à souligner mon accent « marrant » ou s'amusaient quand leurs enfants les prenaient à l'écart pour leur demander qui était « l'homme qui parle bizarre ».

### *Enquête à couvert et à découvert*

Pour contrôler les biais d'enquête intrinsèques aux éléments de mon identité susnommés, j'ai eu recours à la triangulation de matériaux réunis par différentes méthodes.

Une partie des matériaux a été recueillie, de manière classique, au moyen d'entretiens en face-à-face dans des contextes divers où j'enquêtais à découvert, c'est-à-dire sans pouvoir cacher mon identité<sup>10</sup>. Ces entretiens portaient sur le

---

10. Pour une discussion détaillée sur l'observation à couvert et à découvert, voir Peretz (1998) et Georges (2003).

parcours, le vécu de l'emploi domestique et la vie hors travail de femmes domestiques ou anciennes domestiques. Il s'agissait pour cette raison autant de récits de vie que de récits de pratiques. Ces discours recueillis par entretien n'échappent pas à la critique faite à cette méthode. La parole étant sollicitée, les propos tenus peuvent vouloir répondre à la façon dont l'interviewé imagine les attentes de l'enquêteur et, de ce fait, ne pas correspondre à la réalité de son expérience. Je ne partage toutefois pas l'idée que ce type de matériaux est entaché d'un vice de forme qui les rend sujets à caution pour n'avoir pas été recueillis dans un contexte naturel. Quels que soient les biais inhérents à cette méthode, certaines dimensions de la vie sociale ne peuvent être connues autrement, même s'il est effectivement préférable de pouvoir confronter les discours sur l'action à l'observation directe de cette action. Cela est d'ailleurs du registre de l'évidence dans le cas des travailleuses domestiques, la majeure partie de leur activité et des relations qu'elles entretiennent avec ceux qu'elles servent échappant à l'observation.

L'on peut néanmoins se faire une idée précise de ce travail en faisant décrire précisément des moments et des tâches ou en n'hésitant pas à revenir sur un événement déjà évoqué pour le faire à nouveau raconter. Une question comme : « Peux-tu me raconter ce que tu as fait aujourd'hui (ou hier) ? », accompagnée de relances, permet par exemple d'obtenir des descriptions intéressantes de l'activité. Bien que j'ai choisi de ne pas interroger des employeurs et des domestiques en relation directe, croiser les discours des uns et des autres permet en outre de comprendre les logiques organisant ces rapports et d'examiner la plausibilité des affirmations respectives. Ceux-ci se corroborent plus souvent qu'on pourrait le croire si l'on s'en tenait au sentiment d'une incompréhension mutuelle qui en ressort de prime abord. Le saisir suppose évidemment de ne pas se contenter d'enregistrer sans mot dire « l'histoire que (se) raconte » celle dont on sollicite la parole, mais de ne pas hésiter à demander des précisions, voire à la contredire. Le fait de mener une enquête sur une durée relativement longue favorise ce type de demandes. J'ai ainsi rencontré plusieurs de ces femmes à de nombreuses reprises pour des conversations ordinaires, sans magnétophone, et j'ai pu, de la sorte, compléter et recouper les discours qu'elles tenaient sur des faits passés.

Cette recherche s'appuie également sur des matériaux recueillis en observant, à couvert et à découvert, des travailleuses domestiques converser entre elles dans la salle d'attente de leur syndicat, les espaces publics où elles surveillent les enfants et les lieux où elles résident et se divertissent. Au siège du syndicat, il serait exagéré d'affirmer que ma présence finissait par être totalement oubliée. Néanmoins, j'ai pu constater que, en ces occasions, fonctionnait ce que Mitchell Duneier appelle le « principe de Becker », du nom du sociologue américain Howard S. Becker, à savoir le fait que la participation d'un tiers dans un groupe a bien moins d'influence que la force des processus sociaux qui en déterminent le fonctionnement [Duneier, 1999, p. 340]. Car, très vite, ces femmes échangeaient à bâtons rompus, comme si de rien n'était. Dans ces occasions, il m'est d'ailleurs arrivé de faire des entretiens de groupe que j'enregistrais. Pour mesurer le biais que ma présence entraînait, je me suis absenté, à plusieurs reprises, en laissant

tourner le magnétophone remisé dans mon sac, et j'ai constaté que les conversations qui se poursuivaient en mon absence n'avaient pas un contenu foncièrement différent que celles dont j'avais été le témoin. Tout juste apprenais-je parfois à leur écoute que j'étais identifié comme un étranger journaliste ou un membre d'une organisation non gouvernementale.

Cela ne m'a pas empêché d'être perçu de différentes façons lors de ces observations. Aussi surprenant que cela puisse-t-il paraître, je n'ai, selon ses militantes qui me laissaient procéder avec complicité, que rarement été pris pour un « patron » par les femmes qui attendaient de rencontrer une assistante sociale ou un avocat. Quand j'étais vêtu simplement (jean, polo, baskets), il m'a même plusieurs fois été demandé : « Et toi, pourquoi tu traînes ton patron en justice ? ». Je découvrais alors que j'avais été pris pour un chauffeur ou un jardinier renvoyé. Ce que je prenais pour de l'humour ou une plaisanterie n'en était pourtant pas, comme me l'expliquèrent les syndicalistes qui reçoivent de temps à autre des hommes blancs venus se renseigner sur leurs droits ou ceux de leur compagne. Je compris peu à peu que, n'étant pas habillé comme un employeur et prêtant une oreille complice aux conversations, il paraissait évident aux femmes qui attendaient que je partageais leur situation tant l'idée d'un chercheur étudiant les bonnes en les écoutant ne tombe pas sous la force de l'évidence pour qui n'est pas au fait de l'observation comme méthode d'enquête. Les jours où je venais habillé de manière formelle (un pantalon en toile, une chemise à manches longues et des chaussures cirées), j'ai, en revanche, souvent été pris pour un étudiant en droit en stage ou le comptable chargé d'établir ce qui était dû aux plaignantes.

J'ai aussi recouru à un procédé que j'appelle la *méthode de l'idiot linguistique* pour être sûr que ma proximité n'inhibait pas ces conversations, et que la salle d'attente du syndicat ne donnait pas lieu à des propos surdéterminés par une relation conflictuelle avec l'employeur. Dans les espaces publics comme les placettes et les parcs, j'arrivais et je posais des questions sur le nom du lieu en baragouinant et en simulant l'incompréhension. Puis je me postais sur le banc d'à-côté où je prêtais l'oreille en faisant semblant de lire un journal français. Mais, là encore, rien ne changeait fondamentalement. Après quelques commentaires du type « c'est un étranger, c'est difficile de le comprendre », on ne faisait plus attention à moi, et la conversation reprenait. La teneur des conversations n'était pas très différente de celles entendues au syndicat : on parlait certes un peu moins des patrons, mais les souvenirs de la terre natale, les histoires de famille, et les récits de rivalités amoureuses ou de conflits de voisinage occupaient de même la plus grande place.

## Se rassurer et se réassurer par la conversation

L'écoute des conversations des travailleuses domestiques offre un accès privilégié à ce besoin d'être reconnu et confirmé par autrui et, son corollaire, la peur d'être invalidé pour avoir eu un comportement contraire aux normes consacrées.

J'en évoquerai ici certains aspects qui permettront de prolonger la compréhension du rapport entre narration de soi et construction identitaire.

### *Des monologues qui se corroborent*

Dans les conversations de travailleuses domestiques entendues dans les lieux les plus divers, c'est le souci de se corroborer mutuellement qui frappe. Quel que soit le sujet évoqué, chacune s'évertue en général à aller dans le sens de ce qui vient d'être dit. Dans ces échanges où la conversation ressemble souvent à une succession de monologues qui prennent appui les uns sur les autres<sup>11</sup>, on rivalise en souffrance et en moralité. C'est à celle qui a eu l'histoire la plus tragique ou qui affirme avoir su résister à toutes les tentations. L'une raconte l'histoire de son fils, « un travailleur abattu par la police qui l'a pris pour un dealer », une autre renchérit sur son mari écrasé en revenant du travail, avant qu'une troisième n'ajoute qu'elle a beaucoup souffert au décès de sa mère « que les médecins de l'hôpital n'ont pas voulu soigner ». Dans tous les cas, il s'agit de se décrire conforme à l'image du pauvre méritant qui subit mais ne renonce jamais à agir selon un sens moral.

Ces discours sur soi doivent, bien entendu, être pris pour ce qu'ils sont avant tout : des discours. Comme dans toutes les recherches qui ne s'en tiennent pas à la valeur faciale des propos recueillis, cette enquête a révélé l'écart important qui existe entre le discours et les pratiques. Mais cet écart entre discours et pratiques n'interdit cependant pas de considérer la référence à la moralité comme une ressource majeure de la construction identitaire. L'écart entre le discours d'un acteur et la réalité de ses pratiques n'est tout d'abord pas nécessairement un mensonge, mais, le plus souvent, selon Jean-Marc Weller, « le résultat fragile mais réel d'une construction d'une cohérence » dans la relation à autrui où il existe une forte contrainte de faire la preuve de sa conformité à des normes et à des valeurs (Weller, 1994, p. 41). Cette référence à la moralité au cœur des conversations des travailleuses domestiques ne reflète donc pas une fausse conscience. Elle n'est pas non plus la conséquence de la violence symbolique exercée par les dominants sur les dominés. Pour ces individus en situation d'infériorité, la référence à la moralité est davantage une réponse pratique à la domination sociale que l'imposition d'un arbitraire culturel. Elle leur permet de trouver le sens de leur propre valeur et de disposer de critères d'évaluation des conduites qui organisent le rapport à autrui. Peu importe même au fond que les comportements des individus qui font référence à la moralité pour expliquer leurs conduites ne correspondent pas toujours aux critères moraux qu'ils mettent en avant dans leurs discours. Ce qui retient alors l'attention est le marquage de frontières entre ceux qui agissent conformément à ces critères moraux et ceux qui ne les observent pas. Affirmer le

---

11. On suit ici la précision apportée par Kerbrat-Orecchioni (1990, p. 15) quand elle rappelle la polysémie du terme de « monologue ». Il peut en effet désigner, au sens strict, « un discours non adressé, si ce n'est à soi-même ("self-talk") », ou, au sens étendu, le « discours adressé à une "audience", mais qui ne permet pas l'alternance ».

caractère moral de son comportement ou faire référence à la moralité pour condamner une conduite permet de revendiquer et de maintenir le sens de sa propre valeur en dépit d'un statut social peu élevé.

### *Des échanges à la portée limitée*

Cette référence constante à la moralité a aussi pour conséquence d'empêcher de véritables échanges de points de vue conduisant, par le jeu de la délibération, à l'établissement d'une position commune éloignée des points de départ respectifs. Car ces discours ont réponse à tout. Ils peuvent ainsi aussi bien affirmer le libre arbitre de chacun que le joug de la nécessité qui impose un comportement. Dans le premier cas, on vante la « force du caractère » qui a permis de surmonter une épreuve ou d'atteindre un objectif. L'affirmation de l'autonomie va même jusqu'à soutenir que « personne ne m'a jamais commandé », « je ne suis pas quelqu'un à qui on donne des ordres », propos peu crédibles dans la bouche de domestiques dont le travail suppose d'accepter, bon gré mal gré, les commandements d'un employeur. À l'inverse, l'évocation d'une conduite par l'existence d'une contrainte sociale incontournable se justifie fréquemment par un simple « Mais que pouvais-je faire d'autre ? », qui ferme toute possibilité de discuter le discours sur soi qui vient d'être tenu. (« J'ai accepté de travailler sans être déclarée. Mon mari est au chômage, qu'est-ce que je pouvais faire ? »).

Dans ces conversations, on s'écoute donc mais sans pratiquement jamais débattre. Dans la salle d'attente du syndicat, chaque participante ne fait que parler d'elle et, pour utiliser leurs termes, « raconte [son] histoire » et « parle de [son] affaire. » Parfois, l'une d'elles, essoufflée par une tirade victimaire, explique aux autres : « J'avais besoin de vider mon sac » (*Precisava desabafar*). Celles qui viennent de l'écouter acquiescent à sa justification, et une autre prend le relais pour s'engager dans une litanie qui met en relief sa souffrance et son mérite. Elle prend alors appui sur les propos de celle qui parle pour se lancer dans une présentation de soi. Les anecdotes sont d'ailleurs racontées sous forme de leçons de vie et de maximes. « Je pourrais être riche, mais je n'ai pas voulu me salir dans la vie, j'ai de la morale. » « On doit souffrir, mais souffrir dans la dignité. » « La foi déplace les montagnes. » L'accord des auditeurs est en même temps recherché par des « c'est ça, bien comme ça » ou des « Vous savez bien comment c'est ? » qui ponctuent le propos. Un souci de distinction rompt parfois le conformisme ambiant. L'une fait par exemple savoir « Moi, j'ai un diplôme de cuisinière » peu après qu'une autre a affirmé « ma fille sera quelqu'un, je lui paie des cours d'anglais et d'informatique. » Mais la mise en avant d'une différence suppose toujours d'avoir d'abord exprimé sa conformité à des normes sociales, tant ce qui est commun ne paraît reposer que sur le partage de principes moraux. L'expression de l'individualité n'est pour cette raison possible que par l'évocation préalable de ce qui fonde moralement le collectif<sup>12</sup>. Mais c'est le doute qui domine pourtant

12. Sur ce point, je me permets de renvoyer à mon analyse (Vidal, 1998, p. 68).

la conversation. Car si l'on craint tant les jugements d'autrui, c'est qu'ils contiennent potentiellement la possibilité d'invalider sa présentation de soi. D'où l'insistance permanente à obtenir son approbation<sup>13</sup>.

### *Se dire par un titre scolaire*

Cette construction identitaire par narration de soi se fait aussi autour de l'évocation de titres scolaires. Les travailleuses domestiques qui n'ont pu en obtenir l'expliquent par des vicissitudes qui les ont sorties prématurément de l'école. Et celles qui ont obtenu des diplômes le font vite savoir et y voient une preuve de leur valeur, même si leur situation d'emploi n'est pas différente.

L'obtention de titres scolaires est d'abord vue comme un moyen d'échapper au stigmat qui afflige la condition de domestique. Si la plupart de ces femmes engagées dans un projet de formation ont moins de vingt-cinq ans et n'ont pas d'obligation familiale, il n'est pas rare d'en rencontrer dans la cinquantaine qui cherchent à obtenir le diplôme de fin d'études secondaires. Sans être nuls, les espoirs d'ascension sont pourtant limités. Si quelques-unes deviennent institutrice, employée de bureau ou aide-soignante, la plupart ne parviennent pas à quitter l'emploi domestique ou ne le font que pour une vie de mère au foyer ou des occupations aussi mal payées dans le nettoyage industriel.

Cependant, le fait de pouvoir dire que l'on étudie est déjà en lui-même un élément de la narration de soi qui concourt à la construction identitaire. La fréquentation de l'école renforce le discours sur la valeur des diplômes que les femmes du peuple entendent depuis leurs plus jeunes années. L'importance attachée à la réussite scolaire ne tient pas seulement aux perspectives d'ascension sociale qu'elle laisse espérer. Elle réside également dans le prestige que la possession d'un diplôme confère. Dans ces conditions, chercher à obtenir un diplôme est un moyen d'espérer qu'autrui leur reconnaisse une identité stable. C'est pourquoi l'on ne saurait se contenter de constater l'abîme entre les attentes déposées dans l'école et la probabilité objective de s'élever socialement sans manquer l'importance de la quête de statut qui sous-tend l'investissement dans un projet d'étude.

Si un diplôme confère un statut, c'est aussi parce qu'il permet d'espérer un emploi reconnu comme profession. Plus encore que le titre scolaire, le titre professionnel garantit une identité reconnue par les autres. C'est notamment le cas de celles qui, au terme de deux années d'étude après le bac, se sont vues délivrer le grade d'aide-soignante, mais ne trouvent pas d'emploi, les hôpitaux s'appuyant

---

13. Linda-Ann Rebhun (1999) a bien montré que le portugais parlé au Brésil contient beaucoup de courtes phrases interro-négatives, des *tag questions*, ayant pour fonction d'amener l'auditeur à valider le propos qui lui est proposé. Nombre d'affirmations se terminent ainsi par « n'est-ce pas ? » (« não é ? », « né ? », « não é não ? »), « tu le savais ? » (« Sabia ? »), « tu ne le sais pas ? » (« você não sabe ? »), « tu comprends ? » (« entendeu ? », « viu ? »), etc. Ces *tag questions* sont encore plus répandues en milieu populaire que dans les couches supérieures, et l'on pourrait probablement construire un indicateur de vulnérabilité identitaire en fonction de leur fréquence.

beaucoup sur des stagiaires qui cherchent à obtenir ce titre. Cette construction de l'identité personnelle par rapport à l'idée de profession ne renvoie pas seulement à la dévalorisation de l'emploi domestique. Elle exprime aussi la vigueur du corporatisme dans l'imaginaire social brésilien. Depuis les années 1930, le droit social a contribué à dessiner des statuts sociaux différenciés qui, outre des prérogatives, définissent des critères de prestige social (Santos, 1979).

Pour celles qui ont dépassé l'âge où l'on poursuit habituellement des études, fréquenter un établissement scolaire permet de surcroît de ne pas se résigner à la condition de domestique. Se dire « étudiante » devient alors un ressort de la narration de soi où l'espoir d'un futur meilleur n'est possible qu'au prix d'une conjugaison du présent qui occulte tout ce que les déterminations sociologiques font entrevoir. L'essentiel est d'y croire ou, à tout le moins, de laisser croire que l'on y croie encore. C'est aussi pour cet ensemble de raisons qu'il n'y a guère de sens à se demander si ces femmes croient vraiment que leurs rêves se réaliseront. Dire que l'espoir les fait vivre a tout du raccourci psychologisant sans être totalement faux non plus. Il est plus juste de soutenir que la possibilité de se construire une identité virtuelle par la narration de soi permet aux travailleuses domestiques de maintenir vaille que vaille une identité personnelle singulièrement fragile.

### **Imaginer des reparties pour résister à la domination**

Chez les travailleuses domestiques, l'évocation de reparties adressées à un employeur constitue une ressource notable de la construction identitaire par narration de soi. Ces reparties sont bien sûr dans la plupart des cas imaginaires. La peur de perdre son emploi impose en effet souvent, on le sait, au subalterne de se taire quand son supérieur lui fait une critique injustifiée ou le traite d'une façon qu'il juge méprisante. Et alors, pour reprendre une expression consacrée, il ne dit rien, mais n'en pense pas moins. C'est le cas des travailleuses domestiques qui disent préférer encaisser sans mot dire la réprimande d'un employeur, quitte à cesser de le servir, plutôt que de lui retourner ses paroles. Cela ne signifie pour autant pas qu'elles n'imaginent jamais leur adresser une repartie qui renverserait les torts. Une bonne partie des récits qu'elles donnent – en situation d'entretien ou lors de conversations entre elles – des différends qui les ont opposées à un employeur contient justement ces reparties auxquelles elles ont pensé.

#### *L'acceptation tacite de la hiérarchie sociale*

De la réponse cinglante au sourire entendu en passant par la note d'humour bien pesée, il existe toute une gamme de reparties possibles<sup>14</sup>. Pourtant, dans tous les cas, leur contenu en dit long sur le rapport à la domination de celui qui en conteste les manifestations. Dans les échanges verbaux auxquelles donnent lieu

---

14. Voir par exemple l'analyse que Jacques Brès (1994) fait des stratégies verbales des mineurs de Ladrecht dans les houillères des Cévennes.

les interactions conflictuelles, les reparties fournissent en effet des informations sur la façon dont l'acteur pris à partie se prévaut d'une position, et des prérogatives qui lui sont associées, pour arguer de son bon droit, tant une idée de la place que l'on revendique ou que l'on assigne à autrui est au cœur de ces interactions. L'intention de remettre quelqu'un à sa place n'aurait aucun sens si celui qui la nourrit ne disposait pas d'une représentation de l'ordre social et de son fonctionnement ou, à tout le moins, de ce qu'il devrait être.

Ces reparties imaginées ont ceci d'intéressant qu'elles constituent un aspect du discours des travailleuses domestiques absolument indépendant de sa plausibilité. Elles sont, d'une part, les reparties qu'elles auraient aimé adresser à leur employeur, et, d'autre part, les reparties qu'elles prétendent leur avoir destinées mais qu'elles ont inventées. Les premières commencent généralement par ces termes : « J'ai failli lui dire... », « Je me suis tue, mais j'ai pensé... », « J'avais envie de répondre... ». Elles se poursuivent par un propos qui retournent en leur faveur une injonction hiérarchique (« Vous ne pouvez pas me demander de travailler dimanche, la domestique a droit à un jour de repos, l'esclavage n'existe plus. »), une réprimande injustifiée (« Pour sûr que je n'ai pas eu le temps de nettoyer la cuisine, j'ai dû nettoyer trois fois les toilettes qui sont toujours sales. ») ou une parole méprisante (« Je suis pauvre, mais je ne passe pas mon temps à crier misère parce que je ne peux pas m'acheter des vêtements de marque. »). Le second type de reparties imaginaires peut être identifié quand les domestiques relatent à des tiers un échange conflictuel qui n'a pas eu exactement lieu dans les termes qu'elles rapportent. J'en ai notamment souvent entendu dans la salle d'attente du syndicat des travailleurs domestiques quand, après avoir revu leur ancien employeur dans le bureau de l'avocat, les plaignantes viennent raconter ce qui s'est passé aux domestiques qui attendent leur tour d'être reçues. Elles reconstituent alors fréquemment une partie des échanges qu'elles ont eue en rajoutant une ou plusieurs phrases qu'elles n'ont en réalité pas prononcées, mais qui auraient eu pour effet, selon elles, de « fermer la gueule » (*calar a boca*) à leur patron(ne) ou de le (ou la) laisser dans l'embarras au bord du ridicule. Une femme de trente-cinq ans, restée silencieuse quand son patron a dit à l'avocat du syndicat qu'il l'avait renvoyée suite à un vol, prétend avoir répondu : « Alors je lui ai dit : "C'est un mensonge, c'est un mensonge. C'est vous le voleur. Vous m'avez volée, vous ne m'avez pas déclarée." J'ai dit que la voleuse c'était elle. J'ai dit qu'elle m'avait volée, parce qu'elle ne m'avait pas déclarée. Elle a fermé sa gueule. Exactement comme cela. » Une autre, qui a essuyé sans broncher l'agressivité de son ancienne patronne qui l'a durement accusée d'ingratitude, soutient devant un petit public de plaignantes installé sur les chaises du patio : « J'ai demandé à la femme de bien se tenir. "Vous n'avez pas besoin de crier, ça ne sert à rien." Elle est névrosée, complètement agitée, je lui ai dit qu'elle devrait voir un psychologue. "Vous êtes malade des nerfs, vous devriez consulter un psychologue." Elle n'a rien dit, elle avait l'air ridicule. »

Les reparties imaginaires des travailleuses domestiques révèlent en premier lieu une acceptation tacite de la hiérarchie sociale qui va au-delà du constat de

l'asymétrie de positions avec l'employeur et de ses conséquences sur la relation de travail. Il est ainsi notable que la possibilité de la violence physique soit absente de ces reparties. Aussi irritée que soit une domestique contre son patron, il ne m'a jamais été donné d'entendre des propos du type « J'ai failli la gifler », comme cela est fréquemment le cas en France quand les subalternes relatent ce qu'ils ont eu envie de renvoyer à un supérieur hiérarchique injuste ou grossier. Cette retenue ne doit pas être confondue avec le comportement de déférence que ces femmes se doivent d'exprimer en présence de ceux qu'elles servent, et dont Goffman (1974) a montré qu'il traduisait peu les vrais sentiments. Elle concerne, au contraire, la façon dont elles parlent de ceux qu'elles servent en leur absence. Les reproches qui sont adressés sont généralement formulés dans des termes bien moins virulents que ceux utilisés dans les conflits qui opposent entre eux les membres des milieux populaires. Dans les relations avec les employeurs, les domestiques acceptent l'existence d'une différence de position fonctionnelle, à la condition que ceux qu'elles servent n'affichent pas ostentatoirement leur supériorité sociale et n'abusent pas de leur pouvoir pour exiger d'elles plus que ce qu'elles peuvent faire. La hiérarchie n'étant pas remise en cause, leurs reproches portent sur l'injustice dont ils ont pu faire preuve (par des réprimandes injustifiées ou un renvoi pour un motif futile), les mérites qu'ils n'ont pas reconnus en refusant une augmentation ou les propos méprisants qui ont révélés l'infériorité dans laquelle ils les tenaient. Souvent même, c'est l'incapacité du dominant à se comporter conformément à ce que l'on attend d'un supérieur qui est sévèrement critiquée. Pour avoir refusé une avance sur salaire ou ne pas avoir acquitté les cotisations sociales, un employeur se fera par exemple traiter de « faux riche ». La référence à un rang que celui qui est dénoncé ne saurait pas tenir est ici explicite.

Parce que la hiérarchie sociale entre les travailleuses domestiques et ceux pour qui elles travaillent se présentent sous la forme d'un horizon intangible pour les deux parties, leurs disputes ne donnent par conséquent jamais lieu à ce que le français, par une métaphore animalière, nomme une « prise de becs ». Car, pour qu'il y ait prise de becs, encore faut-il trouver le bec de l'antagoniste, ce qui suppose que l'on se pense comme se situant sur le même plan d'égalité formelle que lui.

### *Entre commune humanité et égalité formelle*

Le contenu de ces reparties imaginaires révèle combien l'identité personnelle des travailleuses domestiques dépend du comportement des employeurs. Les reproches qui leur sont adressés sous cette forme s'organisent notamment autour de la dénonciation d'actes et de paroles qui dérogent à l'idée d'une commune humanité de tous les membres du corps social (« Ils m'ont traité comme un chien » ; « Pour elle, je ne suis pas une personne »). Cela explique aussi la simultanéité de la condamnation des comportements infériorisants et l'incapacité à imaginer retourner une injonction hiérarchique par un argument du type « allez vous faire voir » ou « je m'en fous ».

Ces reparties illustrent le faible enracinement de l'idée d'égalité formelle dans le Brésil contemporain. Cette question, pourtant centrale dans la compréhension du fait démocratique, n'a jusqu'à présent suscité qu'un intérêt secondaire dans les études sur la démocratie en Amérique latine. La pensée sociale latino-américaine a davantage considéré la reconnaissance de l'égalité formelle des individus comme une idéologie masquant la domination exercée par une minorité que comme un trait caractéristique de l'imaginaire démocratique. Plusieurs auteurs se sont cependant engagés dans une voie différente, en suggérant que, en Amérique latine, le problème de l'adhésion à l'imaginaire de la démocratie réside principalement dans la tension produite par la coexistence d'un idéal de relations égalitaires et la présence plus ou moins marquée d'un principe hiérarchique<sup>15</sup>. Selon l'importance de l'élément égalitaire et de l'élément hiérarchique selon les sociétés considérées, le rappel de la hiérarchie donne lieu à des réponses différentes qui en disent néanmoins toujours long sur la teneur des relations sociales. Dans un échange qui a fait date, l'anthropologue brésilien Roberto DaMatta et le politiste argentin Guillermo O'Donnell ont ainsi souligné combien les réponses ordinairement données à une injonction hiérarchique dans ces deux pays traduisaient la présence plus ou moins grande d'un référent égalitaire dans les relations sociales. DaMatta (1983) insiste sur le fait que, au Brésil, la hiérarchie peut être à tout moment rappelée de manière impérative par la phrase « Savez-vous à qui vous parler ? ». La possibilité de cette injonction traduit, selon lui, la vigueur d'une représentation de la société comme une totalité ordonnée et hiérarchisée où chacun, selon sa place, doit se comporter de telle ou telle façon par rapport à autrui. Faisant écho à cette analyse, Guillermo O'Donnell (1984) soutient, de son côté, que, en Argentine, cette logique ne parviendrait pas à s'imposer et que celui qui tenterait de la sorte de se prévaloir d'une position de supériorité se verrait débouter de sa prétention par un cinglant « Je n'en ai rien à faire ». Un type de repartie qui, note-t-il, s'il révèle la plus forte pénétration de l'idéal égalitaire dans la société argentine, traduit cependant une même incapacité à échanger des arguments dans un espace public démocratique.

S'intéresser aux reparties imaginaires des domestiques brésiliennes permet de prolonger ce débat sur les formes et les effets de la rencontre d'une représentation hiérarchique de la société avec l'idée d'égalité. Ces reparties imaginaires expriment en effet l'écart qui subsiste chez elles entre la conviction de la commune humanité de tous les individus et la certitude de leur égalité formelle avec ceux qu'elles servent. Et dans cet écart se lit, de mon point de vue, toute la difficulté de la société brésilienne à se penser comme une société de semblables, tant l'idée de l'égalité formelle des individus n'y a pas encore modifié de manière radicale la façon dont ses membres conçoivent leurs relations. Le sens de ces reparties permet par ailleurs de mettre en évidence l'importance de l'ébranlement des hiérarchies sociales là où DaMatta, même s'il perçoit l'affaiblissement des marqueurs hiérarchiques, propose une lecture anhistorique qui fait peu de cas des

---

15. Danilo Martuccelli en évoque quelques figures et en propose une interprétation (Martuccelli, 2002, p. 312 et suivantes).

changements récents de la société brésilienne. Ce qui caractérise aujourd'hui les relations entre milieux sociaux dans les grandes villes du pays est effectivement moins la coprésence d'un code hiérarchique et d'un code égalitaire que le vide laissé par l'affaiblissement d'un système de statuts qui fournissait des formes d'inscription dans l'ordre social et permettait de régler tant bien que mal les rapports entre supérieurs et inférieurs. Dans le cas des relations entre les domestiques et ceux qui les emploient, ce vide apparaît justement dans cette incapacité des premières à retourner les injonctions hiérarchiques des seconds autrement qu'imaginativement et en en appelant à la commune humanité de tous les membres du corps social.

## Conclusion

Les Brésiliens utilisent une expression imagée pour signifier la faible plausibilité d'un discours. Là où les Français voient une « histoire cousue de fil blanc », ils parlent d'une « histoire mal racontée » (*história mal contada*). Les pages qui précèdent ont cherché à mettre en évidence l'intérêt sociologique de ces invraisemblances dans la narration de soi pour comprendre la construction identitaire des travailleuses domestiques de Rio de Janeiro. Aussi grosses et aussi peu crédibles soient certaines ficelles discursives, leur utilisation en dit toujours beaucoup sur les contraintes auxquelles font face ceux qui y recourent. Plutôt donc que de céder à cette forme de radicalisme méthodologique qui dénie toute fiabilité aux données obtenues par interview, il est préférable de tirer parti de la possibilité de croiser des discours recueillis dans différents contextes d'énonciation.

Les questions méthodologiques soulevées dans cet article n'auraient guère d'intérêt si elles ne renvoyaient pas à des questions d'ordre théorique. C'est par l'évocation de certaines de ces dernières qu'il nous paraît opportun de conclure.

La construction identitaire par narration de soi de ces travailleuses domestiques rappelle en effet la diversité des processus d'individualisation soulignée par Balandier (1955) il y a déjà plus de cinquante ans. À l'heure où le thème de la globalisation autorise fréquemment la transposition sans limites de théories formulées à partir du contexte de la modernité occidentale, il n'est pas mal venu de s'en souvenir. Ces femmes sont certes modernes au sens sociologique, c'est-à-dire des individus dont l'identité n'est pas donnée par la structure sociale et qui n'ont d'autre choix que de devoir se livrer en permanence à un travail laborieux de construction de l'identité personnelle. Mais il ne faut pas non plus se tromper sur la modernité qu'elles vivent. Car si elles doivent se construire elles-mêmes au travers d'un projet réflexif qui passe par la capacité à tenir un récit sur soi, elles ne baignent pas dans cette auto-réflexivité permanente que, dans des raisonnements inspirés des travaux de Giddens, on a identifié dans les couches moyennes et supérieures des sociétés anciennement industrialisées. La stéréotypie de leurs propos, ainsi que le besoin constant de se définir par rapport à des valeurs morales correspondant à des rôles socialement légitimes, traduit ainsi leur difficulté à marquer une distance par rapport aux rôles dévolus aux femmes dans les milieux populaires.

Les travailleuses domestiques de Rio ne ressemblent pourtant pas davantage aux individus de la première modernité, « fondus dans leurs rôles » selon l'expression de François Dubet (2002, p. 31). Elles peuvent certes construire leur identité à l'écart d'appartenances familiales et sociales premières, et, de plus en plus, en référence à l'école et à des catégories juridiques qui les invitent à se penser comme des sujets de droit. Mais l'État ne parvient jamais à atteindre la totalité de la personne comme au temps où existait un « programme institutionnel » qui parvenait à entretenir, depuis le haut, la croyance en l'adéquation d'une personne et d'un rôle social spécifique (*ibid.*). L'on rencontre ici une des dimensions de la modernité de la société brésilienne, souvent trop vite rapprochée, dans des raisonnements évolutionnistes, des expressions que la modernité a prises en Europe et aux États-Unis. Au Brésil, l'État imprime assurément sa marque au social et contribue à la construction identitaire par les titres scolaires qu'il certifie et les droits sociaux qu'il reconnaît à différentes catégories de travailleurs. Mais, en même temps, ces femmes pauvres que sont les travailleuses domestiques restent toujours, d'une part, contraintes par une façon ancienne de jouer les rôles féminins, tout en étant, d'autre part, exposées aux messages individualisants véhiculés par l'école et la vulgate psychologique des émissions télévisées. Il en résulte qu'elles doivent composer dans une sorte d'entre-deux où, d'un côté, ces rôles, à défaut de véritablement correspondre à ce qu'elles éprouvent, leur fournissent des modèles d'inscription sociale auxquels elles s'évertuent d'adhérer, et où, d'un autre côté, ces mêmes rôles, parce qu'elles ne peuvent pas les réaliser ou que l'aspiration à vivre pour soi les pousse à ne pas s'en rendre prisonnières, sont vécus comme un carcan qui meurtrit l'identité personnelle.

## BIBLIOGRAPHIE

- BALANDIER G. [1985 (1955)], *Sociologie des Brazzavilles noires*, Paris, Presses de la FNSP.
- BEAUD S. [1996], « L'usage de l'entretien en sciences sociales. Plaidoyer pour l'entretien "biographique" », *Politix*, n° 35, p. 56-74.
- BERTAUX D. [1997], *Les récits de vie, perspective ethnosociologique*, Paris, Nathan.
- BRES J. [1994], *Récit oral et production d'identité sociale*, Montpellier, Publications de l'université Paul-Valéry.
- DA MATTA R. [1983 (1978)]. *Carnaval, bandits et héros. Ambiguïtés de la société brésilienne*, Paris, Seuil.
- DUBET F. [2002], *Le déclin de l'institution*, Paris, Seuil.
- DEDMAZIÈRE D., DUBAR C. [1997], *Analyser les entretiens biographiques. L'exemple des récits d'insertion*, Paris, Nathan.
- DUNEIER M. [1999], *Sidewalk*, New York, Farrar, Straus and Giroux.
- GEORGES I. [2003], « L'enquête par observation dans une perspective comparative : comment se trouver un statut et se faire accepter », *Cahiers des Amériques latines*, n° 42, p. 55-68.
- GILLIAN A. [1998], « The Brazilian mulata. Images in the global economy », *Race and Class*, vol. 40, n° 1, p. 57-71.

- GOFFMAN E. [1974 (1967)]. *Les rites d'interaction*, Paris, Minit.
- GOLDSTEIN D. [1999], « "Interracial" Sex and Racial Democracy in Brazil : Twin concepts ? », *American Anthropologist*, vol. 101, n° 3, p. 563-578.
- KERBRAT-ORECCHIONI C. [1990], *Les interactions verbales. Tome 1*, Paris, Armand Colin.
- MARTUCCELLI D. [2002], *Grammaires de l'individu*, Paris, Gallimard.
- MARTUCCELLI D. [2006], *Forgé par l'épreuve. L'individu dans la France contemporaine*, Paris, Armand Colin.
- PENEFF J. [1990], *La méthode biographique. De l'école de Chicago à l'histoire orale*, Paris, Armand Colin.
- O'DONNELL G. [1984], *¿ Y a mi qué me importa ? Notas sobre sociabilidad y política en Argentina y Brasil*, Buenos Aires, CEDES.
- PERETZ H. [1994], *Les méthodes en sociologie : l'observation*, Paris, La Découverte.
- REBHUN L.-A. [1999], *The Heart is Unknown Country. Love in the Changing Economy of Northeast Brazil*, Stanford, Stanford University Press.
- SAOUTER A. [2000], « Être rugby ». *Jeux du masculin et du féminin*, Paris, Éditions de la MSH.
- SANTOS, W. G. [1979], *Cidadania e justiça : a política social na ordem brasileira*, Rio de Janeiro, Campus.
- SCHWARTZ O. [1990], *Le monde privé des ouvriers. Hommes et femmes du Nord*, Paris, PUF.
- SOARES A. [1998], « Entrer dans la danse », in Welzer-Lang D. (ed.), *Nouvelles approches des hommes et du masculin*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, p. 39-50.
- TANG N. [2002], « Interviewer and Interviewee Relationships. Between Women », *Sociology*, vol. 36, n° 3, August, p. 703-721.
- VIDAL D. [1998], *La politique au quartier. Rapports sociaux et citoyenneté à Recife*, Paris, Éditions de la MSH.
- VIDAL D. [2007], *Les bonnes de Rio. Emploi domestique et société démocratique*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion.
- WELLER J. M. [1994], « Le mensonge d'Ernest Cigare. Problèmes épistémologiques et méthodologiques à propos de l'identité », *Sociologie du travail*, 1 h 25-42.



## **Les quartiers pauvres à Antananarivo Trappe à pauvreté ou support des individus ?**

*Jean-Michel Wachsberger\**

Située sur les hauts plateaux malgaches, Antananarivo est construite sur et autour d'une série de collines, dont la plus haute, celle d'Analamanga culmine à 1 468 mètres d'altitude. La ville n'a pris son essor qu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, en même temps que le royaume Merina<sup>1</sup>. À la veille de la colonisation, Tananarive ne comprenait encore cependant que 50 000 habitants. La circulation des charrettes y était impossible et les habitations étaient seulement accessibles par des petites ruelles et de nombreux escaliers.

Une première accélération se produit pendant la période de colonisation (de 1895 à 1960) au cours de laquelle un certain nombre d'infrastructures sont créées (routes carrossables, place pour le marché, gare). La population quintuple une première fois. Sur les collines moins élevées entourant la Ville Haute (où se situe l'ancienne cité royale) se développe alors ce qui forme la Ville Moyenne où se trouve le centre administratif de la colonie avec la résidence du gouverneur général, tandis que le remblai de certaines zones de la plaine rizicoles entourant les collines (vallon d'Analakely) permet l'extension de la Ville Basse qui accueille le nouveau marché et un quartier d'affaires [Rajaonah, 2003]. De la décolonisation à nos jours, la population connaît une nouvelle accélération avec une densification de la population des « bas quartiers » et l'extension des départements connexes : Antananarivo Atsimondrano à l'Ouest (8 communes), Antananarivo Avaradrano au sud-est (3 communes), Ambohidratrimo au nord (3 communes). La population quintuple alors une nouvelle fois pour atteindre 1 309 000 habitants en 2003.

Ce développement peut à bien des égards s'apparenter à celui qu'ont connu les villes occidentales au cours du XIX<sup>e</sup> siècle. Chicago, bourgade de 4 500 habitants en 1840, en compte 2,7 millions en 1920 [Chapoulie, 2001]. Entre 1800 et 1850, la

---

\* Université de Lille 3, GRACC-CeRIES – CMH, équipe ERIS – DIAL.

L'auteur tient à remercier ici F. Roubaud pour son accompagnement régulier lors de l'écriture de cet article.

1. Les Merina forment un groupe ethnique d'origine asiatique dont les ancêtres ont leur tombeau dans la région de l'Imerina sur les Hautes Terres de Madagascar.

ville de Paris voit doubler le nombre de ses habitants qui passe de 500 000 à 1 000 000 tandis que la population des faubourgs est multipliée par trois [Donzelot, 2003]. À Chicago comme à Paris, l'essor urbain s'explique en bonne partie par l'arrivée de paysans rejetés des campagnes et attirés par l'essor industriel. Or les premières analyses de sociologie urbaine menées au début du xx<sup>e</sup> siècle ont tout particulièrement insisté sur les transformations des relations sociales au sein des grandes métropoles. Elles ont pour une part souligné la modification des comportements individuels allant dans le sens d'une plus grande individuation, soit d'un détachement des individus les uns des autres. Mais elles ont aussi mis en évidence des logiques de *dissociation-resocialisation* [SimmeL, 1903] ou de *désorganisation-reconstruction* [Thomas et Znaniecki, 1916] conduisant à un renouvellement des formes de solidarité et à une différenciation spatiale de celles-ci.

La présente étude entend poursuivre cette réflexion initiée il y a un plus d'un siècle dans les métropoles occidentales, en portant le regard sur les fonctions sociales des quartiers les plus pauvres de la capitale malgache. Plus précisément, il s'agit de tester l'éventuelle existence d' « effets de quartier ». En définissant le quartier comme un espace urbain délimité par des frontières physiques (limites d'une entité administrative, routes, cours d'eau, voies ferrées,...) et/ou subjectives (perception du quartier par ses membres ou par les membres des autres quartiers) et par des éléments spécifiques de morphologie sociale (densité de population, composition sociologique, nature de l'activité, caractéristiques urbanistiques), on fait l'hypothèse, dans la lignée de travaux récents sur cette question [Authier *et al.*, 2007], que ce territoire est susceptible d'influer sur la qualité et le mode de vie des individus qui le composent et d'affecter leurs trajectoires sociales.

La méthode employée ici est cependant radicalement différente de celle de la première écologie urbaine puisqu'elle repose essentiellement sur un traitement statistique de données quantitatives. On exploite en effet les données d'une enquête réalisée en 2003 auprès d'un échantillon représentatif de 2 807 adultes de la capitale malgache. Cette enquête fait partie du programme de recherche international SIRS (Santé, Inégalités, Ruptures Sociales) analysant les relations croisées entre les inégalités, les ruptures sociales et la santé dans quelques grandes métropoles (Abidjan, Antananarivo, New-York, Paris, Sao Paolo, Varsovie). À Antananarivo, l'enquête a constitué un module de l'enquête 1-2-3, réalisée chaque année dans le cadre d'une collaboration entre DIAL<sup>2</sup> et l'INSTAT (Institut National de la Statistique Malgache) auprès de 3 019 ménages. Cette enquête constitue une mine (plus de 400 variables) de données sociologiques inédites pour un pays africain.

## Frontières et différenciations urbaines

L'agglomération d'Antananarivo a, comme d'autres métropoles, ses quartiers. Le langage ordinaire distingue couramment la ville haute, la ville moyenne et la

---

2. DIAL est une Unité de Recherche de l'IRD et un groupement d'intérêt économique.

ville basse, pas seulement en fonction des positions altitudinales de chacune d'entre elles mais aussi en fonction des caractéristiques sociales supposées de leurs habitants. Ces différenciations renvoient au mode de constitution et de développement de la capitale malgache. Comme le rappelle C. Fournet-Guérin [Fournet-Guérin, 2008], cette organisation « altitudinale » de la ville recouvrait dès son origine une hiérarchie sociale, les castes<sup>3</sup> se voyant réparties dans l'espace selon leur position statutaire. La colline la plus haute fut ainsi le lieu d'installation du Rova (palais de la reine) autour duquel logeaient les membres de la famille royale et les nobles *andriana* de la plus haute extraction. Sur les collines avoisinantes et plus basses qui constituent la ville moyenne, se répartissaient les différents groupes *andriana* et les lignages *hova* (hommes libres). Enfin, au pied des collines, les plaines en bonne partie marécageuses, constituaient la ville basse, lieu d'habitation réservé des *mainty* (serviteurs royaux) et, après l'abolition de l'esclavage, des *andevo* (esclaves).

Aujourd'hui, le découpage « altitudinal » d'Antananarivo peut encore se lire comme un découpage hiérarchique, sinon en termes de castes<sup>4</sup>, du moins en termes de richesses. Les quartiers les plus riches et les habitations les plus luxueuses sont en effet situés sur les points les plus élevés de la capitale, à l'abri (relatif) de la pollution, de l'agitation et du bruit de la ville basse (la résidence présidentielle est par exemple toute proche du palais de la reine). À l'inverse, les quartiers les plus pauvres, appelés les « bas quartiers » par les Malgaches, se situent presque tous dans les plaines de la ville basse.

Nous nous proposons cependant dans la suite de ce travail de procéder à une analyse plus fine des différenciations territoriales en portant notre regard, non sur ces grandes zones géographiques, mais sur l'espace plus réduit de zones de dénombrement comptant environ 300 ménages, constituant tout ou partie d'un *fokontany*, la plus petite entité administrative malgache. Les habitants d'un *fokontany* sont censés constituer un *fokonolona* (forme traditionnelle d'organisation de la vie collective sur une base communautaire et territoriale) et sont à ce titre dotés d'une responsabilité collective : ils choisissent leurs représentants (le chef de *fokontany* et son adjoint) dont la fonction, outre celle de collecteurs d'impôt, est de veiller aux activités de développement et de préservation du *fokontany* ; ils ont également le droit d'établir leurs propres statuts légaux ou *dina* pour assurer la sécurité intérieure. Cette organisation politique ancienne des *fokontany* fait qu'ils sont clairement identifiés par les

3. La société malgache a été historiquement structurée jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle par un système de pseudo-castes ou groupes statutaires [CONDOMINAS, 1991 ; RAISON-JOURDE, 1991]. Ce système, officiellement aboli par l'autorité coloniale, perdure néanmoins de façon insidieuse comme en témoigne un certain nombre d'études [RAMAMONJISOA, 1984 ; ROUBAUD, 2000 ; RAZAFINDRALAMBO, 2005a, 2005b ; FOURNET-GUÉRIN, 2008].

4. L'origine des individus en termes de caste est difficile à identifier statistiquement du fait du tabou dont il fait l'objet. Dans notre enquête, peu de personnes ont indiqué une origine en termes de caste. Par ailleurs, le brassage des populations est bien plus grand aujourd'hui qu'au début du siècle dernier, ce qui implique que les descendants des différentes castes peuvent se retrouver à différents niveaux de la ville. C. Fournet-Guérin [FOURNET-GUÉRIN, 2007, 2008] indique cependant que de nombreux Tananariviens conservent cette perception hiérarchique de l'espace et elle développe même l'idée d'une *géographie invisible* de l'espace.

Tananariviens et qu'ils constituent aussi le cadre de très nombreuses interactions. Ils ont d'ailleurs très souvent leurs clubs sportifs et les associations de quartier y sont fréquentes [Andrianjafy-Andriamanindrisoa, 2004 ; Fournet-Guerin, 2007].

Le plan de sondage retenu à Antananarivo nous permet de faire de telles analyses par quartier. Il utilise en effet la technique des enquêtes aréolaires stratifiées à deux degrés, le premier consistant en un tirage de segments (représentant tout ou partie d'un *fokontany*) de l'agglomération urbaine d'Antananarivo, et le second sélectionnant des ménages dans ces segments. Au second degré, l'échantillon de ménages a été constitué par tirage aléatoire systématique de ménages sur liste, ces ménages ayant été exhaustivement dénombrés dans l'ensemble des 108 segments. Les ménages tirés dans chaque zone de dénombrement donnent donc une image

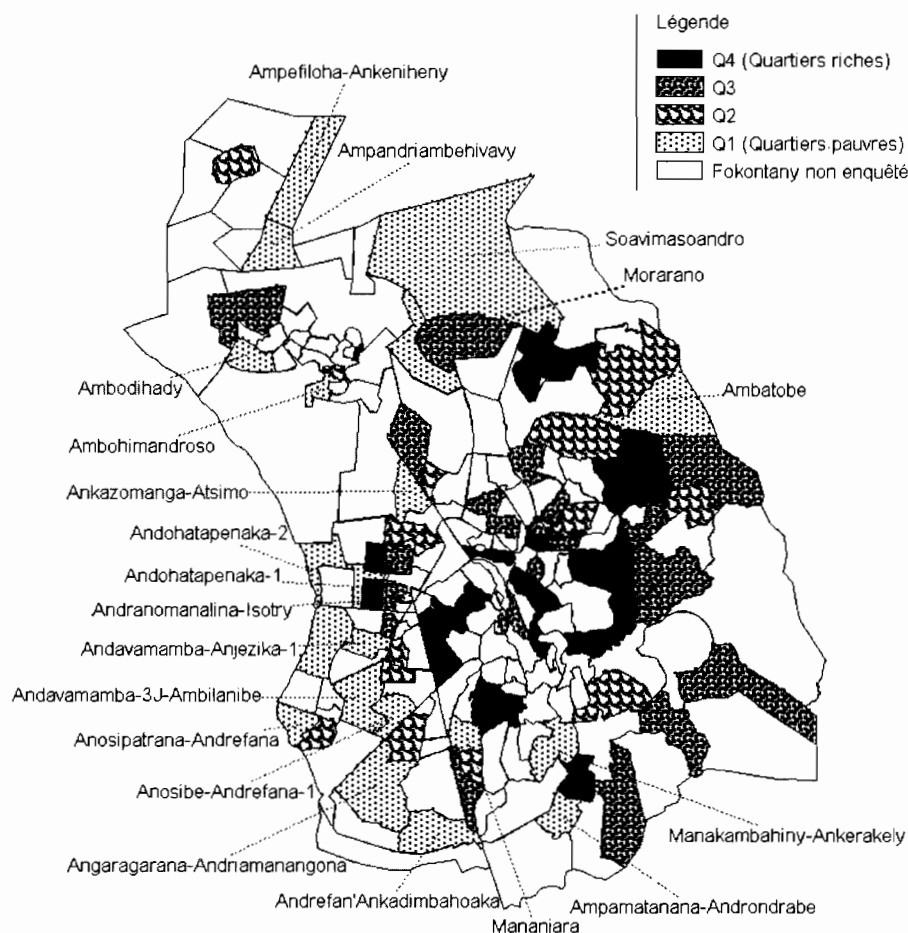


Figure 1 : Implantation des segments enquêtés selon le fokontany de rattachement et nom des quartiers pauvres (Antananarivo Renivohitra)

approchée des quartiers à partir de laquelle il est possible de faire des analyses et de tester des hypothèses (pour les modules de l'enquête 1-2-3 dont le module SIRS, un troisième degré a consisté en un tirage aléatoire d'une personne adulte dans chaque ménage).

## Sociographie des quartiers pauvres

Nous avons choisi ici de qualifier de « pauvres » les quartiers dans lesquels la richesse moyenne des individus est la plus faible. Bien qu'une même moyenne puisse représenter des quartiers dans lesquels la dispersion des revenus est très différente, l'analyse statistique a en effet mis en évidence que la dispersion relative (mesurée par le coefficient de variation) des revenus dans les quartiers les plus pauvres était faible et qu'ils constituaient donc bien un groupe homogène au regard de cet indicateur. Nous appelons dans la suite de ce travail « quartiers pauvres » les 25 % des quartiers qui ont les revenus moyens par unité de consommation<sup>5</sup> les plus bas (premier quartile), et « quartier riches » ceux faisant partie des 25 % qui ont les revenus moyens par unité de consommation les plus élevés (dernier quartile).

Les quartiers pauvres apparaissent d'abord comme fortement dégradés.

Dans ces quartiers, une infime proportion d'individus a l'eau courante (8 %) et des WC avec fosse septique (2 %) alors que c'est le cas de la majorité des habitants des quartiers riches (respectivement 64 % et 52 %). L'environnement y est également nettement plus dégradé, tant sur le plan de l'entretien des bâtiments que de la propreté en général. Les quartiers pauvres sont aussi caractérisés par leur forte densité de population par logement. On y compte en effet en moyenne 2,6 personnes par pièce (3,1 dans les quartiers du premier quintile) contre 1,9 dans les quartiers riches. Enfin, d'un point de vue géographique, les quartiers pauvres sont presque tous situés dans la Ville Basse. Ils constituent bien ainsi ce que les Malgaches appellent « les bas quartiers ». Cette Ville Basse, nous l'avons rappelé plus haut, se développe en partie sur des anciennes rizières parfois mal remblayées. Une bonne partie de ses habitations y est ainsi exposée au risque récurrent d'inondations pendant la saison des pluies et donc de maladies infectieuses ou diarrhéiques, comme le choléra ou la tuberculose [Randremanana *et al.*, 2001].

---

5. Le revenu du ménage par unité de consommation correspond au revenu mensuel total divisé par la somme des poids respectifs de chaque individu dans la consommation du ménage. Ces poids ont pu être estimés à Antananarivo à un pour le premier adulte, 0,8 pour le second et 0,7 pour chacun des autres enfants [RAVELOSOA, 1999]. Cette échelle d'équivalence estimée, très différente de celles utilisées dans les études menées dans les pays riches, tient compte du fait qu'il n'existe que de très faibles économies d'échelle à l'intérieur des ménages malgaches.

Tableau 1 – Caractéristiques des logements et de l’environnement selon le type et le niveau de revenus moyen du quartier (en pourcentage par quartier)

Type de quartier	Premier quintile	Pauvre (Q1)	Q2	Q3	Riche (Q4)	Ensemble
Maison en dur	40	39	50	66	77	56
Accès à l’électricité	50	56	79	84	91	74
Raccordement à l’eau	7	8	23	32	64	27
WC avec fosse septique	2	2	8	15	52	15
Manque de propreté	42	40	34	25	17	30
Dégradation des bâtiments	38	35	18	9	7	18
Nombre moyen de personnes par pièce	3,1	2,6	2,6	2,2	1,9	2,7

Source : Enquête 123/SIRS 2003, DIAL/INSTAT/MADIO. Nos propres calculs.

Dans les quartiers pauvres, 53 % des chefs de ménage n’ont jamais fréquenté le collège et seuls 3 % d’entre eux ont fait des études supérieures, contre respectivement 21 % et 30 % des chefs de ménage habitant dans les quartiers riches. Les quartiers pauvres diffèrent aussi par leur structure par âge et tout particulièrement par la proportion des personnes âgées de moins de 18 ans : dans ces quartiers, un habitant sur deux a moins de 18 ans contre 36 % dans les quartiers riches. Pourtant, en dépit de cette jeunesse de leurs habitants, les taux d’activités y sont particulièrement élevés puisque 63 % des personnes de 10 ans et plus exercent une activité professionnelle (56 % dans les quartiers riches), ce qui est la traduction d’un impératif de mise au travail de l’ensemble des membres du ménage. Les quartiers diffèrent enfin par la part des emplois exercés dans le secteur informel et en particulier des auto-emplois (travailleurs à leur propre compte). Alors que dans les quartiers riches 44 % des emplois s’exercent dans le secteur informel et 26 % sont des auto-emplois, ces taux s’élèvent dans les quartiers pauvres respectivement à 69 % et 45 %.

Tableau 2 – Composition sociologique des quartiers

Type de quartier	Premier décile	Premier quintile	Pauvre (Q1)	Q2	Q3	Riche (Q4)	Ensemble
<b>% des ménages selon le niveau d'étude du chef de ménage</b>							
École primaire	59	58	53	43	29	21	39
Collège	28	30	31	27	31	25	29
Lycée	11	10	12	23	21	23	19
Études supérieures	3	3	3	7	19	30	14
% de personnes de moins de 18 ans	49	50	49	45	39	36	43
<b>Taux d'activité des habitants des quartiers</b>							
Taux d'activité global des 10 ans et plus	63	60	63	60	58	56	59
Taux d'activité des femmes adultes	72	69	73	68	65	61	66
Taux d'activité des enfants (10-17 ans)	15	14	14	12	9	9	11
% d'emplois dans le secteur informel	73	72	69	66	53	44	58
% d'auto-emploi	48	47	45	41	33	26	36

Source : Enquête 123/SIRS 2003, DIAL/INSTAT/MADIO. Nos propres calculs.

Enfin, les habitants des quartiers pauvres sont, plus fréquemment que les autres, confrontés à un certain nombre de problèmes de voisinage. Ces problèmes sont fréquemment rapportés par les Tananariviens dans leur ensemble : 20 % se sentent en insécurité (un peu ou beaucoup) dans leur quartier, 31 % y perçoivent de la violence, 40 % pensent qu'il y a des problèmes de drogue, 33 % pensent qu'il a mauvaise réputation. La vie dans la capitale est donc souvent affectée de perception négative. Ces perceptions sont cependant plus fréquentes dans les quartiers les plus pauvres. En les agrégeant, on constate que le cumul de perceptions négatives est d'autant plus fréquent que le quartier est pauvre.

Tableau 3 – Problèmes de violence et de drogue selon le niveau de richesse du quartier

Type de quartier (en %)	Premier décile	Premier quintile	Pauvre (Q1)	Q3	Q4	Riche (Q4)	Ensemble
Sentiment d'insécurité	22	22	22	20	22	15	20
Problèmes de violence	38	33	34	30	33	24	31
Problèmes de drogue	40	43	46	43	36	33	40
Mauvaise réputation	44	43	40	37	28	23	33
Trois ou 4 de ces problèmes	25	24	24	22	19	14	20

Source : Enquête 123/SIRS 2003, DIAL/INSTAT/MADIO. Nos propres calculs.

Les quartiers pauvres semblent ainsi bien être un « agrégat concentré de tous les maux urbains » [Collectif, 1998] : « Menaces permanentes d'inondation en saison des pluies, entassement humains, graves problèmes d'hygiène et de santé publique, (...), sécurité précaire, sous équipement notoire ». Ces éléments sont évidemment susceptibles de peser sur les trajectoires sociales et le bien-être de leurs habitants. Or, ces effets risquent d'être d'autant plus importants que les Tananariviens apparaissent comme étant fortement ancrés dans leur quartier. Les habitants d'Antananarivo sont en effet plutôt sédentaires. Un quart des adultes est né dans le quartier dans lequel il loge et plus de 80 % d'entre eux y sont depuis plus de 5 ans. L'ancienneté moyenne dans le quartier est ainsi de 21 ans. Cet ancrage dans le quartier est tout particulièrement affirmé dans les quartiers pauvres puisque 36 % de leurs habitants adultes y sont nés. On pourrait dès lors penser que les quartiers pauvres constituent pour les plus pauvres une nasse dont ils ne peuvent que difficilement s'extraire, du fait en particulier de leur incapacité financière à accéder à un logement dans un autre quartier. Compte tenu des caractéristiques de ces quartiers (faible accès à l'eau, éloignement des centres de santé, surpopulation des logements, violence,...), un tel ancrage pourrait constituer un handicap supplémentaire pour leurs habitants et agir comme une véritable « trappe à pauvreté ».

Il n'est pourtant pas possible de « passer automatiquement du concept descriptif de séparation sociale au plan résidentiel au concept interprétatif de ségrégation sociale ou de marginalisation » [Remy, 1975]. L'ancrage dans le quartier est de fait associé à Antananarivo à un fort attachement subjectif. Dans l'ensemble en effet, 87 % des adultes ne souhaitent pas déménager et 95 % d'entre eux

déclarent aimer (tout à fait ou plutôt) habiter dans leur quartier. Parmi les stables et les très stables (ceux dont l'ancienneté dans le quartier est la plus importante), seuls 12 % sont finalement captifs du quartier au sens où ils disent que, s'ils en avaient le choix, ils le quitteraient. Or ces captifs ne sont pas significativement plus nombreux dans les quartiers pauvres que dans les autres. La stabilité résidentielle, y compris dans les quartiers pauvres, est donc le plus souvent la marque d'un attachement volontaire au lieu d'habitation.

Ce constat n'est de fait pas nouveau. Les analyses de sociologie urbaine menées dans les années 1960-1970 dans les pays développés ont plusieurs fois insisté sur l'attachement des habitants des quartiers les plus déshérités à leur habitat. H. Gans [Gans, 1962] a montré par exemple l'importance qu'ont les liens sociaux dans un taudis italo-américain de Boston nommé West End. Les « West Enders » y affirmaient fréquemment qu'ils ne déménageraient que *s'ils pouvaient le faire tout en gardant les anciens liens sociaux et l'ancien climat social* (p. 22). En France, C. Petonnet [Petonnet, 1979] a montré la même chose en opposant les qualités humaines de l'habitat dans les bidonvilles à la dégradation des relations sociales dans les cités de transit. Sa conclusion sans appel était ainsi que les solutions hygiénistes qui consistent à raser les taudis et à reloger leurs habitants peuvent se révéler fortement *déstructurantes pour un individu si [elles] contrecarre[ent] non seulement son désir mais son insertion spatio-temporelle* (p. 244). C'est dire que si le quartier peut avoir des effets négatifs sur les individus et leurs trajectoires sociales, il peut également leur servir de support dans un contexte de désorganisation relative des autres sources d'insertion sociale.

## Les supports de l'individu dans la capitale malgache

La notion de support, relativement nouvelle en sociologie, renvoie à une dimension essentielle de l'individu dans la mesure où elle est une condition de son existence [Martuccelli, 2002]. Pour exister face au monde social, l'individu doit en effet pouvoir « se tenir ». Dans les sociétés traditionnelles, l'individu était entièrement tenu, de l'extérieur, par ses positions dans le système social, lesquelles déterminaient ses rôles sociaux. Dans les sociétés modernes (ou urbaines) en revanche, où les positions sociales sont moins déterminées et plus flexibles, où l'individu est censé être plus autonome, capable d'autocontrôle et d'expressivité, l'individu est en quelque sorte sommé de se tenir de l'intérieur. Mais ce maintien n'est en réalité possible que s'il peut mobiliser (consciemment ou inconsciemment) un certain nombre de supports. Comme le montre D. Martuccelli, ces supports peuvent être de nature très diverse. Nous ne retiendrons ici que trois grands types de support : ceux liés à l'insertion juridico-économique, ceux liés à l'insertion socio-relationnelle et ceux liés à l'insertion spatio-temporelle.

Dans les sociétés modernes, les droits socio-économiques et le travail libre fournissent aux hommes les conditions nécessaires à leur existence en tant qu'individu. R. Castel [Castel, Haroche, 2001] a montré comment l'État, en imposant la

« propriété de soi » par la reconnaissance des droits-libertés des individus, en garantissant la propriété privée puis en développant la propriété sociale, a historiquement assuré les premiers supports des individus. Quant à la participation organique (participation au marché du travail), source d'indépendance économique et de reconnaissance sociale, elle constitue un « capital » propre à assurer le maintien des individus (comme en témoignent a contrario les risques de désaffiliation liés à la non-insertion sur le marché du travail).

L'insertion socio-relationnelle est une deuxième source essentielle de support. L'indépendance croissante des individus se traduit en effet par une relative incertitude de leurs positions. C'est pourquoi leurs supports relèvent aussi souvent des relations (de plus en plus électives) qu'ils sont en mesure d'entretenir avec les autres, donc de leur insertion dans des réseaux sociaux (famille, amis, voisins). Ces réseaux sociaux répondent alors à trois sortes de besoins individuels.

D'un point de vue instrumental, ils sont des fournisseurs potentiels de biens et de services. Le réseau familial est au centre de ce type de soutien mais le réseau amical ou le réseau de voisinage peuvent également jouer un rôle identique. Dans cette analyse, c'est la protection garantie par les réseaux qui assure le maintien de l'individu.

Dans leur dimension expressive, les réseaux agissent également comme un support, non plus en protégeant les individus, mais en les intégrant et en leur apportant ce que Durkheim [Durkheim, 1995] appelle une nécessaire *assistance morale*. « Dans une société cohérente et vivace, il y a de tous à chacun et de chacun à tous un continuel échange d'idées et de sentiments et comme une mutuelle assistance morale, qui fait que l'individu, au lieu d'être réduit à ses seules forces, participe à l'énergie collective et vient y reconforter la sienne quand elle est à bout. » (p. 224). L'insertion dans un réseau social est dans ce cas la réponse à un véritable « besoin d'attachement » social.

Il est enfin une troisième fonction des relations sociales. Comme l'a montré A. Honneth [Honneth, 2002], c'est dans l'interaction avec les autres que l'individu tire (ou non) confirmation de sa valeur et soutient son estime de soi. Cette nécessité de la reconnaissance implique que les interactions sociales peuvent souvent être analysées comme une lutte pour la reconnaissance. Or, quand les statuts sociaux sont plus flexibles et moins déterminés, les relations sociales informelles deviennent un terrain essentiel de cette lutte<sup>6</sup>.

---

6. S. Paugam dont les travaux sur les liens sociaux ont été à la source de notre réflexion, ne distingue lui que deux fonctions essentielles et complémentaires des liens sociaux, la protection et la reconnaissance, l'individu ayant à la fois besoin pour vivre de « compter sur » et de « compter pour » (sa famille, ses voisins, ses amis, ses relations de travail, ...) [PAUGAM, 2008 : 63]. Il définit ainsi une fonction matérielle et une fonction symbolique des liens sociaux : « la protection renvoie à l'ensemble des supports que l'individu peut mobiliser face aux aléas de la vie (ressources familiales, communautaires, professionnelles, sociales, ...), la reconnaissance renvoie à l'interaction sociale qui stimule l'individu en lui fournissant la preuve de son existence et de sa valorisation par le regard de l'autre ou des autres » [PAUGAM, 2005 : 80]. Notre présentation part de cette analyse, mais identifie dans l'assistance morale une troisième fonction des liens sociaux. Cette dernière se distingue clairement de la fonction de reconnaissance dans la mesure où

Il reste que bien des supports ne sont pas forcément (ou uniquement) sociaux. Il pourrait en être ainsi de l'insertion spatio-temporelle. Au-delà des relations sociales qui s'y nouent, le quartier pourrait constituer une attache affective et identitaire. Le *quartier du cœur et des émotions* [Noschis 1984 :48] se distinguerait alors du quartier des réseaux d'entraide, de solidarité et de communication.

À Madagascar, les supports juridico-économiques sont en réalité limités.

Si la « propriété de soi » est affirmée par la constitution et garantie formellement dans les droits, ces derniers ne sont pas toujours respectés, en raison de la faiblesse des moyens mais aussi des dysfonctionnements des institutions chargées de les garantir [OMCT, 2007]. Les Tananariviens sont d'ailleurs 35 % en 2003 à exprimer l'avis que les droits de l'homme sont peu ou pas respectés dans le pays (enquête 1-2-3, module démocratie). Les femmes apparaissent en particulier moins libres que les hommes, du fait des comportements des familles qui souvent cantonnent leurs filles à un rôle de domestique, mais aussi du fait de la loi elle-même qui autorise leur mariage dès 14 ans (17 ans pour les hommes) ce qui facilite les mariages forcés<sup>7</sup>.

La propriété privée est également imparfaitement garantie. Si, à Antananarivo, 45 % des chefs de ménage se déclarent propriétaires de leur logement, un tiers d'entre eux sont cependant dépourvus de titres de propriété ce qui les expose au risque d'expulsion en cas de volonté publique de réhabilitation du quartier.

Enfin, les protections assurées par le travail et les assurances sociales sont, elles, particulièrement limitées. Bien que le taux d'activité de la capitale malgache soit relativement élevé, le chômage affecte, en 2003, 7,4 % des actifs et le taux de sous-emploi global peut être évalué à plus de 50 %<sup>8</sup>. Quant à ce qu'on pourrait appeler la « sécurité sociale » malgache, elle ne concerne qu'une petite partie de la population pour une couverture limitée des risques. Seuls les actifs employés dans le secteur formel (privé ou public) bénéficient d'une couverture sociale, soit 38 % des actifs. Le système ne couvre de surcroît ni la maladie ni le chômage (même si, dans le cadre du code du travail, les employeurs doivent fournir certains services médicaux à leurs salariés et à leurs ayants droits et doivent maintenir le salaire pendant le premier mois d'arrêt de travail). Ainsi, en 2003, seuls 24 % des Tananariviens adultes disent bénéficiaient d'un système de prise en charge des frais médicaux.

Compte tenu de ces éléments, nous faisons donc l'hypothèse que les supports des individus, et tout particulièrement des individus les plus pauvres, pourraient reposer en bonne partie sur leur insertion socio-relationnelle, laquelle pourrait

---

elle constitue une dimension proprement « désintéressée », des relations sociales et ne nous semble pas pouvoir être l'enjeu d'une lutte.

7. Une enquête menée en milieu rural en 2005 nuance cependant cette analyse en indiquant que les femmes sont autant actrices que les hommes dans le choix de leur premier conjoint [BINET, 2005].

8. Le taux de sous-emploi global est ici le rapport du nombre de chômeurs, et d'actifs occupés en situation de sous-emploi visible (travaillant involontairement moins de 35 heures par semaine) ou invisible (gagnant moins que le salaire minimum horaire) à la population active.

avoir une forte dimension territoriale. C'est ce « besoin de quartier » pour les plus pauvres qui pourrait alors expliquer leur volonté d'y rester « coûte que coûte ».

### Les quartiers pauvres : un support identitaire

Pour tester cette hypothèse, on se propose dans la suite d'analyser les déterminants de l'ancrage dans les quartiers pauvres. Pour cela nous avons estimé un modèle logistique<sup>9</sup> permettant d'identifier les variables significativement associées à la volonté de rester dans le quartier dans l'hypothèse d'un déménagement<sup>10</sup>. Pour faire apparaître la spécificité des quartiers pauvres, nous avons également testé notre modèle dans les autres quartiers. Ce modèle inclut trois grands types de variables : des variables socio-démographiques, des variables objectives de participation à la vie de quartier, enfin des variables représentant les supports fournis par le quartier.

Les variables socio-démographiques retenues sont l'âge, le sexe, le niveau de diplôme, la nature de l'activité exercée et le type de ménage auquel l'individu appartient. Elles nous servent essentiellement de variables de contrôle.

Age, niveau de revenu ou niveau de diplôme ne sont pas des déterminants marqués de l'ancrage au quartier quelque soit le type de quartier. Le sexe l'est en revanche dans les quartiers pauvres où l'on constate un plus fort attachement des femmes que des hommes. Il en est de même des individus appartenant à un ménage élargi<sup>11</sup>.

Le travail dans le secteur informel (et dans une moindre mesure le fait d'être inactif ou chômeur), est aussi très significativement liée au souhait de rester dans les quartiers pauvres en cas de déménagement. Cela indique d'une part que l'ancrage territorial est d'autant plus nécessaire que l'insertion professionnelle est plus fragile, l'intégration socio-relationnelle permettant en partie de compenser les carences de l'intégration au marché du travail. Mais c'est aussi la traduction du fait que les quartiers pauvres sont en partie des unités économiques. Dans ces quartiers, plus de 60 % des personnes de 10 ans ou plus sont actives et 70 % des emplois exercés le sont dans le secteur informel. Or, au moins 30 % de ces derniers s'exercent au sein même du quartier<sup>12</sup>. Si cette participation massive au secteur

9. Un modèle logistique permet d'« expliquer » les modalités prises par une variable (ici la variable attachement au quartier) par un vecteur choisi de variables (ici quelques variables socio-démographiques, des variables de participation à la vie de quartier et des variables de supports relationnels ou affectifs). Il permet alors de tester l'« effet » de chacune de ces variables « toutes choses égales par ailleurs ».

10. La question posée est la suivante : si vous aviez le choix, en cas de déménagement, vous souhaiteriez 1) rester dans le même quartier 2) vous n'avez pas de préférence 3) changer de quartier. La caractéristique étudiée dans nos modèles logistiques de régression est donc de type polytomique cumulatif.

11. Nous avons distingué 4 grands types de ménages. 3 % de ménages d'une seule personne, 47 % de ménages nucléaires (couples avec ou sans enfants), 5 % de ménages monoparentaux (un adulte sans conjoint avec un ou plusieurs enfants) et 47 % de ménages élargis (contenant, à l'exception des domestiques, une ou plusieurs personnes n'étant ni conjoint, ni enfant du chef de ménage).

12. On a estimé ici qu'un temps de trajet aller-retour de 10 minutes ou moins correspondait à un travail dans le quartier.

informel est bien entendu une façon de résister à l'appauvrissement monétaire, elle est aussi un moyen de maintenir une forme de participation sociale minimale, comme le montre bien C. Blanc-Pamard [Blanc-Pamard, 1998] dans son observation des micro-commerces<sup>13</sup>.

Trois variables ont été retenues pour rendre compte de la participation des individus à la vie de leur quartier : le fait d'affirmer avoir des proches dans le quartier (famille, amis), la sociabilité de voisinage et la participation associative.

La présence de famille et d'amis dans le quartier est très fréquente à Antananarivo ce qui confirme le fait que le quartier est bien un cadre d'interactions. Elle est cependant plus fréquente dans les quartiers pauvres. Leurs habitants mentionnent à 86 % avoir de la famille dans le quartier (contre 76 % en moyenne) et à 87 % y avoir des amis (contre 80 % en moyenne). Dans ces quartiers, le fait de bénéficier d'un entourage familial et amical apparaît aussi significativement et fortement associé à la volonté d'y rester en cas de déménagement.

La participation à la vie de quartier peut aussi se traduire en termes de sociabilité, cet ensemble de petits riens de la vie quotidienne qui « matérialisent l'existence [...] et produisent son intensité » [Noschis, 1984]. On l'appréhende ici à l'aide du nombre de fois où l'individu a conversé avec ses voisins. La forte sociabilité est d'autant plus répandue que le quartier est pauvre puisque 30 % des adultes de quartiers pauvres ont parlé plus de 14 fois avec leurs voisins contre 17 % de ceux des quartiers riches. Notre modèle révèle cependant qu'elle n'est pas un fait décisif de l'attachement au quartier.

Enfin, la vie de quartier peut aussi se marquer dans l'organisation collective de ses habitants. Dans la sphère politique, les quartiers pauvres ont ainsi souvent été dans l'histoire malgache des cadres d'action propices à l'émergence de mobilisations collectives [Althabe, 1978 ; Randriamaro, 1997 ; Roubaud, Wachsberger, 2006]. Notre enquête ne permet que d'enregistrer indirectement ces formes d'organisation collective au travers de la participation aux associations. Celle-ci est d'une façon générale très fréquente à Antananarivo, puisque 70 % des individus participent occasionnellement ou régulièrement aux activités d'au moins une association (de quartier, familiale ou religieuse) dont un grand nombre, parmi lesquelles évidemment les associations de quartier, a une assise locale. Pourtant, comme pour la sociabilité, la participation associative (y compris aux associations de quartiers) ne ressort pas comme une variable déterminante de l'attachement au quartier. On constate au contraire même que, dans les quartiers pauvres, l'attachement varie en raison inverse de l'investissement dans une association religieuse, comme si le « besoin » de quartier était moins important pour les individus pauvres les plus investis dans la sphère religieuse c'est-à-dire comme si quartiers

---

13. Elle montre que, dans un contexte de crise, la miniaturisation des unités de mesures de capacités dans le commerce (par exemple le bouchon de bouteille d'eau minérale mesurant une valeur de 100 Fmg d'arachides) et l'extension corrélative des micro-commerces ne sont pas seulement des adaptations économiques mais répondent aussi à la nécessité sociale de ne pas « couper » la relation.

pauvres et associations religieuses offraient des supports de même nature (et donc substituables).

Pour rendre compte des effets du quartier en termes de supports, nous avons enfin introduit dans notre modèle 4 grands types de variables : l'entraide de voisinage, le sentiment d'être seul ou entouré, le sentiment d'être ou non valorisé et l'attachement affectif au quartier.

L'enquête SIRS demandait aux enquêtés s'ils pouvaient compter sur une aide de la part de membres de leur famille, de voisins et d'amis dans un certain nombre de cas et sur une période de 6 mois<sup>14</sup>. Le fait de pouvoir compter ou non sur une aide, que les psychologues de la santé appellent le soutien social perçu, est un indicateur de la confiance accordée par l'individu dans son réseau de soutien [Sarason et al., 1990].

Si en moyenne 70 % des individus comptent sur une aide de leur famille, moins de 40 % d'entre eux comptent en revanche sur une aide de voisins ou d'amis. Ce constat pointe là encore l'importance des relations familiales à Antananarivo et a contrario la faiblesse relative des autres types de relations d'entraide informelles. Cependant, la confiance dans la possibilité d'être aidé (qu'il s'agisse d'aide financière, de coup de main ou de soutien moral) est d'autant moins fréquente que le quartier est plus pauvre. Dans les quartiers du premier quartile de revenu moyen, 28 % des adultes disent en effet ne pouvoir compter sur aucune d'aide familiale d'aucune sorte, contre 19 % dans les quartiers riches. Inversement, le soutien social de voisinage apparaît plus développé dans les quartiers pauvres que dans les quartiers riches, 40 % des habitants des premiers comptant sur une aide de leurs voisins contre 30 % des habitants des seconds.

Notre modèle montre que la confiance dans le soutien familial ne détermine pas la volonté de rester dans le quartier. Cette confiance n'a donc pas, en règle générale, besoin d'un ancrage territorial pour être exprimée. En revanche, dans les quartiers pauvres, la confiance dans le soutien de voisinage (amis et voisins) est significativement associée à l'ancrage au quartier. Avoir le sentiment que l'on pourrait être aidé par son voisinage en cas de problème, quand bien même l'aide réelle de voisinage est rare et d'ampleur limitée, est donc, dans ces quartiers une des raisons de la volonté d'y rester.

La deuxième variable « de support » de quartier est la question demandant aux individus s'ils se sentaient très seul, plutôt seul, plutôt entouré ou très entouré. Bien que le terme d'entourage n'implique pas forcément une dimension spatiale pour les individus, on suppose que c'est le cas dans un environnement où la mobilité est réduite (coût relatif du transport et faiblesse des infrastructures) et où les communications téléphoniques sont limitées par les contraintes économiques<sup>15</sup>.

14. Pour une analyse approfondie du système d'aide informelle à Antananarivo, voir PARIZOT WACHSBERGER, 2005.

15. Le téléphone mobile est un objet de plus en plus fréquemment possédé. Il fonctionne cependant le plus souvent avec des cartes de faible durée que l'on achète chez des petits revendeurs. La carte la plus

Dans les quartiers pauvres, l'attachement au quartier est d'autant plus important que les individus se sentent plus fortement entourés.

Le troisième type de variable « de support » est fourni par l'interrogation des adultes sur le sentiment d'être valorisé ou dévalorisé par leurs proches (famille, amis) ou dans la vie de tous les jours (voisins, commerçants,...). Ces variables indiquent le degré de reconnaissance dont jouissent les individus. Dans l'ensemble, très peu de personnes se sentent dévalorisées par leurs proches ou par les personnes côtoyées régulièrement mais ce sentiment est plus souvent exprimé par les habitants des quartiers les plus pauvres. Or, dans ces quartiers, le degré de valorisation par l'entourage est significativement lié à la volonté de ne pas déménager. Là encore, cette influence du sentiment de reconnaissance par l'entourage sur l'attachement au quartier indique en creux la difficulté pour les plus pauvres d'obtenir cette validation de soi dans d'autres sphères sociales que le quartier ou la famille.

Une dernière variable vise enfin à mettre en évidence un ancrage qui ne serait pas lié aux relations sociales mais à un attachement psychologique au territoire. Avoir passé toute son enfance dans un même quartier peut être à l'origine d'un attachement affectif voire d'une identification au quartier, indépendamment des relations qui s'y nouent. C'est ce que note C. Fournet-Guérin [Fournet-Guerin, 2007 : 212] quand elle affirme que ces individus l'assimilent souvent à un second tanindrazana (terre des ancêtres). Ceci apparaît bien dans notre modèle, mais cependant uniquement pour les habitants des quartiers pauvres. La variable « être né dans le quartier » (qui implique, puisque l'enquête n'a interrogé que des adultes, que les individus y ont passé au moins leurs 18 premières années) est très fortement corrélée à la volonté de rester dans le quartier en cas de déménagement et ce d'autant plus fortement que le quartier est plus pauvre.

---

petite et la plus vendue vaut 1 000 Ariary (environ 50 centimes pour une durée de 3 à 4 minutes de communications). Ces dernières années, les opérateurs ont néanmoins multiplié les types d'offre (allant du mode recharge à 300 Ariary, au mode 5 000 Ariary pour une journée d'appels illimités).

Tableau 4 – L'attachement au quartier selon le type de quartier : modèles logit cumulatif

	Variable expliquée : « souhait de rester dans le quartier dans l'hypothèse d'un déménagement »	Quartiers du 1 <sup>er</sup> décile	Quartiers du 1 <sup>er</sup> quintile	1 <sup>er</sup> quartile (pauvres)	2 <sup>e</sup> quartile	3 <sup>e</sup> quartile	4 <sup>e</sup> quartile (riches)
Variables socio-démographiques	Âge <sup>16</sup>	-0,03 *	n.s.	n.s.	n.s.	n.s.	n.s.
	Sexe (Femme VS Homme)	1,64 **	0,54 **	0,47 **	n.s.	n.s.	n.s.
	Revenu	0,01 **	0,00 *	0,00 *	n.s.	0,00 *	n.s.
	Diplôme <sup>17</sup>	-0,48 *	n.s.	-0,24 *	n.s.	-0,18 *	n.s.
	<b>Activité</b>						
	Actif dans le secteur formel	Ref.					
	Actif dans le secteur informel	1,10 *	1,18 ***	1,03 ***	n.s.	n.s.	n.s.
	Inactif ou chômeur	n.s.	0,95 **	0,61 *	n.s.	n.s.	n.s.
	<b>Type de ménage</b>						
	Unipersonnel	n.s.	n.s.	n.s.	n.s.	n.s.	n.s.
	Nucléaire <sup>18</sup>	Ref.					
	Monoparental <sup>19</sup>	n.s.	n.s.	n.s.	n.s.	n.s.	n.s.
	Élargi <sup>20</sup>	n.s.	0,48 *	0,56 **	n.s.	n.s.	n.s.

Ref. : Modalité de référence ; n.s. : non significatif ; \* : significatif au seuil de 5 %.

\*\* : significatif au seuil de 1 % ; \*\*\* : significatif au seuil de 0,1 %.

16. Variable continue.

17. Variable ordinale à 5 positions : sans diplôme, CEPE, BEPC, BAC, Bac + 2.

18. Couple avec ou sans enfants.

19. Chef de ménage sans conjoint et avec ses enfants.

20. Ménage comprenant des membres autres que le conjoint et/ou les enfants du chef de ménage (à l'exclusion des domestiques).

Tableau 4 – Suite

		<b>Proches dans le quartier</b>					
<b>participation à la vie du quartier</b>	Avoir famille dans le quartier	2,65 ***	1,33 ***	0,93 ***	n.s.	n.s.	n.s.
	Avoir des amis dans le quartier	2,74 ***	n.s.	1,07 ***	n.s.	0,82 **	0,74 ***
	<b>Sociabilité</b> <sup>21</sup>	n.s.	0,03 **	n.s.	n.s.	n.s.	n.s.
	<b>Participation associative</b> <sup>22</sup>						
	Association de quartier	n.s.	n.s.	n.s.	n.s.	n.s.	n.s.
	Association familiale	0,94 *	0,54 **	0,31 *	n.s.	n.s.	-0,37 **
	Association religieuse	-0,68 *	n.s.	-0,42 **	n.s.	n.s.	n.s.
		<b>Compter sur une aide</b>					
<b>Supports relationnels ou affectifs</b>	de sa famille	n.s.	n.s.	n.s.	-0,23 *	n.s.	n.s.
	d'amis et/ou de voisins <sup>23</sup>	0,89 *	0,44 **	0,45 **	n.s.	-0,43 *	n.s.
	Se sentir entouré <sup>24</sup>	0,95 **	0,49 ***	0,63 ***	n.s.	n.s.	n.s.
		<b>Reconnaissance</b>					
	Par ses proches (famille, amis, voisins) <sup>25</sup>	0,98 *	0,48 *	0,61 **	n.s.	0,65 ***	n.s.
	Né dans le quartier	1,32 *	1,11 ***	0,73 ***	n.s.	n.s.	n.s.
	Nombre d'observations	252	474	632	658	733	742
	R2	0,55	0,28	0,22	0,06	0,08	0,06

**Clé de lecture :** Être né dans le quartier est significativement et positivement associé à la probabilité de vouloir rester dans le quartier en cas de déménagement pour les habitants des quartiers pauvres, et ce, quelles que soient leurs autres caractéristiques (âge, sexe, type de ménage,...). En revanche, dans les quartiers du 2<sup>e</sup>, 3<sup>e</sup> ou 4<sup>e</sup> quartile, le fait d'y être né n'a aucune conséquence sur la volonté d'y rester. De la même façon, avoir de la famille dans le quartier et/ou être une femme est significativement associé à la volonté d'y rester dans les quartiers pauvres mais pas dans les autres quartiers.

21. Variable continue : nombre de fois où l'individu a parlé avec ses voisins au cours de la semaine passée.

22. Variable ordinaire à trois positions : aucune participation, participation occasionnelle, participation régulière.

23. Variable ordinaire à trois positions : compter sur personne, compter sur les uns ou les autres, compter sur les deux.

24. Variable ordinaire à trois positions : se sentir seul ou très seul, se sentir entouré ; se sentir très entouré.

25. Variable ordinaire à 3 positions : se sentir dévalorisé ; se sentir valorisé par ses proches ou les personnes côtoyées régulièrement ; se sentir valorisé par les deux types de personnes.

## Conclusion

Les Tananariviens sont d'une façon générale très attachés à leur quartier, quel que soit son niveau de richesse. Nous avons cependant montré que, dans les quartiers les plus pauvres, cet attachement était associé à certaines variables de participation à la vie locale et de qualité de l'entourage. Cela indique ainsi qu'en dépit de leur dégradation, les quartiers pauvres répondent à des besoins spécifiques de leurs habitants.

Pour une part ces quartiers offrent en effet à un certain nombre d'individus la possibilité d'une participation, même a minima, aux échanges économiques. Ces personnes qui travaillent dans le secteur informel dans leur quartier expriment de fait plus fortement leur volonté d'y rester. Comme on l'a souligné, cette participation n'est d'ailleurs pas seulement économique mais vise aussi à maintenir une forme d'insertion sociale qui permet de ne pas sombrer dans la dépendance sociale absolue, qui est pour les Malgaches le stade le plus extrême de la pauvreté [Banque Mondiale, 1996 ; Parizot, Wachsberger, 2005 ; Gondard-Delcroix, 2007].

Les quartiers pauvres sont aussi un lieu important de regroupement familial. Plus de 85 % des habitants disent y avoir des membres de leur famille et cette présence familiale est un déterminant essentiel de l'attachement au quartier. Ce dernier est ainsi en partie un attachement à la famille, et le support offert par le quartier un support familial. Cette analyse est renforcée par le lien positif entre le degré de participation à des associations familiales et la volonté de rester dans le quartier. Le fait que ces variables « jouent » dans les quartiers pauvres mais pas dans les autres indique alors que le « besoin » de famille se fait plus sentir pour les habitants de ces quartiers. Cependant, les quartiers pauvres sont aussi des espaces dans lesquels les individus ont des amis, cette présence étant encore plus fortement liée à la volonté de rester dans le quartier. L'analyse des variables de support montrent alors que le degré de confiance dans la possibilité de recevoir une aide des amis ou voisins est un déterminant de l'attachement au quartier. C'est un indicateur fort de la nature du support offert par le quartier. En fournissant aux individus la certitude qu'ils pourraient être aidés en cas de besoin, le quartier leur apporte un soutien psychologique essentiel. Plus qu'une protection effective, les quartiers pauvres fournissent donc aux individus une forme d'assistance morale, comme en témoigne l'importance dans nos modèles du coefficient associé à la variable « se sentir entouré ».

Enfin l'attachement aux quartiers pauvres est renforcé par la considération sociale dont jouissent leurs habitants auprès de leurs proches. La consolidation ou le maintien d'une image positive de soi n'est en effet bien souvent possible que si l'individu bénéficie d'une forme de reconnaissance par autrui. Le fait que cette reconnaissance par autrui soit liée dans les quartiers pauvres à une volonté d'y rester signale alors que c'est essentiellement dans les relations de voisinage que s'opère cette valorisation par autrui. Cela indique aussi en creux la difficulté des habitants de ces quartiers à tirer une reconnaissance d'autres formes de

participations sociales (participation organique au système productif, participation politique ou citoyenne,...).

En dépit des handicaps qu'ils peuvent présenter, les quartiers pauvres peuvent donc offrir un espace de protection, d'assistance morale et de reconnaissance, propre à favoriser la (ré)constitution et la stabilité identitaire de leurs membres. Ces fonctions sont d'autant plus importantes que les autres formes de support dont pourraient bénéficier les individus sont plus incertaines. Pour les plus démunis des quartiers pauvres, l'identité est ainsi en bonne partie déterminée par leur appartenance territoriale. Cette clôture de l'identité au quartier est alors renforcée par le fait d'y être né et d'y avoir passé toute son enfance.

On ne prétend pas pour autant ici que les quartiers pauvres sont la base d'un repli communautaire ou le lieu d'une communauté retrouvée ou défendue [suttles, 1973] pour les Tananariviens qui recréeraient ainsi, sur un territoire circonscrit, un havre de sécurité et de solidarité. On compte moins dans les quartiers pauvres sur ses voisins ou amis pour une aide quelconque et on s'y sent plus souvent seul. La violence y est également plus souvent ressentie. Si les quartiers pauvres constituent une communauté, c'est donc de « communauté à responsabilité limitée » [suttles, 1973] qu'il s'agit. Sans enserrer totalement les individus, ils représentent cependant un espace propice à une expression identitaire, particulièrement pour les plus fragiles. Le découpage administratif renforce d'ailleurs ce support territorial de l'identité en soumettant la reconnaissance citoyenne à l'appartenance à un quartier. Il est en effet nécessaire, pour obtenir une carte d'identité, d'être enregistré dans un *fokontany*<sup>26</sup>.

## BIBLIOGRAPHIE

- AFVP [2002], *Antananarivo 2002*. Visages de l'exclusion, mimeo.
- ALTHABE G. [1978], « Strikes, Urban Mass Action and Political Change : Tananarive 1972 », in Gutkind P.C.W., Cohen R. et Copans J. (eds), *African Labor History*, Londres, Sage Publications, p. 205-243.
- ANDRIANJAFY-ANDRIAMANINDRISOA E. [2004], *Économie populaire, territoires et développement à Madagascar : les dimensions historiques, économiques et socioculturelles du fokolonona. Études de cas : la commune rurale de Masindray et la commune urbaine d'Anosibe*, université catholique de Louvain, faculté des sciences économiques, sociales et politiques.

---

26. Le cas de la Réunion Kely décrit par l'Association Française des Volontaires du Progrès est une bonne illustration [AFVP, 2002] de l'importance du quartier comme support d'identité. Cet ensemble d'habitations précaires construites de façon illicites n'appartenait initialement à aucun *fokontany*. Constitué en 1987, il s'était progressivement agrandi et organisé, les habitants l'ayant découpé en trois *fokontany* auto-proclamés et s'étant dotés de présidents de *fokontany*. Ces derniers distribuaient aux habitants des certificats de résidence censés leur permettre de procéder à divers démarches administratives, notamment l'obtention d'une carte d'identité. Cette auto-organisation d'une partie de ceux que l'on appelle à Madagascar les « 4 mis » relevait donc d'une revendication politique d'existence passant par une inscription territoriale.

- AUTHIER J.-Y., BACQUE M.-H., GUÉRIN-PACE F. (dir.) [2007], *Le quartier. Enjeux scientifiques, actions politiques et pratiques sociales*, Paris, La découverte, coll. « Recherches ».
- BANQUE MONDIALE [1996], « Madagascar Poverty Assessment », Report 14044-MAG, Volume II, Washington.
- BINET C. [2005], « Femmes, hommes et mariages à Madagascar », Bulletin d'information sur la population de Madagascar, n° 4, avril 2005.
- BLANC-PAMARD C. [1998], « La moitié du quart. Une ethnographie de la crise à Tananarive et dans les campagnes de l'Imerina (Madagascar) », *Natures, Sciences et Sociétés*, vol. 6, n° 4, p. 20-32.
- CASTEL R., HAROCHE C. [1001], *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi, Entretiens sur la construction de l'individu moderne*, Fayard.
- CHAPOULIE J.-M. [2001], *La tradition sociologique de Chicago. 1890-1961*, Seuil.
- COLLECTIF [1998], *La cité des mille, Antananarivo : histoire, architecture, urbanisme*, Antananarivo, collection du CITE/TSIPIKA.
- CONDOMINAS G. [1961], *Fokon'olona et collectivités rurales en Imerina*, Paris, Éditions Orstom, 264 p.
- DONZELOT J. avec MEVEL C., WYVEKENS A. [2003], *Faire société. La politique de la ville aux États-Unis et en France*, Édition du Seuil.
- DURKHEIM E. [1995], *Le suicide (1897)*, Paris, PUF, coll. Quadrige.
- FOURNET-GUÉRIN C. [2007], *Vivre à Tananarive. Géographie du changement dans la capitale malgache*, Paris, Karthala, 427 p.
- FOURNET-GUÉRIN C. [2008], « La géographie invisible de la ville. L'inscription des castes dans l'espace urbain à Tananarive (Madagascar) », in SECHET R., GARAT I. et ZENEIDI D. (dir.), *Espaces en transactions*, Presses universitaires de Rennes, p. 293-304.
- GANS H. [1962], *The Urban Villagers*, New York, The Free Press.
- GONDARD-DELCROIX C. [2007], « Les représentations de la pauvreté : quels échos aux indicateurs internationaux ? Une étude qualitative sur les Hautes Terres de Madagascar », *Monde en développement*, n° 137, p. 51-66.
- HONNETH A. [2002], *La lutte pour la reconnaissance (1992)*, Paris, Les éditions du Cerf.
- MARTUCCELLI D. [2002], *Grammaires de l'individu*, Folio Essais.
- NOSCHIS K. [1984], *Signification affective du quartier*, Librairie des Méridiens. Coll. « sociologies au quotidien », Paris.
- OMCT [2007], « La situation des droits de l'homme à Madagascar », *Comité des droits de l'Homme des États-Unis*, <http://www.omct.org>.
- PARIZOT I., WACHSBERGER J.-M. [2005], « Aider et être aidé : système et structure du soutien social informel à Antananarivo (Madagascar) et à Paris (France) », *Document de travail DIAL*, 2005-09.
- PAUGAM S. [2005], *Les formes élémentaires de la pauvreté*, Paris, PUF, coll. « Le lien social ».
- PAUGAM S. [2008], *Le lien social*, PUF, coll. « Que sais-je », 127 p.
- PETONNET C. [1979], *On est tous dans le brouillard. Ethnologie des banlieues*, Paris, Éditions Galilée.
- RAISON-JOURDE F. [1991], *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX<sup>e</sup> siècle. Invention d'une identité chrétienne et construction de l'État (1780-1880)*, Paris, Khartala, 840 p.

- RAJAONAH F.V. [2003], « Prestige et métier dans la société malgache. À Tananarive aux XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles », *Le Mouvement Social*, n° 204, juillet-septembre, p. 65-79.
- RAMAMONJISOA, J. [1984]. « Blancs et Noirs : les dimensions de l'inégalité sociale. Documents socio-linguistiques », *Cahiers des Sciences Sociales*, filière sociologie, Université de Madagascar, n° 1, p. 39-45.
- RANDREMANANA R.V., MIGLIANI R., RAKOTOMANGA S., JEANNE I. [2001], « Système d'Information Géographique et Santé : application à la ville d'Antananarivo », *Archives de l'Institut Pasteur de Madagascar*, vol. 67, n° 1-2, p. 74-78.
- RANDRIAMARO J.-R. [1997], *PADESM et luttes politiques à Madagascar : de la fin de la deuxième guerre mondiale à la naissance du PSD*, Paris, Karthala, 451 p.
- RAVELOSOA, R. [1999] : « Niveau de vie et taille des ménages : estimation d'une échelle d'équivalence », *Économie de Madagascar*, n° 4, p. 53-76.
- RAZAFINDRALAMBO L. N. [2005a], « Inégalité, exclusion, représentations sur les hautes terres de Madagascar », *Cahiers d'Études africaines*, n° 179-180, p. 879-903
- RAZAFINDRALAMBO L.N. [2005a], « Construction d'identité et relations de dépendance : descendants d'anciens maîtres et descendants d'anciens "esclaves" en Imerina », *Taloha*, n° 14-15.
- RÉMY J. [1975], « Espace et théorie sociologique. Problématique de recherche », *Recherches sociologiques*, vol. VI, n° 3, p.279-293.
- ROUBAUD F. [2000], *Identités et transition démocratique : l'exception malgache ?*, L'Harmattan-Tsipika, Paris et Antananarivo, 254 p.
- ROUBAUD F., WACHSBERGER J.-M. [2006], « les quartiers pauvres contre la démocratie ? Le cas d'Antananarivo, Madagascar », *Afrique contemporaine*, n° 220, p. 65-96.
- SARASON B., PIERCE G., SARASON I. [1990], « Social Support : The Sense of Acceptance and the Role of Relationships », in SARASON B., SARASON I., PIERCE G. (Eds.), *Social Support. An Interactional View*, New York, John Wiley & Sons, p. 97-128.
- SIMMEL G. [1903], « Métropoles et mentalités » in Y. GRAFMEYER et I. JOSEPH, *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine* (1979), rééd. 2004, Champs Flammarion, p. 61-77.
- SUTTLES G.D. [1973], *The Social Construction of Communities*, Chicago, The University of Chicago Press.
- THOMAS W.I., ZNANIECKI F. [1916], *Le paysan polonais en Europe et en Amérique. Récit de vie d'un migrant*, Nathan, 1998.



## Notes de lecture

---

*Civilisations*, Vol. LVII, n° 1-2, 2009

Tourisme, mobilité et altérités  
contemporaines

Numéro coordonné par Anne DOQUET  
et Olivier ÉVRARD

---

Dans ce numéro double de la Revue *Civilisations*, coordonné par Anne Doquet et Olivier Evrard, les différentes contributions réexaminent à partir d'approches et de terrains d'investigation variés, la place occupée par le tourisme dans la mondialisation, faisant de ce dernier un objet privilégié pour une anthropologie du contemporain. Longtemps marginalisé dans les milieux universitaires francophones, souvent ignoré, le tourisme a aussi été accusé de détruire les cultures « authentiques », de paupériser les populations locales, d'accroître les inégalités sociales ou de renforcer un rapport néocolonial. Il s'avère pourtant être un objet de recherche particulièrement pertinent pour comprendre les interactions entre le Nord et le Sud, mais aussi l'affaiblissement de la distinction entre Nord et Sud, ou l'émergence de pratiques spécifiques ancrées dans les Suds et échappant à de simples logiques d'« imitation » ou de reproduction mécanique de pratiques historiquement forgées au Nord. Cette ligne directrice originale et lucide organise le numéro autour de trois thèmes centraux : l'inscription de l'étude du tourisme dans la problématique, plus large, des mobilités et des flux qui configurent le monde globalisé ; l'examen des liens complexes entre tourisme et nationalisme ; l'exploration des représentations et des pratiques des touristes non occidentaux, qui opère un décentrement de la recherche.

Ainsi, dans la première partie intitulée *Tourisme et mondialisation, images, institutions,*

*territoires*, il est avant tout question de replacer le tourisme dans le contexte historique de sa production, de son développement et de ses configurations : révolution industrielle, colonisation, création des États-nations, augmentation des déplacements et des formes de mobilité, innovations technologiques permettant de réduire les distances et d'accélérer les déplacements, mais aussi circulation accrue des travailleurs, des images, des capitaux, des valeurs, des pratiques culturelles. Le développement du tourisme, parce qu'il s'est inscrit dans ce contexte historique et qu'il a accompagné depuis le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle l'émergence de ces phénomènes sociaux, politiques, économiques et culturels, représente un objet privilégié pour une anthropologie sociale et politique, et peut s'avérer être un puissant analyseur des transformations des relations Nord-Sud. Plusieurs questions sont traitées dans cette première partie, ouvrant ainsi différents débats dans lesquels les articles se répondent. Parmi elles, celle de « l'ordonnancement touristique » (*global tourism as an ordering*) qui, selon Adrian Franklin, implique de nouvelles articulations du local et du global et suppose une « (re)création des lieux » (*place-making*) avec le développement du tourisme. Celle, également, du rôle de l'UNESCO dans la légitimation institutionnelle à l'échelle globale de nouveaux lieux et de nouvelles pratiques (Saskia Cousin). Celle, encore, de l'autochtonie, analysée par Corine Cauvin Verner à partir des « Hommes bleus du Sahara » comme une « construction intellectuelle théâtralisée » qui n'existe paradoxalement que dans une relation transnationale. Les questions, enfin, de l'articulation des agencements touristiques avec les récits ou les mises en scène locaux antérieurs (Bernard Debarbieux, Cristina Del Biaggio et

Mathieu Petite), des effets ségrégatifs et de la reproduction des déséquilibres socio-économiques par le maintien des hiérarchies et des inégalités qui prévalaient avant le développement du tourisme, comme l'analyse Emmanuel Grégoire à l'Île Maurice.

La deuxième partie du numéro est intitulée *Tourisme et nationalisme : les enjeux politiques des mobilités de loisir*. Sans pour autant réduire le tourisme à sa seule dimension instrumentale, elle vise à rappeler que, « historiquement, c'est le nationalisme qui a rendu le territoire attractif et qui en a permis la valorisation et la protection » (Introduction, p. 14).

Dans ces conditions, alors même que le tourisme est considéré, par l'Unesco notamment, comme un outil servant à favoriser l'émergence d'une société à la fois multiculturelle et transnationale, son développement n'en a pas moins facilité le renforcement des cohésions nationales par la référence à une appartenance, à un territoire et à un patrimoine culturel communs, comme un dispositif visant à générer un sentiment de citoyenneté et à construire un « imaginaire national ». Une première question traitée dans cette partie consiste alors à se demander « comment les mythes promus dans le cadre de l'attractivité touristique peuvent affecter et nourrir le sentiment d'appartenance nationale et influencer les relations internationales » (p. 15). L'article de Mihaela Hainagiu aborde de manière originale cette thématique en s'intéressant aux enjeux politiques du mythe de Dracula et à son utilisation par les entrepreneurs de tourisme dans la Roumanie communiste de Nicolae Ceausescu qui, en réponse à l'offre touristique américaine, ont accordé aux pratiques touristiques une mission pédagogique répondant à des objectifs patriotiques, de politique extérieure et territoriaux. L'article de Falestin Naïli montre également comment un projet touristique peut nourrir l'expression d'une identité nationale, en analysant comment le tourisme a acquis une dimension politique dans le contexte palestinien, visant à défaire certains mythes créés par les idéologies sionistes et repris par les acteurs israéliens du tourisme. Ce sont alors l'œuvre et la

mémoire de l'anthropologue finlandaise Hilma Granqvist qui sont convoquées pour asseoir le discours identitaire palestinien à partir d'une patrimonialisation du village d'Artas où H. Granqvist a dressé un inventaire des pratiques sociales et culturelles avant 1948.

L'autre question traitée est celle du rôle du tourisme dans la pacification des relations internationales et dans l'ouverture croissante des frontières. Les deux articles présentés montrent bien la fragilité de ces processus et viennent nuancer l'optimisme affiché par Adrian Franklin. Le premier porte sur la mise en tourisme d'une cérémonie de fermeture de la frontière à Wagah Border, point de passage terrestre entre l'Inde et le Pakistan. David Gœury montre bien ici comment la frontière est devenue le lieu d'une immense communion nationaliste, mais aussi que cette mise en scène de plus en plus théâtralisée de l'antagonisme entre les deux nations favorise inversement une certaine normalisation de leurs relations. L'autre texte étudie comment le tourisme peut être perçu comme une menace pour la nation et engendrer des formes de repli identitaire. Sébastien Roux montre ainsi comment la gestion thaïlandaise de l'augmentation des cas de sida dans les années quarante-vingt est d'abord passée par des mesures restrictives et coercitives. Mais l'influence économique du tourisme dans la région et son importance dans les projets nationaux de développement a finalement favorisé l'adoption d'une gestion libérale renvoyant la protection du territoire et des populations à l'éducation et à la responsabilisation individuelle.

Intitulée *Quels touristes ?*, la troisième partie du numéro aborde également deux thématiques distinctes. La première vise à tracer les contours du comportement touristique et les interactions avec d'autres formes de mobilité ou de « curiosités » telles que le travail de l'ethnologue sur un terrain touristique, comme l'explorent Valerio Simoni et Scott McCabe. Les deux auteurs montrent à partir de deux cas très distincts comment l'ethnologue est obligé de négocier sa position au risque de ne

jamais totalement pouvoir se détacher de l'image du touriste ou de celle d'un « *insider* ». Lauren Wagner aborde le sujet à partir du « tourisme diasporique » au Maroc, lorsque des émigrants ou enfants d'émigrants vivant en France se rendent en visite dans leur patrie d'origine ou celle de leurs parents et éprouvent le sentiment paradoxal d'être « touristes dans leur propre pays ». L'autre thématique s'intéresse aux variations culturelles des pratiques touristiques qui ont fait suite au développement d'un tourisme de masse au sein des sociétés non occidentales (asiatiques et sud-américaines notamment), et à la remise en cause du schéma dominant d'un tourisme né en Europe. La prise en compte de ce phénomène suppose alors de ne pas se contenter d'y voir la simple diffusion d'une modernité occidentale à travers la généralisation des comportements touristiques des pays du Nord, mais bien plutôt la coexistence de différents modèles qui se croisent, non sans tensions ou incompréhensions, dans certains lieux incontournables du tourisme planétaire. Comme le soulignent les auteurs de l'introduction, « les touristes non occidentaux n'intègrent pas des éléments de leur propre culture dans leur nouvelle pratique "occidentale" du voyage, ils intègrent le tourisme comme un nouvel élément de leur culture » (p. 20). C'est ce qu'explore la contribution de Noel Salazar portant sur l'activité des guides touristiques à Yogyakarta, en Indonésie, et observant l'adaptation de ces derniers aux attentes de leurs nouveaux clients asiatiques. De même l'article de Timothy Leicester porte sur l'étude de Yangshuo, agglomération rurale située dans le sud-ouest de la Chine où la valeur centrale de l'attractivité touristique n'est pas tant l'authenticité recherchée par les touristes occidentaux que la reconnaissance et la médiation d'un site par un ensemble de références littéraires et culturelles. Ne pas prendre en compte ce type de phénomènes reviendrait à nier toute forme d'autonomie des sociétés du Sud dans leur adoption du tourisme de masse.

C'est donc bien de ce point de vue un nouveau chantier que contribue à ouvrir ce numéro double de *Civilisations*, qui prend acte de l'intérêt croissant que suscite désormais le

tourisme dans les sciences sociales, réexamine la place de ce phénomène dans la mondialisation et aborde le développement du tourisme dans les sociétés non occidentales par une analyse spécifique des jeux d'asymétries et des regards croisés qu'il suscite. Dans cette logique, trois pistes de recherche pourraient s'inscrire dans le prolongement de ce travail : celle qui consiste à rendre compte plus spécifiquement des pratiques de touristes originaires du Sud dans les pays du Nord, les Latino-américains en Europe par exemple ; celle visant à comparer plus directement d'un côté les tourisms nationaux dans le Sud et dans le Nord, et de l'autre les comportements et les attentes propres au tourisme international de populations du Sud et du Nord ; celle, enfin, qui passe par le développement de terrains d'investigation sur des sites touristiques du Nord par des collègues du Sud. N'est-ce pas en effet, au final, la seule manière possible de poursuivre toutes les perspectives ouvertes par ce numéro de *Civilisations* que de permettre cette production d'un regard éloigné jusqu'ici encore largement réservé aux chercheurs du Nord ?

Elisabeth Cunin et Christian Rinaudo  
(IRD, URMIS)

---

### *Du soin au rite dans l'enfance*

Sous la direction de Doris BONNET et  
Laurence POURCHEZ

IRD Éditions et Éditions Eres, Paris, 2007

---

L'ouvrage, dédié à Suzanne Lallemand, est le produit d'un « Groupement de recherches » financé par le CNRS sur le thème de l'anthropologie de la petite enfance. Il tend à démontrer que « le soin ne peut être associé uniquement au médical et que la marge entre le soin et le rite est parfois bien ténue ».

Divisé en deux parties (1. Les façonnages du corps ; 2. L'enfant, acteur du rituel), il porte sur l'Europe, l'Afrique (Côte d'Ivoire, Burkina Faso, Guinée-Bissau, Sénégal, Mali, Gabon), l'Amérique (Mexique, Canada, Bolivie), l'océan Indien (Réunion, Madagascar) et l'Asie (Taïwan). La quasi-totalité

des quatorze chapitres est dûe à des femmes anthropologues.

L'étude des soins corporels apportés à l'enfant a pu être cantonnée souvent dans le registre technique (toiletage, allaitement, manipulations, vêtement...). Cependant, cette approche réductrice laisse de côté les aspects symboliques et rituels. De même, on a tendance à oublier qu'en Afrique, notamment, l'émergence de la pédiatrie « moderne » conduit à la mise en contact de deux types de pratiques, souvent partiellement incompatibles : les pratiques héritées de la tradition et celles qu'a amenées la médecine européenne.

Les cas présentés ici sont soigneusement décrits et les faits observés sont situés par rapport au fonctionnement global des sociétés en question. Les auteurs démontent au passage certains clichés qui ont encore cours même dans la littérature spécialisée (les mères africaines seraient peu sensibles à la douleur ou à la mort de leur enfant ; par certaines pratiques intrusives, elles tenteraient seulement de s'assurer la maîtrise totale de son corps ; l'emballage, encore pratiqué dans bien des pays du monde, y compris en Bolivie, aurait pour effet de brimer le bébé et de le réduire au statut de simple paquet, etc.)

Il ne s'agit pas, cependant, de sacraliser systématiquement les traditions au nom d'une exotisation de la culture de l'Autre : certaines pratiques présentant des risques pour l'enfant doivent être notées comme telles ; mais la connaissance de la diversité des normes en matière de puériculture permet d'adapter les modes d'intervention des acteurs médico-sociaux ou éducatifs au sein d'une famille ou d'une communauté, de manière négociée, et non pas imposée comme cela arrive trop

souvent dans les structures modernes de santé, que ce soit en Europe auprès de populations immigrées, ou dans les pays d'origine.

La seconde section du livre montre que l'enfant, même très jeune, peut être acteur de rituels, non seulement dans le cadre d'activité des adultes, mais au sein de groupes d'enfants. C'est pour lui l'occasion d'entrer dans la vie sociale et d'acquérir les valeurs et les normes de sa société. Ces rites d'enfants peuvent parfois ressembler à des jeux, mais le sérieux avec lequel ils sont exécutés et la façon dont ils sont perçus par les adultes font nettement comprendre qu'on est au-delà du jeu.

Le livre comporte un DVD qui suit la structure de l'ouvrage, sans cependant en reprendre tous les chapitres. Les documents visuels qu'il comporte permettent de mieux comprendre les textes correspondants. Ils sont de durée et de qualité variable, certains provenant d'archives déjà un peu anciennes. On y comprend mieux les gestes et les rites évoqués par le texte, et l'on y apprend aussi incidemment une méthode indienne très originale pour rôtir les oies...

L'ensemble est un plaidoyer convaincant en faveur du développement d'une véritable anthropologie de la petite enfance appliquée à la santé. Cela peut également constituer un manuel grâce auquel les personnels médico-sociaux des pays du Nord, les puéricultrices, sages-femmes, médecins, etc., pourront apprendre à regarder d'un œil neuf certains aspects des soins traditionnels aux enfants, qu'ils observent au contact des mères africaines vivant en Europe, et qu'ils pourraient avoir tendance à rejeter en bloc en les renvoyant à un folklore inutile sinon nocif.

Henry Tourneux

## Résumés

### Julie BAUJARD, **La politique du HCR à Delhi (Inde). Mise en œuvre et évolution**

L'objectif de cette contribution est d'interroger la politique d'asile mise en œuvre par le HCR à la lumière des différentes options préconisées par l'institution à Delhi. La réflexion est organisée autour de deux axes. Le premier est consacré à l'analyse des solutions mises en œuvre localement par le HCR, qui adapte ses solutions de principe à la réalité indienne et internationale. Dans le deuxième axe, l'analyse, selon une approche diachronique de la politique de l'agence à Delhi depuis les années 1980, apporte l'illustration des mutations à l'œuvre dans le mandat de l'agence des Nations Unies et montre les répercussions qu'elles ont sur le statut de réfugié.

• Mots-clés : réfugiés urbains – HCR – politique d'asile – Delhi.

### Véronique BOYER, **Passé portugais, présent noir et indigénité amérindienne : Un exemple amazonien (Amapá – Brésil)**

En reconnaissant le caractère pluriethnique et multiculturel du Brésil, la Constitution de 1988 rompt avec la représentation antérieure qui exaltait la figure du métis. L'État affirme désormais que la lutte contre les inégalités sociales doit passer par la promotion des groupes « ethnoraciaux » jusque-là marginalisés, c'est-à-dire les Indiens et les Noirs. Les groupes sociaux sont ainsi encouragés à se soumettre à un processus de « désenchevêtrement » des diverses généalogies ou « racines » – principalement « blanche », « indigène » et « noire ». À partir d'un exemple amazonien, l'article se propose

d'analyser comment les orientations de l'État brésilien sont élaborées localement, en examinant plus précisément deux questions. D'une part, quel est, par rapport à la généalogie élue comme référence principale, la place symbolique attribué aux autres, que les groupes se reconnaissent éventuellement, mais qui doivent désormais être relégués à un plan secondaire ? D'autre part, que deviennent les pratiques culturelles et/ou religieuses dès lors qu'elles sont appréciées comme signes d'« identités ethniques » spécifiques et différenciées ? Au Mazagão Velho, les habitants revendiquent en effet un double, voire un triple héritage : portugais avec la fête de Saint Jacques, noir avec la danse du *marabaixo* et indien avec celle du *sairé*.

• Mots-clés : identité – culture – Amazonie – negro – religion.

### Sophie DJETCHA, **Médecine, sexualité et procréation. Masculinité et féminité à l'épreuve du sida au Cameroun**

Cet article propose d'analyser la manière dont le discours médical relatif à la prévention en matière de sexualité et de procréation repositionne les relations entre les hommes et les femmes dans le contexte du VIH/sida. Elle se base sur des entretiens effectués auprès de patients et de professionnels de santé à Yaoundé (Cameroun) entre 2003 et 2007. Les données montrent que les hommes placent le risque sanitaire de transmission à la partenaire avant les risques sociaux, familiaux et affectifs liés à l'absence de procréation alors que les femmes s'inscrivent dans une hiérarchie des risques inverse, malgré les injonctions du système de soins et les réticences de leur partenaire. Il apparaît en amont que les acteurs

de soins insistent davantage, dans leurs conseils préventifs auprès des hommes, sur le risque de transmission du virus à la partenaire.

- Mots-clés : genre, sexualité – procréation – professionnels de santé – VIH/sida – Cameroun.

**Alfonsina FAYA ROBLES, « Lier ou ne pas lier » : choix contraceptif et stérilisation chez des femmes en milieu populaire urbain du Nord-est brésilien**

S'appuyant sur des données ethnographiques récoltées lors d'une recherche doctorale portant sur la maternité en milieu populaire urbain au Brésil, l'auteur identifie des aménagements symboliques particuliers autour des méthodes contraceptives, et notamment des inflexions identitaires chez les femmes désireuses de stérilisation par ligature des trompes. Contrairement à la vision négative véhiculée par les médias (nationaux et internationaux) et certains experts, cette technique contraceptive est largement valorisée par les femmes rencontrées. Face à l'incapacité des pouvoirs publics à établir un planning familial effectif et efficace, fondé sur d'autres techniques contraceptives dites « réversibles », et face aux contraintes sociales, économiques et des rapports de genre ressentis par les femmes, le « désir de ligature » s'avère non seulement une appropriation de la gestion de leur contraception mais aussi un socle sur lequel des aménagements identitaires se construisent.

- Mots-clés : contraception – stérilisation féminine – identité – Brésil – genre – sexualité – maternité.

**Dominique JUHÉ-BEAULATON, Un patrimoine urbain méconnu : arbres mémoires, forêts sacrées et jardins des plantes de Porto Novo (Bénin)**

À Porto Novo, capitale du Bénin, se trouvent un certain nombre de lieux caractérisés par des éléments végétaux : il s'agit d'arbres sacrés et de jardins des plantes créés sous l'occupation coloniale dont l'histoire se substitue parfois à celle d'anciens sanctuaires boisés. En ville, ce

patrimoine naturel demeure encore méconnu, le patrimoine architectural retenant l'intérêt car correspondant mieux aux critères occidentaux du patrimoine culturel. Or, ces sites, arbres sacrés et jardins, représentent des lieux de mémoire dont la conservation et la valorisation non seulement participeraient à entretenir un cadre de vie urbain plus agréable et plus sain, mais pourraient aussi contribuer au développement touristique de la ville par l'aménagement d'itinéraires de découvertes s'articulant autour de ces lieux.

- Mots-clés : Afrique – Bénin – patrimoine naturel – sites sacrés – ville – tourisme – développement – histoire.

**Dominique VIDAL, L'histoire qu'on raconte, l'histoire qu'on se raconte. Narration de soi et construction identitaire chez les travailleuses domestiques de Rio de Janeiro**

Cet article se propose d'examiner plusieurs dimensions du rapport entre narration de soi et construction identitaire chez les travailleuses domestiques de Rio de Janeiro, en insistant sur l'intérêt pour l'analyse du recouplement de matériaux discursifs recueillis dans des situations d'entretiens formalisés et différents contextes d'observation. Les histoires que les travailleuses domestiques racontent et se racontent en les racontant révèlent en filigrane des traits centraux de leur expérience qui invitent à prendre au sérieux ce que les individus disent d'eux et à le soumettre à un questionnement distinct de celui qui interroge la plausibilité du discours. On reviendra pour cela d'abord sur les leçons à tirer d'une enquête menée depuis une position de légitimité sociale. On verra alors la fonction de réassurance que prend chez elles la conversation, et la place que la référence à la moralité y occupe. On mettra pour terminer en évidence la signification des réparties qu'elles disent avoir faites à leurs employeurs.

- Mots-clés : Brésil – travailleuses domestiques – méthodologie/methods, construction identitaire/identity formation, narration de soi – genre – Rio de Janeiro.

Jean-Michel WACHSBERGER, **Les quartiers pauvres à Antananarivo : trappe à pauvreté ou support des individus ?**

Les quartiers pauvres d'Antananarivo sont un agrégat concentré de tous les maux urbains : menace d'inondation pendant la saison des pluies, entassements humains, quasi-absence d'accès à l'eau courante, fréquence des problèmes de drogue et de violence, mauvaise réputation... Ces aspects négatifs sont d'autant plus susceptibles d'affecter le bien-être et les trajectoires sociales des adultes y logeant que ceux-ci y sont fréquemment nés et y demeurent comme enfermés. Pourtant, les habitants de ces quartiers ne souhaitent pas déménager et

expriment même fréquemment le désir de rester dans leur quartier. Le travail présenté ici utilise les données fournies par une enquête représentative menée à Antananarivo en 2003 auprès de 2 807 individus de ménages différents pour identifier les raisons qui président à un tel attachement au quartier. Les résultats de l'analyse statistique montrent qu'en dépit des nombreux handicaps que ces quartiers présentent, ils constituent bien souvent pour les individus y logeant un support identitaire d'autant plus important que les autres types de support sur lesquels ils pourraient compter sont déficients.

• Mots-clés : effets de quartier – supports sociaux – pauvreté – inégalités.

## Abstracts

### **Julie BAUJARD, UNHCR's policy in Delhi. Implementation and transformation**

This article aims at nurturing a reflection on UNHCR's asylum policy by looking at the different solutions proposed by the institution in Delhi. The paper is organised around two points. The first one is devoted to the analysis of the solutions UNHCR locally implements, adapting his principle solutions to the Indian and international reality. In the second point an historical approach of UNHCR's policy since the 1980s gives the illustration of the changes at work in the mandate of the United Nations' agency and shows the consequences of these changes on the refugee status.

• Key-words : urban refugees – UNHCR – asylum policy – Delhi.

### **Véronique BOYER, Portuguese past, Black present and Amerindian unmentionability : an Amazonian example (Amapá – Brazil)**

By recognizing the pluriethnic and multicultural feature of Brazil, the Constitution of 1988 departs from the previous representation of the Nation, which exalts the figure of the mixed race person as an ideal. From now on, the State will claim that the reduction of inequality can only be achieved by the promotion of "ethnic" and "racial" groups until then marginalized that is to say, Indian and Black people. Thus, social groups are encouraged to submit themselves to a process aiming to disentangle various genealogies or "roots" mainly "white", "indigenous" and "black". This paper intends to use an Amazonian example to analyse how the Brazilian State's orientations are locally elaborated, examining

more precisely two questions. What is the symbolic place attributed to the genealogies which the groups eventually adopt – but which are not necessarily elected as the main reference ? What happens to the cultural and/or religious practices as soon as they are considered as features of specific and differentiated "ethnic identities ?" In Mazagão Velho, the inhabitants lay claim on a double, or even a triple inheritance : Portuguese with the celebration of São Tiago, Black with the Marabaxo's dance and Indian with the Sairé's.

• Key-words : identity – culture – Amazonia – negro – religion.

### **Sophie DJETCHA. Medicine, sexuality and reproduction. Gender and AIDS in Cameroon**

This article suggests analyzing the way the medical speech concerning the prevention in sexuality and in reproduction repositions the relations between men and women in the context of the HIV. It bases itself on conversations made with patients and with health professionals in Yaounde (Cameroon) between 2003 and 2007. The data show that men place the sanitary risk of transmission to the partner before the social, family and emotional risks related to the lack of reproduction while women join an inverse hierarchy of the risks, in spite of the orders of the system of care and the hesitations of their partner. It seems upstream that the actors of care insist more, in their preventive advices with the men, on the risk of transmission of the virus to the partner.

• Key-words : Gender – sexuality – reproduction – professionals of health – HIV / AIDS – Cameroon.

**Alfonsina FAYA ROBLES, “To tie or not to tie”: contraceptive choices and sterilization among women in a working-class urban milieu of North-East Brazil**

Relying upon data collected during doctoral research regarding maternity in an urban working-class environment in Brazil, the author identifies the particular symbolic adjustments linked to contraceptive methods and especially the modulation of identity among woman who want sterilization by tubal ligation. Contrary to the negative image presented by the media (national and international) and certain experts, this contraceptive technique is widely valued among the women encountered. Faced with the inability of public authorities to establish effective and efficient family planning based upon other “reversible” contraceptive techniques and facing social and economic constraints as well as those of gender relations as felt by women, the “desire for ligation” proves to be not only an appropriation of the management of their contraception but also a foundation upon which identity adjustments are constructed.

- Key-words : Contraception – female sterilization – identity – Brazil – gender – sexuality – maternity.

**Dominique JUHÉ-BEAULATON, Urban Heritage : memory trees, sacred groves and gardens in Porto Novo (Benin)**

In Porto-Novo, capital of Benin, some places are characterized by plants : sacred trees and gardens created under the colonial rule. The last ones were sometimes former wooded sanctuaries. In the city, this natural heritage remains still underestimated, because the architectural heritage holds all the interest and corresponds better to the western criteria of the cultural heritage. Now, these sites, sacred trees and gardens, represent commemorative sites. Their conservation and their valorisation should participate to maintain a more pleasant and healthier urban living environment, but they can also contribute to the tourism development of the city with, for example, the

creation of routes of discoveries linked with these places.

- Key-words : Africa – Benin – natural heritage – sacred sites – urban heritage – tourism – development – history – city.

**Dominique VIDAL, Telling a story, telling a story to oneself. Self-narration and identity formation among female domestic workers in Rio de Janeiro**

This article aims at analyzing various dimensions of the relationship between self-narration and identity formation among female domestic workers in Rio de Janeiro, underscoring the importance of crossing data gathered through in-depth interviews and observations in different settings. Stories that domestic workers tell to others and tell to themselves telling them to others reveal just beneath the surface central characteristics of their experiences. It invites us to take seriously what ordinary people say of themselves and to analyze it independently of the plausibility of a narrative. First, we will present some lessons of a fieldwork carried out from a position of social legitimacy. Second, we will show the reassurance function of conversation among these women, and the importance given to morality. Finally, we will focus on the meaning of retorts they alleged having answered to their employers.

- Key-words : Brazil – domestic workers – methods – identity formation – self-narration – gender – Rio de Janeiro.

**Jean-Michel WACHSBERGER, Poor neighbourhoods in Antananarivo : poverty trap or social support ?**

The poor neighbourhoods of Antananarivo present an amalgamation of all urban ills : threat of flooding during the rainy season, overcrowded living conditions, almost complete lack of access to running water, frequent problems of drugs and violence, bad reputation, etc. These negative aspects are all the more likely to have an impact on the well-being and social trajectories of the adults who

live in these areas since they were often born there and stay there as if imprisoned. However, the people living in these areas do not want to move and even frequently express the wish to remain in their neighbourhood. To identify the reasons underlying this attachment to an area, the work presented here uses the data supplied by a representative survey carried out in Antananarivo in 2003 on a sample of 2,807 individuals from different

households. The results of the statistical analysis show that despite the many handicaps to be found in the poor neighbourhoods, people have a sense of belonging there that provides them with a common identity. This is all the more important since they lack other means of establishing their social identity.

- Key-words : Neighbourhood effects – social support – poverty – inequalities.



Achevé d'imprimer par Corlet, Imprimeur, S.A.  
14110 Condé-sur-Noireau  
N° d'Imprimeur : 123704 - Dépôt légal : SEPTEMBRE 2009

*Imprimé en France*

## 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), et des mots clés (10 maximum) en français et en anglais.

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 Excel (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, le titre de la carte, la légende éventuelle et la provenance 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 :

Les abonnements sont annuels et commencent au premier numéro de l'année en cours

## TARIFS ABONNEMENT 2009 :

FRANCE 89 € (Institutions) – 59 € (Particuliers)

ÉTRANGER 99 € (Institutions) – 69 € (Particuliers)

## ABONNEMENTS ET VENTE AU NUMÉRO :

Presses de Sciences Po

117, boulevard Saint-Germain

75006 Paris

<http://www.pressesdesciencespo.fr>

## Diffusion / distribution CDE/SODIS

## COMMANDE D'ANCIENS NUMÉROS :

IRD - Diffusion

32 avenue Henri Varagnat

93143 Bondy cedex

diffusion@ird.fr

Un bulletin de réabonnement a été encarté dans les exemplaires destinés aux abonnés de ce numéro de la revue *Autrepart*.

L'objectif de la revue *Autrepart* est de promouvoir la réflexion pluridisciplinaire 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.

De l'Amérique latine à l'Afrique en passant par l'Inde et Madagascar, ce numéro *Variations* rassemble des articles qui appréhendent des sujets aussi divers que les réfugiés, la construction des identités ethniques et professionnelles, la sexualité, le sida, le patrimoine naturel, la pauvreté en milieu urbain.

• Julie Baujard

**La politique du HCR à Delhi (Inde). Mise en œuvre et évolution**

• Véronique Boyer

**Passé portugais, présent noir et indicibilité amérindienne : un exemple amazonien (Amapá - Brésil)**

• Sophie Djetcha

**Médecine, sexualité et procréation. Masculinité et féminité à l'épreuve du sida au Cameroun**

• Alfonsina Faya Robles

**« Lier ou ne pas lier » : choix contraceptif et stérilisation chez des femmes en milieu populaire urbain du Nord-est brésilien**

• Dominique Juhé-Beaulaton

**Un patrimoine urbain méconnu : arbres mémoires, forêts sacrées et jardins des plantes de Porto Novo (Bénin)**

• Dominique Vidal

**L'histoire qu'on raconte, l'histoire qu'on se raconte. Narration de soi et construction identitaire chez les travailleuses domestiques de Rio de Janeiro**

• Jean-Michel Wachsberger

**Les quartiers pauvres à Antananarivo : trappe à pauvreté ou support des individus ?**

## PRESSES DE SCIENCES PO

117, boulevard Saint-Germain - 75006 PARIS

tél. : +33 (0)1 45 49 83 64

fax : +33 (0)1 45 49 83 34

Abonnements et vente au numéro :

<http://www.pressesdesciencespo.fr>

CDE / SODIS

25€

ISBN 978-2-7246-3166-1

SODIS 727 003.5

Retrouvez la revue sur <http://www.cairn.info>