

autrepart

Revue de sciences sociales au Sud



**PARLER POUR DOMINER ?
PRATIQUES LANGAGIÈRES
ET RAPPORTS DE POUVOIR**

autrepart

ISSN
1278-3986

ISBN
978-2-7246-3392-4

Prix
25 €

Rédaction
19, rue Jacob
75006 Paris - France

Périodicité
Revue trimestrielle

© 2016
Presses de la Fondation nationale
des sciences politiques/IRD

La revue *Autrepart* figure sur la liste
CNU/AERES

Illustration de couverture :
Gustave Deghilage
Lausanne, 2015.
Droits réservés

© IRD

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

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

Autrepart est une revue à comité de lecture coéditée par l'Institut de Recherche pour le Développement (IRD) et les Presses de Sciences Po. Son objectif est de promouvoir la réflexion sur les sociétés du Sud pour mieux comprendre leurs dynamiques contemporaines et en montrer la diversité. 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 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

Kali Argyriadis (IRD)
Isabelle Attané (INED)
Riccardo Ciavolella (IRD)
René Collignon (CNRS)
Arlette Gautier (Université de Brest)
Charlotte Guénard (Université Paris I-IEDES)
Christophe Z. Guilmoto (IRD)
Nolwen Henaff (IRD)
Marie-José Jolivet (IRD)
Évelyne Mesclier (IRD)
Pascale Phélinas (IRD)
Laurence Quinty (CNRS)
Jean Ruffier (CNRS - Université de Lyon 3)
Jean-Fabien Steck (Université Paris Ouest - Nanterre)

DIRECTEUR DE LA PUBLICATION

Jean-Paul Moatti

DIRECTRICE DE LA RÉDACTION

Nolwen Henaff

SECRÉTAIRE DE RÉDACTION

Irène Salvvert

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



SciencesPo.
Les Presses

IRD
Editions

Indexé dans / Indexed in

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

Derniers numéros parus

- 2005 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, *Élisabeth Cumin*
 39 Variations
 40 Tourisme culturel, réseaux et recompositions sociales, *Anne Doquet et Sarah Le Menestrel*
- 2007 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, *Éveline 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, *Marie-Christine Cormier-Salem et Bernard Roussel*
 51 Variations
 52 Régulation de naissances et santé sexuelle : où sont les hommes ?, *Armelle Andro et Annabel Desgrées du Loû*
- 2010 53 Vieillir au Sud, *Philippe Antoine et Valérie Golaz*
 54 Éducation et conflits, *Magali Chelpi-den-Hamer, Marion Fresia et Éric Lanoue*
 55 Variations
 56 Migrations et transformations des paysages religieux, *Sophie Bava et Stephania Capone*
- 2011 57-58 La Famille transnationale dans tous ses états, *Élodie Razy et Virginie Baby-Collin*
 59 Inégalités scolaires au Sud, *Nolwen Henaff et Marie-France Lange*
 60 Variations
- 2012 61 Les nouvelles figures de l'émancipation féminine, *Agnès Adjamagbo et Anne-Emmanuèle Calvès*
 62 Quel avenir pour la petite agriculture au Sud ?, *Valéria Hernández et Pascale Phélinas*
 63 Les médicaments dans les Sud, *Carine Baxerres, Emmanuelle Simon*
 64 Variations
- 2013 65 Savoirs sur l'eau : techniques, pouvoirs, *Olivia Aubriot et Jeanne Riaux*
 66 Variations
 67-68 L'argent des migrations : les finances individuelles sous l'objectif des sciences sociales, *Isabelle Chort et Hamidou Dia*
- 2014 69 L'industrialisation au Sud, *Xavier Richet et Jean Ruffier*
 70 Les droits reproductifs 20 ans après Le Caire, *Arlette Gautier et Chrystelle Grenier-Torres*
 71 Les jeunes du Sud face à l'emploi, *Florence Boyer et Charlotte Guénard*
 72 L'enfant du développement, *Charles-Édouard de Suremain et Doris Bonnet*

Sommaire

Parler pour dominer ? Pratiques langagières et rapports de pouvoir

Éditrices scientifiques : Sandra Bornand, Alice Degorce et Cécile Leguy

Sandra Bornand, Alice Degorce, Cécile Leguy, Paroles et rapports de pouvoir dans les Suds	3
Sophie Chave-Dartoën, Salutations formelles et exercice de l'autorité à Wallis....	19
Clara Duterme, La place des récits destinés aux touristes dans les jeux de pouvoir locaux (Santa Anita, Guatemala).....	37
Fabien Le Bonniec, La culture mapuche à la barre : pouvoir et médiation linguistico-culturels des facilitateurs interculturels dans les tribunaux pénaux du sud du Chili.....	55
Hervé Rakoto Ramiarantsoa, Marie Mellac, Véronique André-Lamat, Xavier Amelot, Les discours sur la nature à Madagascar : dans le sillage du <i>teny baiko</i>	73
Ingrid Hall, Parole et hiérarchie dans les Andes du Sud du Pérou.....	89
Laure Traoré, Langues et registres de légitimation du pouvoir politique au Mali : les discours présidentiels en contexte de (post-) crise.....	105
Nathaniel Gernez, Langues locales et idéologie linguistique dominante (Tanzanie)	123
Marie-Clémence Adom, Jeux de mots, jeux de rôles, tours de paroles : de la promotion d'un nouvel ordre dans le zouglou, poésie urbaine de Côte d'Ivoire.....	139
Laurent Fontaine, L'argumentation métaphorique des anciens dans les réunions des Yucuna d'Amazonie colombienne	157
Ismaël Moya, L'esthétique de la norme : discours et pouvoir dans les relations matrimoniales et maraboutiques à Dakar	181
Notes de lecture	198
Résumés	205
Abstracts	209

Paroles et rapports de pouvoir dans les Suds

*Sandra Bornand**, *Alice Degorce***, *Cécile Leguy****

L'analyse de la parole en situation constitue un révélateur des relations sociales, tout particulièrement de l'instauration de rapports de force ou de hiérarchie. Le pouvoir porté par les mots est connu, tant des chercheurs que des médias et des personnalités politiques. En ceci, les rapports de pouvoir et les stratégies de domination ne passent pas seulement par des actes, mais aussi par la parole sous ses formes les plus diverses. Élaborer un discours politique ou religieux [Monnerie, 2005], avoir recours à une langue particulière dans un contexte où les enjeux autour de la question linguistique sont tendus sont autant de lieux d'exercice du pouvoir dans ses liens à la parole. Les pratiques de nomination des individus [Chave-Dartoën, Leguy, Monnerie, 2012], des lieux¹ [de la Soudière, 2004], des événements [Krieg-Planck, 2003] ou encore des langues et des groupes sociaux [Tabouret-Keller, 1997 ; Canut, 2011] peuvent aussi bien constituer un moyen de dominer autrui que de contrer ou de tourner en dérision le pouvoir. Si ces questionnements au sujet du langage et des rapports de pouvoir ou de domination se trouvent à l'intersection de disciplines telles que l'anthropologie, la sociologie, la linguistique et la philosophie², ils concernent des domaines et des concepts intéressants d'autres sciences humaines et sociales. Relations de genre ou de générations, revendications territoriales, identitaires, politiques, religieuses ou linguistiques, sont autant d'objets d'études qui mettent en jeu la question du pouvoir, de la capacité d'agir des interlocuteurs et de l'efficacité de leur parole.

L'objectif de ce numéro est, sur la base de recherches empiriques récentes, d'interroger la manière dont le langage est susceptible de devenir à la fois le

* Anthropologue, CNRS, UMR 8135 LLACAN.

** Anthropologue, IRD, UMR 8171 IMAF.

*** Professeur d'anthropologie linguistique à l'université Sorbonne Nouvelle Paris 3.

1. Martin de la Soudière examine, par exemple, les changements de dénomination des toponymes en France et cite plusieurs cas d'euphémisation d'un toponyme, qu'il nomme « eutopisation » [2004, paragraphe 28] comme la Charente inférieure et la Seine inférieure qui deviennent ainsi maritimes respectivement en 1941 et 1955 en raison de la connotation négative attribuée à l'adjectif. Ces changements mettent en évidence les enjeux autour de la nomination et le fait que nommer n'est pas un acte innocent.

2. La question du « pouvoir des mots » a été explorée selon différents points de vue disciplinaires, notamment en sociologie (depuis les travaux de Bourdieu [2001]), en sociolinguistique [Boutet, 2010] ou en philosophie [Butler, 2004], pour ne citer que quelques exemples.

moyen d'exercer un pouvoir ou une domination sur autrui et l'objet même des stratégies et manipulations mises en œuvre dans les situations de domination. Cela apparaît de manière évidente dans les discours politiques³ [Charaudeau, 2014, 2015 ; Corcoran, 1979 ; Duranti, 1994, 2007 ; Howe, 1988], les chants de propagande nationalistes [Bertho, 2015] ou encore les rituels d'inauguration et de commémoration [Fasseur, 2010]. Mais les stratégies de domination par la parole sont également observables dans des situations à plus petite échelle, telles que les salutations, les cancans ou rumeurs, les moqueries (à l'instar de ce député français qui caquette au moment de la prise de parole d'une collègue d'un autre parti politique à l'Assemblée nationale⁴) ou dans les phénomènes liés à l'insécurité linguistique, comme l'hypercorrection, remarqués par William Labov [1972] dans les échanges entre les membres de classes sociales différentes dans les grands magasins new-yorkais. À l'inverse, des créations linguistiques subversives comme l'argot ou le verlan, ou les expressions artistiques tels le rap [Aterianus-Owanga, 2011], le slam [Sommer-Willet, 2009] ou le zouglou [Adom, dans ce numéro], peuvent participer d'une démarche d'émancipation par rapport au pouvoir, notamment étatique. En ce sens, elles relèvent elles-mêmes de logiques de domination ou de réponses à ces logiques.

La parole comme pratique sociale

Les travaux menés par les anthropologues dès le début du xx^e siècle ont montré combien les mots ne prennent sens dans le contexte dans lequel ils ont été énoncés et que, selon la situation de communication particulière de leur énonciation, ils peuvent être d'une grande efficacité [Malinowski, 1916, 2002 (1935)]. En étudiant la prière, Marcel Mauss [1968 (1909)] souligne la nécessité d'envisager les faits de langage comme des faits sociaux. Prenant en considération le contexte global d'énonciation de la prière et montrant combien elle est, en tant que rite oral, une parole efficace, un acte, il préfigure les propositions théoriques et méthodologiques qui ne seront formulées que durant la seconde moitié du xx^e siècle [Leguy, 2013]. Les années 1960 marquent un tournant en anthropologie, notamment en France avec la publication d'*Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon* par Geneviève Calame-Griaule [2009 (1965)], ouvrage fondateur pour l'ethnolinguistique française dans lequel elle s'emploie à analyser les représentations et les usages de la parole dans tous les domaines de la vie sociale. De l'autre côté de l'Atlantique, à la même époque, Dell Hymes et John Gumperz invitent les anthropologues à traiter le langage comme une pratique sociale et à s'intéresser à l'activité langagière, aux actes de discours, aux événements de parole, fondant

3. Nicholas Howe [1988] montre ainsi, dans une étude portant sur le discours des politiciens américains, combien en recourant systématiquement aux métaphores sportives et guerrières ceux-ci éloignent implicitement les femmes du pouvoir.

4. LCP, « Caquetages dans l'hémicycle : le sexisme à l'assemblée en accusation » : <http://www.lcp.fr/afp/caquetages-dans-lhemicycle-le-sexisme-lassemblee-en-accusation>, par AFP le 9 octobre 2013 à 15:45, modifié le 10 mars 2016 à 14:13, consulté le 21 juin 2016.

le courant de l'*Ethnography of speaking* qui deviendra ensuite l'*Ethnography of communication* [Hymes, 1962 ; Gumperz, Hymes, 1964, 1972].

Ces travaux menés dans une perspective anthropolinguistique, mettant l'accent sur le rôle de la parole dans la vie sociale, ont un impact sur l'anthropologie générale, même si l'on peut déplorer, comme le fait Bertrand Masquelier, le trop peu d'intérêt manifesté par les anthropologues du politique pour le langage⁵, à l'exception de quelques publications notables [Bloch, 1975 ; Myers, Brenneis, 1984 ; Paine, 1981 ; Watson-Gegeo, White, 1990]. Pierre Clastres avait néanmoins comparé en 1974, dans *La Société contre l'État*, la situation des sociétés étatiques au pouvoir du chef amérindien, à l'aune des rapports entre parole et pouvoir :

« Une différence s'y révèle, à la fois la plus apparente et la plus profonde, dans la conjugaison de la parole et du pouvoir. C'est que si, dans les sociétés à État, la parole est le droit du pouvoir, dans les sociétés sans État, au contraire, la parole est le devoir du pouvoir. Ou, pour le dire autrement, les sociétés indiennes ne reconnaissent pas au chef le droit à la parole parce qu'il est le chef : elles exigent de l'homme destiné à être chef qu'il prouve sa domination sur les mots. Parler est pour le chef une obligation impérative, la tribu veut l'entendre : un chef silencieux n'est plus un chef. » [Clastres, 1974, p. 134]

Le point de vue de Pierre Clastres est contesté par exemple par Jean Jamin [1977] et contestable, car la distribution de la parole diffère selon les sociétés. Ainsi, dans son ouvrage *Speaking for the chief. Okyeame and the politics of Akan Royal Oratory* [1995], Kwesi Yankah met en évidence une politique d'évitement dans la société akan et le fait que le chef ne s'y exprime pas publiquement ou du moins à haute voix ; son discours passe par un intermédiaire, l'*okyeame* ou la « bouche du Roi », personnage indispensable à la circulation de l'information entre le roi et ses sujets. De même chez les Zarma du Niger, parler fort et beaucoup est l'apanage des griots et des esclaves [Bornand, 2005] et non des chefs qui, comme dans beaucoup d'autres sociétés africaines, protègent leur pouvoir en retenant leur parole.

Ces remarques sur les liens entre la parole comme acte social et les rapports de pouvoir en appellent d'autres, d'ordre plus méthodologique. En nommant *Pour une anthropologie de l'interlocution* [2000] l'ouvrage collectif sur les « Rhétoriques du quotidien » qu'ils ont coordonné, Bertrand Masquelier et Jean-Louis Siran formulaient une revendication. Se réclamant de l'héritage de l'ethnographie de la parole et de la communication, ils prônaient une approche des pratiques langagières qui tienne compte non seulement du contexte de production des discours, mais aussi des processus dialectiques à l'œuvre lors de l'énonciation. Multiformes, ceux-ci comprennent l'observateur lui-même, dont la seule présence peut impliquer des variations de sens ou des négociations stratégiques.

5. « Plusieurs recherches récentes confirment qu'il est vain de comprendre les dynamiques de pouvoir si l'on persiste à ignorer la place qu'y tient l'activité langagière sous des formes diverses » [Masquelier, Siran, 2000, p. 414].

En sciences sociales, la situation d'enquête elle-même doit dès lors être pensée comme une interlocution pouvant aller jusqu'à l'instauration d'un certain rapport de force. Plus encore que dans les cas de rencontres ordinaires, ces situations d'interlocution sont sujettes aux incompréhensions, aux malentendus, aux erreurs. Le chercheur peut lui-même se trouver pris dans un processus dont il ne maîtrise pas toujours les enjeux, voire être manipulé par ses interlocuteurs qui l'utilisent à des fins dont il n'a pas toujours conscience. Il est également confronté à la pluralité des discours, tout comme à la production de « discours-écrans », discours faits de « justifications stéréotypées » [Alès, 2006, p. 112] qui s'imposent comme expression de normes ou de vérités reconduites dans le cadre de l'énonciation bien qu'elles contredisent les pratiques.

Relations de domination et parole dans les sociétés des Suds

Ces problématiques s'imposent de façon nouvelle dans les sociétés des Suds. Des réformes politiques aussi importantes que les processus de décentralisation ou encore les changements de régime peuvent être l'occasion de discours tendant à l'appropriation du pouvoir et à l'instauration d'un nouveau rapport de domination. Dans ce contexte, les luttes sociales ou syndicales peuvent devenir un lieu d'élaboration de stratégies discursives particulières. Le chant constitue l'une d'elles : les mouvements *Y'en a marre* au Sénégal ou *Balai citoyen* au Burkina Faso ont ainsi été initiés par des artistes qui ont composé différents morceaux repris lors des manifestations ou diffusés en amont de celles-ci. En Afrique du Sud, la musique et le chant ont également constitué des outils importants de lutte contre l'apartheid [Martin, 2013, p. 240], réutilisés dans des mouvements sociaux plus récents, par exemple au cours de la grève de la mine de Marikana en 2012 où des chants antiapartheid étaient repris par les femmes des mineurs.

La langue, de l'administration, de l'école, des services de santé ou d'autres services publics de base peut, par ailleurs, être exclusive dans un contexte plurilingue et son usage devenir objet de division ou de tension. Les études menées sur les services de santé en Afrique de l'Ouest francophone illustrent, par exemple, la façon dont les choix linguistiques concourent à instaurer une relation de connivence entre soignants et soignés, avec l'usage de langues locales et d'un éventuel *code-switching*, ou au contraire à marquer une distance entre eux, lorsque le personnel de santé s'exprime exclusivement en français [Jaffré, Olivier de Sardan, 2003]. La mise en place de projets de développement participatifs ou communautaires présuppose également une circulation de la parole relativement hiérarchisée et normée. La connaissance de la langue des bailleurs ou, au contraire, d'une langue locale s'avère ainsi fondamentale, mais peut aussi avoir pour conséquence l'instauration de rapports de force entre les différents acteurs du projet. Henry Tourneux parle dans cette perspective de « dépendance communicationnelle » [2008, p. 15] des populations africaines qui n'ont pas accès aux langues des anciens colons enseignées à l'école (français, anglais, portugais), dépendance qui « reflète la marginalisation de toutes les langues africaines par

rapport aux langues officielles d'origine européenne » [*Ibid.*]. Partant de ce constat, Tourneux s'interroge sur la non-prise en compte par les spécialistes du développement de la question linguistique, rappelant les enjeux cruciaux qui entourent la maîtrise de la langue.

La mise en place de politiques linguistiques (tant nationales qu'internationales, comme celle concernant la francophonie) peut également concourir à la construction de relations de pouvoir par la langue [Heller, 2011]⁶. En Afrique, nombreux sont les intellectuels qui, au moment des Indépendances, ont lutté pour la reconnaissance des langues vernaculaires [Diop, 1954] et cette question reste d'actualité à l'heure où l'enseignement bilingue est développé dans de nombreux États⁷. Dans une perspective proche, la création en 2007 de l'Académie des Langues Kanak (ALK), préfigurée dans les accords de Nouméa de 1998, s'inscrit dans un projet éducatif qui prend en compte les cultures et les langues locales en lien avec celui, plus global, d'organisation sociale et politique de la Nouvelle-Calédonie⁸.

La maîtrise de l'écriture procure également un certain pouvoir de domination, ce qu'ont bien montré les travaux pionniers de Jack Goody [1979 ; 2007]. Il analyse ainsi l'impact que l'usage de l'écriture a pu avoir sur une situation particulière, lors de la révolte brésilienne : « Les organisateurs de la révolte de Bahia, au Brésil, en 1835, étaient des musulmans lettrés, plus à l'aise avec l'écriture que la très grande majorité des colons blancs. Mais là encore, ce qui prouve le plus clairement que l'écriture a donné de la force aux insurgés, c'est la réaction de ceux qui en ont subi les effets : à la suite de la révolte de 1835, les Blancs renvoient en Afrique les Noirs affranchis qui savent lire et écrire. » [Goody, 2009, en ligne].

Écrire dans sa langue sur les réseaux sociaux, publier des journaux en langue nationale, voire développer une littérature, peut s'inscrire dans des stratégies linguistiques et identitaires qui, soit confortent le pouvoir, soit s'y opposent. C'est ce que mettent en évidence les chercheurs étudiant les interactions entre langues et littératures :

« Écrire devient alors un véritable "acte de langage", car le choix de telle ou telle langue d'écriture est révélateur d'un "procès" littéraire plus important que les procédés mis en jeu. [...] Acte qui engage aussi bien la place d'une littérature sur l'échiquier mondial que les modalités d'écriture, c'est-à-dire les poétiques individuelles. » [Gauvin, 2003, p. 19].

6. Pensons également au processus d'unification linguistique en France [Bourdieu, 2001].

7. Par exemple en Afrique du Sud, au Burundi, au Burkina Faso, au Mali, en Tanzanie, en Éthiopie, en Namibie, etc. Au Niger cependant, quarante-six ans après les débuts d'expérimentation de l'école bilingue, la Circulaire n° 179/MEN/SG/DGEB du 13 novembre 2000 recommandait seulement un état des lieux de l'enseignement bilingue [Bornand, Seydou Hanafiou, à paraître ; Meunier, 2000]. L'enseignement bilingue se développe également sur d'autres continents, notamment en Amérique latine (Guatemala, Paraguay, Pérou) qui a une tradition d'enseignement bilingue plus ancienne [UNESCO, 2015, p. 96].

8. L'alinéa 1.3.3. de l'accord de Nouméa stipule en effet que : « les langues kanak sont, avec le français, des langues d'enseignement et de culture en Nouvelle-Calédonie. Leur place dans l'enseignement et les médias doit donc être accrue et faire l'objet d'une réflexion approfondie ».

La production littéraire est également soumise aux relations de pouvoir dans lesquelles sont impliqués les auteurs, selon la langue dans laquelle ils choisissent de s'exprimer. Par exemple, l'expansion de la production littéraire écrite en langue kabyle s'explique en partie par des revendications identitaires au cœur desquelles se trouve la question linguistique [Chaker, Bonfour, 2006].

Enfin, il est important de questionner le rôle des médias : la radio comme la télévision, mais aussi les nouvelles technologies. En 1990, Lila Abu-Lughod commence ses recherches sur la télévision en Égypte. Dans *Dramas of nationhood. The politics of television in Egypt*, elle aborde en anthropologue ce média de masse et questionne le rôle de celui-ci dans la production d'une culture nationale égyptienne, l'Égypte étant le premier producteur de films et de télévision dans le monde arabe. À travers l'usage de la télévision, les producteurs et les spectateurs sont amenés à mettre en lumière, débattre, contester ou négocier des représentations relatives à la modernité, aux imaginaires politiques, à l'autoreprésentation (pour les groupes minorisés), aux rapports de genre, aux désirs et affects, et enfin à la circulation transnationale de contenus symboliques [Henrion-Dourcy, 2012, p. 14].

Avec le développement rapide des nouvelles technologies apparaissent aujourd'hui des espaces de paroles jusqu'alors inédits, comme l'internet et les réseaux sociaux (Facebook, Twitter) ou encore les SMS. Les nouvelles technologies de l'information et de la communication (NTIC) supposent en effet de nouveaux usages écrits et oraux des langues, tout en plaçant les paroles émises dans un contexte globalisé et transnational qui bouleverse les situations de communication « traditionnelles ». Kristin Vold Lexander voit dans les NTIC « une chance pour les langues dominées et peu écrites à l'écrit » [2010, p. 228] : au Sénégal, les jeunes utilisent les langues nationales autant que le français pour écrire leurs vœux électroniques, comme ils le font à l'oral, tandis qu'on assiste à une « wolofisation de la société sénégalaise » [*Ibid.*], le wolof occupant progressivement la place de langue véhiculaire nationale même si le français reste toujours la langue officielle et d'enseignement. Ces nouveaux modes de communication peuvent également être le lieu d'expression de jeux avec la langue et d'une inventivité à qui une diffusion nouvelle est donnée. Prenons un exemple tout récent : au Burkina Faso, pendant le coup d'État de septembre 2015, la création d'un « dictionnaire » par les internautes utilisateurs de Facebook, à partir des noms des principaux acteurs de la crise politique⁹, témoigne non seulement de la créativité de la jeunesse urbaine francophone, mais aussi de sa capacité à s'emparer des nouvelles technologies pour faire entendre la contestation politique à l'international et dans la diaspora.

9. Inspirée du nom du général putschiste Gilbert Diendéré, « Faire une diendéradé » signifie par exemple « faire une grosse bêtise » sur les réseaux sociaux, « Achiller » (fuir) provient du fait qu'un membre de l'ancien parti au pouvoir, le CDP, aurait été arrêté en fuite à la frontière ghanéenne, « Léoncer » (dormir, se reposer) fait référence à l'assoupissement de Léonce Koné, autre membre du CDP, filmé durant la médiation de la CEDEAO.

L'établissement d'un terrain d'entente

Si des relations de domination s'imposent entre les interlocuteurs, que ce soit du fait de leur âge ou de leur statut social respectifs, il est cependant possible, par l'intermédiaire du langage, de chercher à établir un terrain d'entente ou à en atténuer les effets. C'est sur cette dialectique entre relations hiérarchiques et processus de négociation observables dans les pratiques langagières que s'ouvre ce numéro. Il est des cas, en effet, où les cadres de l'échange repoussent, voire interdisent, précisément, toute affirmation directe d'une domination.

L'article de Sophie Chave-Dartoën nous conduit ainsi au cœur du Pacifique, sur l'île de Wallis, où comme dans de nombreuses sociétés océaniques les stratifications sociales conditionnent de manière étroite la gestion de la prise de parole. Les situations de rencontre où pourraient se confronter les interlocuteurs et s'affirmer des formes de domination sont cependant extrêmement cadrées et donnent lieu à des échanges où l'existence de chacun, son statut et sa position sont élucidés. En prenant l'exemple des salutations, qui « assurent la mise en ordre des relations entre les participants de l'assemblée en établissant les positions et les statuts relatifs » [Chave-Dartoën, dans ce numéro], l'auteure montre ainsi que ce n'est pas tant le politique qui règne ici, contrairement à ce que les analyses d'Alessandro Duranti sur la société proche de Samoa laissaient entendre [1994], mais bien plutôt les relations rituelles instaurées avec l'au-delà (les ancêtres et Dieu). De ce fait, ceux qui ont une position supérieure sont plutôt vus comme des intermédiaires entre cet au-delà et leurs cadets et dépendants, permettant la bonne marche d'une société conçue comme « sociocosmique ». Si les cadets ne sont pas mentionnés dans les salutations, ils sont cependant portés par les anciens qui les représentent. La position intermédiaire de ces derniers confère à leur parole l'efficacité nécessaire à l'organisation de l'action et à la reconduction de la cohésion sociale.

Menant des enquêtes ethnographiques auprès d'ex-guérilleros guatémaltèques reconvertis en caféiculteurs, Clara Duterme analyse dans l'article suivant la place des discours adressés aux visiteurs, en particulier la conférence prononcée par un porte-parole de la communauté, sorte de guide touristique, dont l'essentiel du propos consiste à retracer son passé révolutionnaire, afin de séduire un auditoire pouvant comprendre de futurs partenaires de projets de développement. Ce personnage – qui bien souvent est un ancien chef de la guérilla – reprend dans son discours des manières de parler éprouvées avec ses relations dans le cadre du commerce équitable : s'appuyant sur ses talents d'orateur, il s'exprime de manière scandée et dynamique et cultive une certaine complicité avec ses interlocuteurs. Présentant la communauté comme à la recherche d'un développement durable, dans la continuité des ambitions révolutionnaires, il cherche à en donner une image positive et laisse dans l'ombre les ruptures et dissensions, occultant la violence du proche passé. Mais quand un conflit oppose deux conférenciers, on voit combien ce discours adressé aux visiteurs est porteur d'enjeux politiques qui dépassent la relation touristique. Cette conférence, qui pourrait paraître anodine,

a finalement des implications politiques, qui expliquent que le rôle de conférencier ne soit pas confié à n'importe qui, même si c'est de manière officieuse.

Les procès et autres règlements de litiges sont bien souvent des situations où la relation entre parole et pouvoir est explicite [Butler, 2004]. Le texte de Fabien Le Bonniec montre ainsi que, suite à une réforme au début des années 2000 au Chili, la parole a pris une place importante dans les procédures, notamment du fait du recours à des intermédiaires nommés « facilitateurs interculturels », sollicités quand les protagonistes ne maîtrisent pas l'espagnol. Enquêtant auprès des Mapuches, l'auteur analyse le rôle joué par ces intermédiaires en les situant par rapport à différents médiateurs servant d'interprètes qui les ont précédés durant quatre siècles dans l'histoire des relations entre Espagnols, Chiliens et Mapuches. Ces médiateurs ont « pour tâche commune d'établir ou de renforcer une communication dialogique, dans le cadre de relations interculturelles marquées généralement par la domination et les rapports asymétriques et contribuent ainsi à pacifier et résoudre des guerres et des conflits, sans forcément questionner les inégalités qui les sous-tendent » [Le Bonniec, dans ce numéro]. Lors des procès, les facilitateurs n'introduisent pas seulement la langue des Mapuches à la barre, mais aussi leur « culture ». Tout en ayant pour but de faciliter la communication entre les juristes et des prévenus ou témoins, et donc d'atténuer les différences culturelles, ces médiateurs les accentuent également par leurs interventions orales publiques, notamment quand ils cherchent à expliquer un crime par des phénomènes culturellement interprétés comme relevant de la possession.

L'article suivant, coécrit par une équipe de géographes rassemblant Hervé Rakoto Ramiarantsoa, Marie Mellac, Véronique André-Lamat et Xavier Amelot, nous conduit à analyser le discours tenu sur « la nature » par des gestionnaires de l'environnement à Madagascar, dans un contexte postcolonial fortement marqué par les conceptions occidentales qui sont toujours à l'œuvre, notamment dans des organisations internationales comme le WWF par exemple. Les auteurs soulèvent « un décalage flagrant entre ce que les projets de gestion environnementale disent de la nature et la connaissance que les gestionnaires interviewés ont de cette nature » [Rakoto Ramiarantsoa *et al.*, dans ce numéro]. Même s'ils ont une connaissance approfondie des particularités de l'environnement malgache, ces gestionnaires occultent facilement leur propre position pour des raisons politiques ou financières, laissant les responsables des projets imposer leur discours de l'extérieur, aux dépens parfois des points de vue et des savoirs locaux. Si l'analyse des réponses aux questions posées par les géographes dénote un décalage et peut-être un malaise, la question se pose quant au rôle finalement joué par ces gestionnaires, qui ne semblent pas chercher la médiation, mais s'effacent plutôt, afin de ne pas compromettre le financement des projets.

Construire une relation de pouvoir à travers la maîtrise de la parole et la langue

La langue est, comme l'écrivent Josiane Boutet et Monica Heller à propos des travaux de John Gumperz :

« [...] un système de ressources communicatives que les locuteurs exploitent dans la pratique de la création du sens ; mais puisque cette ressource prend différentes formes dans différentes communautés, et puisque la vie sociale nécessite de juger les ressources et les pratiques des autres, la langue finit par jouer un rôle important dans la production et la reproduction des inégalités sociales. » [Boutet, Heller, 2007, p. 309-310]

Ingrid Hall nous propose dans ce numéro une étude fine du fonctionnement des assemblées dans les communes rurales andines, où la collectivité a un pouvoir important, ne serait-ce que par le statut collectif du titre de propriété des terres. Grâce à l'analyse de la parole, de sa circulation et des registres utilisés, elle met en évidence à la fois la complexité et le dynamisme du fait politique. Cherchant qui parle, dans quelle langue, sous quelle forme et quand, elle montre quel rôle jouent les orateurs et comment ils sont amenés à « trouver la voix de la communauté », à formuler une opinion ratifiée collectivement. Pour ce faire, elle décrit le déroulement des assemblées communales, l'organisation des prises de parole et les registres tenus « *on stage* » ou « *back stage* », voire, qui interfèrent. Les orateurs, qui parlent « *on stage* », ont une place importante dans ces assemblées : choisis parmi les « cadets » les plus expérimentés et les plus âgés, ils sont évalués par les personnes présentes et surtout par les « aînés », garants du respect de tous envers la communauté, qui restent silencieux. En montrant que ceux qui ont le pouvoir de parler, les orateurs, sont sous le contrôle de ceux qui se taisent et sont influencés par les commentaires faits « *back stage* », Ingrid Hall met à jour ce que l'on attend d'eux, à savoir qu'ils énoncent une opinion collective qui fasse consensus, et décrit les procédés (insertion d'une « seconde voix », entextualisation, dialogisme, intertextualité, absence de prise de parti...) mis en place pour réussir dans cette activité. L'autorité des orateurs repose donc en dernière instance sur la communauté ; s'ils tiennent bien leur rôle, ils pourront alors devenir des « aînés » et bénéficier des avantages de ces derniers.

Dans son article, Laure Traoré s'intéresse quant à elle aux discours tenus par l'actuel président malien, Ibrahim Boubacar Keita, durant l'année qui suivit son élection, et souligne les stratégies mises en place « en parole » pour légitimer son pouvoir. Dans ce contexte plurilingue, le président communique principalement dans deux langues, mais pour chacune d'elles, il s'exprime dans un registre spécifique : quand il parle en français, la langue officielle de la République du Mali, il utilise un registre soutenu, alors même que cette langue est peu parlée et encore moins maîtrisée par les Maliens, tandis que lorsqu'il intervient en bambara, la langue véhiculaire, il choisit le « parler de Bamako » [Canut, 2008], « adopté par les migrants nationaux et internationaux, même bambaraphones » [Traoré, dans ce numéro]. Aux différences de langues et de registres correspondent des

différences dans les propos comme le montrent ses interventions formelles à la télévision, alors que la mise en scène cherche à donner l'impression qu'il s'agit de simples traductions du français au bambara.

La question de la langue et des idéologies langagières [Silverstein, 1979 ; Kroskrity, 2004 ; Irvine, Gal, 2000 ; Woolard, Schieffelin, 1994¹⁰] est également au cœur de l'article de Nathaniel Gernez. Il étudie en ethnographe les pratiques du plurilinguisme en Tanzanie, plus précisément en région hehe. Le développement d'une école secondaire gratuite dans les années 2000 a participé au renforcement de l'anglais comme langue de prestige aux dépens du swahili, langue nationale (enseignement primaire, médias et interactions quotidiennes), et surtout des langues locales, tolérées, mais réservées aux sphères privées. Les jeunes, en parlant par moment hehe dans le cadre scolaire, ou l'animateur de telle émission de radio qui s'adresse dans cette langue à ces auditeurs, font acte de subversion. Parler hehe dans ces contextes, c'est mettre sur le même plan que cette langue le swahili ou l'anglais.

Si le statut social ou la maîtrise du langage donnent accès à la parole, ceux qui sont censés être dominés ne sont pas pour autant silencieux : ils peuvent avoir la possibilité, notamment par des façons de parler qui leur sont propres, de prendre position et de faire entendre leur voix, même si c'est parfois de manière insidieuse [Abu-Lughod, 2008 ; Yacine-Titouth, 2001]. Ainsi les « dominés » se créent-ils des espaces de parole, qui peuvent tant conforter l'ordre social que le remettre en cause [Bornand, 2005 ; Degorce, 2016 ; Diawara, 2003].

Le texte d'Ismaël Moya propose une lecture des rapports dominés/dominants à travers l'analyse de deux modes relationnels dictés par l'islam en milieu dakarais (wolof) : les rapports entre mari et femme et ceux entre marabout et disciple. Dans les deux cas, l'auteur constate un décalage entre les pratiques effectives qu'il observe et des discours relativement stéréotypés qui valorisent l'autorité de l'époux ou du marabout. Il en déduit que les discours qui entourent ces deux types de relations répondent aux exigences d'une véritable « esthétique de la norme », guidée par une idéologie langagière (Moya fait référence aux travaux de Judith Irvine [1989] sur les griots wolof et les « façons de parler ») à la fois marquée par l'islam et par des valeurs essentielles que sont la discrétion, la pudeur et l'art de l'accommodation. Ainsi, l'essentiel pour les « dominés » consiste à préserver une apparente reconnaissance de l'autorité, souvent enjolivée sur la place publique, pour se ménager en retour une marge de manœuvre relativement plus importante. Là où Saba Mahmood parle de « d'habiter la norme » pour se créer en retour une

10. « Linguistic/language ideologies have been defined as “sets of beliefs about language articulated by users as a rationalization or justification of perceived language structure and use” [Silverstein, 1979, p. 193] ; with a greater social emphasis as “self-evident ideas and objectives a group holds concerning roles of language in the social experiences of members as they contribute to the expression of the group” [Heath, 1977, p. 53] and “the cultural system of ideas about social and linguistic relationships, together with their loading of moral and political interests” [Irvine, 1989, p. 255] ; and most broadly as “shared bodies of commonsense notions about the nature of language in the world” [Rumsey, 1990, p. 346] » [Woolard, Schieffelin, 1994, p. 57].

capacité d'agir [2009], il s'agit ici plutôt, mais dans un but similaire, de « dire la norme » selon ces critères esthétiques particuliers.

Le recours à des effets stylistiques

Des formes particulières données à la parole permettent souvent de faire passer des messages qui ne pourraient être dits dans le langage parlé ordinaire, notamment lorsqu'il s'agit de contestation ou de subversion. En Afrique, les chants de jeunes femmes constituent un exemple connu de paroles satiriques implicites. Généralement en position de cadettes sociales, elles glissent dans leurs chants des critiques de figures de l'autorité telles que les pères, les époux ou les belles-mères [Kawada, 1998 ; Degorce, 2016]. L'usage du mode chanté est ici essentiel à cette critique, comme le souligne Monique Brandily à propos d'une performance de chants satiriques de jeunes filles au Tchad :

« Ces critiques, si elles avaient été proférées publiquement en voix parlée, auraient pu entrer dans la catégorie des injures et entraîner une demande de réparation pécuniaire devant le tribunal coutumier. Dans le cadre d'un texte de chant élaboré, non seulement elles n'entraînaient aucune conséquence fâcheuse, mais elles valorisaient la chanteuse [...]. » [Brandily, 2004, p. 305]

Ainsi l'usage de la parole chantée peut-il permettre de contester publiquement un rapport de force, voire d'ébranler un rapport de domination. Le chant connaît une longue tradition protestataire, tant à travers le chant révolutionnaire [Dillaz, 1973] que des genres comme le *rock-n-roll* ou la chanson « *folk* » des années 1950-1960 aux États-Unis (Bob Dylan, Joan Baez, par exemple), ou encore le mouvement punk né dans les années 1980 en Europe. Des genres apparus plus récemment, et globalisés comme le hip-hop participent également de cette dynamique, de même que d'autres qui ont émergé localement à l'instar du zouglou étudié par Marie-Clémence Adom dans ce volume. Surgi dans la cité universitaire de Yopougon à Abidjan à la fin des années 1980, ce genre chanté porte la voix critique de jeunes considérés comme marginalisés dans la société ivoirienne. Comme le souligne l'auteure, dans un contexte où la parole politique a été verrouillée par trente années de parti unique, le ton satirique du zouglou et la prise de parole par des jeunes à la marge ont constitué un véritable séisme. Les messages subversifs de ces chansons répondent toutefois à des règles précises, décrites dans cet article, qui permettent l'énonciation d'un tel discours contestataire : invention d'un langage inspiré du nouchi ¹¹, réinvestissement sémantique (des verbes notamment), stratégies de valorisation du statut des chanteurs, usage d'une « politesse négative » ou politesse de façade qui supprime finalement toute relation verticale, interpellation de personnalités, sont autant de procédés stylistiques précis qui donnent sa cohérence à ce genre chanté. Ce faisant, ils permettent aux interprètes, non seulement de porter une critique profonde sur la société ou la politique ivoirienne, mais également de revaloriser leur propre statut social.

11. Langage urbain des jeunes Abidjanais [Derive, 1998 ; N'Guessan, 2008].

Au-delà du chant, les « dominés » usent de stratégies langagières qui peuvent relever de genres très diversifiés et qui sont souvent considérés comme anodins : blagues de comptoirs, théâtre populaire, contes [Bornand, Leguy, 2013, p. 158 et suivantes]. D'autres formes de discours, relevant de l'adresse indirecte, constituent également des moyens de s'opposer, de critiquer ou d'essayer de convaincre par différents procédés stylistiques contenus dans les proverbes, les noms ou encore les chants [Leguy, Larguèche, 2011]. Le recours à des figures de style telles que l'allusion ou la métaphore peut ainsi viser à contrebalancer ou à préserver un rapport de domination. L'article de Laurent Fontaine montre comment, dans la société yucuna d'Amazonie colombienne, les anciens préparent soigneusement leurs arguments avant qu'ils ne soient débattus au cours d'assemblées collectives, dans lesquelles leur autorité est mise en concurrence avec celles de jeunes leaders lettrés, ne parlant qu'espagnol et maîtrisant le langage du politique et de l'administration. Dans des réunions privées préalables, les aînés débattent donc de la façon dont leur propos peut être entendu dans les assemblées, par l'usage de métaphores notamment. Toutefois, tout comme Marie-Clémence Adom met en évidence les règles énonciatives propres au zouglou, Laurent Fontaine montre comment la métaphore fait l'objet de règles propres à la culture yucuna, où les notions d'idée et de rhétorique, si elles font bien l'objet d'une pratique courante, n'ont pas d'équivalent strict dans la langue. En préparant soigneusement leurs paroles, ces anciens visent à accroître leur effet, et notamment le pouvoir de convaincre et de revaloriser leur statut social, dont elles sont potentiellement porteuses.

Finalement, que l'on se place du côté de la subversion et de la parole indirecte ou de celui de l'affirmation plus frontale d'enjeux de pouvoir ou de rapports de domination, la question de l'efficacité du langage mise en avant par les anthropologues, dans la lignée de Marcel Mauss, apparaît récurrente et est revisitée par les différents contributeurs de ce numéro. Le cheminement d'un article à l'autre n'est toutefois pas seulement une illustration de ces questionnements d'une culture ou d'une société à une autre. Il est aussi le fruit d'une réflexion pluridisciplinaire autour de la mise en place de rapports de pouvoir et de domination dans leurs liens à la parole, dans des contextes contemporains marqués par le changement social.

Bibliographie

- ABU-LUGHOD L. [2004], *Dramas of nationhood. The politics of television in Egypt*, Chicago, Londres, university of Chicago press, 319 p.
- ABU-LUGHOD L. [2008], *Sentiments voilés* [1^{re} éd. 1986], Paris, Les Empêcheurs de penser en Rond, 407 p.
- ALES C. [2006], *Yanomami, l'ire et de désir*, Paris, Karthala, 323 p.
- ATENARIUS-OWANGA A. [2011], « Rap et démocratie dans le Gabon contemporain. Les stratégies musicales d'invention du politique », in MASSET D. (dir.), « Art, participation et

- démocratie », *Émulations*, n° 9, p. 43-51 : <http://www.revue-emulations.net/archives/n9/aterianus> (page consultée le 8 décembre 2015).
- BERTHO E. [2015], « Médias, propagande, nationalismes. La filiation symbolique dans les chants de propagande : Robert Mugabe et Mubya Nehanda, Sékou Touré et Samori Touré », in FONTAINE L., MASQUELIER B. (dir.), « Paroles publiques, paroles confidentielles », *Cahiers de littérature orale*, n° 77-78 : <http://clo.revues.org> (page consultée le 3 juin 2016).
- BLOCH M. (dir.) [1975], *Political language and oratory*, Londres, New York, San Francisco, Academic press, 240 p.
- BORNAND S. [2005], *Le Discours du griot généalogistes chez les Zarma du Niger*, Paris, Karthala, 458 p. + cédérom.
- BORNAND S., LEGUY C. [2013], *Anthropologie des pratiques langagières*, Paris, Armand Colin, 205 p.
- BORNAND S., SEYDOU HAMIDOU C. [à paraître], « Le français, langue officielle, rend-il un pays francophone ? Le cas du Niger », in TOURNEUX H. (dir.), *Francophonie et diversité linguistique*, Paris, Karthala.
- BOURDIEU P. [2001], *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 426 p.
- BOUTET J. [2010], *Le Pouvoir des mots*, Paris, La Dispute, 192 p.
- BOUTET J., HELLER M. [2007], « Enjeux sociaux de la sociolinguistique : pour une sociolinguistique critique », *Langage et société*, n° 121-122, p. 305-318.
- BRANDILY M. [2004], « Dire ou chanter ? L'exemple du Tibesti (Tchad) », *L'Homme*, n° 171-172, p. 303-311.
- BUTLER J. [2004], *Le Pouvoir des mots. Politique du performatif (Excitable speech*, Routledge, 1997), traduit de l'anglais par Charlotte Nordmann, Paris, éditions Amsterdam, 287 p.
- CALAME-GRIAULE G. [2009], *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon* [1^{re} éd. 1965], Limoges, Lambert Lucas, 600 p.
- CANUT C. [2008], *Le Spectre identitaire : entre langue et pouvoir au Mali*, Limoges, Lambert Lucas, 229 p.
- CANUT C. [2011], « La langue romani : une fiction historique », *Langage et société*, vol. 136, n° 2, p. 55-80.
- CHARAUDEAU P. [2014], *Le Discours politique. Les masques du pouvoir* [1^{re} éd. 2005], Limoges, Lambert Lucas, 255 p.
- CHARAUDEAU P. [2015], *La Laïcité dans l'arène médiatique. Cartographie d'une controverse sociale*, Paris, INA éditions, 176 p.
- CHAKER S., BONFOUR A. (dir.) [2006], *La Littérature berbère contemporaine*, Études Littératures Africaines, n° 21, 93 p.
- CHAVE-DARTOEN S., LEGUY C., MONNERIE D. (dir.) [2012], *Nomination et organisation sociale*, Paris, Armand Colin, 382 p.
- CORCORAN P.E. [1979], *Political language and rhetoric*, St. Lucia, Austin, Queensland university press, university of Texas press, 216 p.
- DEGORCE A. [2016], « Approches ethno-linguistiques des rapports entre hommes et femmes. Un objet en filigrane dans les recherches sur la parole en Afrique », in LAFAY M., LE GUENNEC-COPPENS F., COULIBALY E. (dir.), *Regards scientifiques sur l'Afrique depuis les Indépendances*, Paris, Karthala, p. 125-138.
- DIAWARA M. [2003], *L'Empire du verbe et l'éloquence du silence*, Cologne, Rüdiger Köppe, 462 p.

- DILLAZ S. [1973], *La Chanson française de contestation, des barricades de la Commune à celle de mai 1968*, Paris, Seghers, 283 p.
- DURANTI A. [1994], *From grammar to politics : linguistic anthropology in a western samoan village*, Berkeley, Los Angeles, university of California press, 208 p.
- DURANTI A. [2006], « Narrating the political self in a campaign for the U.S. Congress », *Language in Society*, vol. 35, n° 4, p. 467-497.
- DIOP C.A. [1979], *Nations nègres et culture* [1^{re} éd. 1954], Paris, Présence africaine, 572 p.
- FASSEUR N. [2010], « Les discours de la commémoration et ses jalons monumentaux de l'entreprise : le cas de la SNCF », *Flux*, vol. 4, n° 82, p. 34-42.
- GARNIER X. [2006], *Le Roman swahili. La notion de « littérature mineure » à l'épreuve*, Paris, Karthala, 241 p.
- GAUVIN L. [2003], « Autour du concept de littérature mineure. Variations sur un thème majeur », in BERTRAND J.-P., GAUVIN L. (dir.), *Littératures mineures en langue majeure : Québec, Wallonie-Bruxelles*, Bruxelles, Montréal, Pie-Peter Lang, presses de l'université de Montréal, p. 19-40.
- GOODY J. [1979], *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage* [1^{re} éd. 1977], Paris, Les Éditions de Minuit, 274 p.
- GOODY J. [2007], *Pouvoirs et savoirs de l'écrit*, [1^{re} éd. 2000], Paris, La dispute, 269 p.
- GOODY J. [2009], « La matière des idées. Entretien réalisé par Stany Grelet, Éric Guichard et Aude Lalande », *Vacarme*, n° 49 : <http://www.vacarme.org/article1814.html> (page consultée le 25 novembre 2015).
- GUMPERZ J., HYMES D. (eds) [1964], « Directions in sociolinguistics. The ethnography of communication », *American Anthropologist*, vol. 66, n° 6, p. 137-154.
- GUMPERZ J., HYMES D. (eds) [1972], *Directions in sociolinguistics. The ethnography of communication*, New York, Holt, Rinehart et Winston, 598 p.
- HELLER M. [2011], *Paths to postnationalism. A critical ethnography of language and identity*, Oxford, Oxford university press, 223 p.
- HOWE N. [1988], « Metaphors in contemporary american political discourse », *Metaphor and symbolic activity*, vol. 3, n° 2, p. 87-104.
- HENRION-DOURCY I. [2012] « Présentation : la télévision et le regard anthropologique », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 36, n° 1-2, p. 9-30.
- HYMES D. [1962], « The Ethnography of speaking », in GLADWIN T., STURTEVANT W. (eds), *Anthropology and human behavior*, Washington, anthropological society of Washington, p. 13-53.
- IRVINE J.T. [1989], « When talk isn't cheap : language and political economy », *American ethnologist*, vol. 16, n° 2, p. 248-267.
- IRVINE J., GAL S. [2000], « Language ideology and linguistic differentiation », in KROSKRITY P.V. (dir.), *Regimes of language*, Santa Fe, school of American Research press, p. 35-83.
- JAFFRE Y., OVLIVIER DE SARDAN J.-P. [2003], *Une médecine inhospitalière. Les difficiles relations entre soignants et soignés dans cinq capitales d'Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala, 460 p.
- JAMIN J. [1977], *Les Lois du silence*, Paris, Maspero, 131 p.
- KAWADA J. [1998], *La Voix. Étude d'ethnolinguistique comparative*, Paris, EHESS, 255 p.
- KLINKENBERG J.-M. [2003], « Autour du concept de langue majeure. Variations sur un thème mineur », in BERTRAND J.-P., GAUVIN L. (éds), *Littératures mineures en langue majeure :*

- Québec, Wallonie-Bruxelles, Bruxelles, Montréal, Pie-Peter Lang, les presses de l'université de Montréal, p. 40-58.
- KOUADIO N.J. [2008], « Le français en Côte d'Ivoire : de l'imposition à l'appropriation décomplexée d'une langue exogène », *Documents pour l'histoire du français langue étrangère ou seconde*, n° 40-41 : <http://dhfles.revues.org/125> (page consultée le 13 décembre 2015).
- KRIEG-PLANQUE A. [2003], *Purification ethnique : une formule et son histoire*, Paris, CNRS, 523 p.
- KROSKRITY P. [2004], « Language ideologies », in DURANTI A. (dir.), *A Companion to linguistic anthropology*, Malden, Oxford, Victoria, Blackwell Publishing, p. 496-517.
- LABOV W. [1972], *Sociolinguistic patterns*, Philadelphia, university of Pennsylvania press, 344 p.
- LARGUÈCHE E., LEGUY C. (dir.) [2011], « L'adresse indirecte ou la parole détournée », *Cahiers de littérature orale*, n° 70, 184 p.
- LEGUY C. [2013], « Une conception pragmatique du langage chez Marcel Mauss ? », in DIANTEILL E. (dir.), *Marcel Mauss. L'anthropologie de l'un et du multiple*, Paris, PUF, p. 57-79.
- MAHMOOD S. [2009], *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, Paris, La Découverte (Textes à l'appui/genre et sexualité), 310 p. (1^{re} éd. 2005, sous le titre *Politics of piety : the islamic revival and the feminist subject*, Princeton university press).
- MALINOWSKI B. [1916], « Baloma. The spirits of the dead in the Trobriand Islands », *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, n° 46, p. 353-430.
- MALINOWSKI B. [2002], *Les Jardins de corail*, Paris (1^{re} éd., 1935, *Coral gardens and their magic : a study of the methods of tilling the soil and of agricultural rites in the Trobriand Island*), La Découverte, 356 p.
- MARTIN D.-C. [2013], *Sounding the Cape. Music, identity and politics in South Africa*, Somerset West, African Minds, 444 p.
- MASQUELIER B., SIRAN J.-L. (dir.) [2000], *Pour une anthropologie de l'interlocution. Rhétoriques du quotidien*, Paris, L'Harmattan, 459 p.
- MASQUELIER B. [2012], « Poétique de l'interlocution : les paroles chantées sur scène d'un calypso politique (Trinidad, Caraïbes) », in DOUAY C., ROULLAND D. (dir.), *L'interlocution comme paramètre*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 95-110.
- MAUSS M. [1968], « La prière », *Œuvres I., Les Fonctions sociales du sacré*, Paris, Éditions de Minuit, p. 357-477.
- MEUNIER O. [2000], *Bilan d'un siècle de politiques éducatives au Niger*, Paris, L'Harmattan, 312 p.
- MONNERIE D. [2005], *La Parole de notre Maison. Discours et cérémonies kanak aujourd'hui (Nouvelle-Calédonie)*, Paris, CNRS/Maison des Sciences de l'Homme, 287 p.
- MYERS D., BRENNEIS F.R. (eds) [1984], *Dangerous words. Language and politics in the Pacific*, New York, Londres, university of New York press, xii + 284 p.
- PAINE R. (dir.) [1981], *Politically speaking : cross-cultural studies of rhetoric*, Philadelphia, Institute for the study of human issues, 219 p.
- SILVERSTEIN M. [1979], « Language structure and linguistic ideology », in CLYNE P., HANKS W., HOFBAOUER C. (eds), *The Elements*, Chicago, Chicago linguistic society, p. 193-248.
- SOMERS-WILLET S.B.A. [2009], *The Cultural politics of slam poetry. Race identity and the performance of popular verse in America*, Michigan, university of Michigan press, 179 p.

- TABOURET-KELLER A. (dir.) [1997], *Le Nom des langues, I. Les enjeux de la nomination des langues*, Louvain-la-Neuve, Peters, 274 p.
- TOURNEUX H. (dir.) [2008], *Langues, cultures et développement en Afrique*, Paris, Karthala, 305 p.
- UNESCO [2015], *Éducation pour tous 2000-2015 : progrès et enjeux, rapport mondial de suivi sur l'EPT*, Paris, UNESCO, 452 p.
- VOLD LEXANDER K. [2009], « La communication médiatisée par les technologies de l'information et de la communication : la porte d'accès au domaine de l'écrit pour les langues africaines ? », in BROCK-UTNE B., SKATTUM I. (eds), *Language education in Africa. A comparative and transdisciplinary analysis*, Oxford, Symposium books, p. 289-299.
- VOLD LEXANDER K. [2010], « Vœux électroniques plurilingues : nouvelles pratiques, nouvelles fonctions pour les langues africaines ? », *Journal of Language Contact-THEMA*, n° 3, p. 228-246.
- YANKAH K. [1995], *Speaking for the chief. Okyeame and the politics of Akan Royal Oratory*, Bloomington, Indianapolis, Indiana university press, 195 p.
- YACINE-TITOUTH T. [2001], *Chacal ou la ruse des dominés. Aux origines du malaise culturel des intellectuels algériens*, Paris, La Découverte, 287 p.
- WATSON-GEGEO K.A., WHITE G.M. (eds) [1990], *Disentangling : conflict discourse in Pacific societies*, Stanford, Stanford university press, xiii + 505 p.
- WOOLARD K.A., SCHIEFFELIN B.B. [1994], « Language ideology », *annual review of Anthropology*, vol. 23, p. 55-82.

Salutations formelles et exercice de l'autorité à Wallis¹

*Sophie Chave-Dartoen**

Prises de parole et relations de pouvoir ont un rapport étroit, dans le Pacifique comme ailleurs dans le monde [Brenneis, Myers, 1984 ; Watson-Gegeo, 1986 ; White, Watson-Gegeo, 1990]. C'est particulièrement le cas lors des cérémonies et des assemblées formelles au cours desquelles sont prises les décisions importantes. Une de leurs formes communes est la confrontation réglée où les parties en présence évaluent et ajustent leurs statuts respectifs [Salmond, 1975 ; Duranti, 1992a ; Monnerie, 2005]. Les salutations apparaissent, dans de tels contextes, comme une arène où les rivalités peuvent être exprimées et, dans certains cas, résolues. Le présent article, consacré aux salutations à Wallis (Polynésie occidentale), vise à compléter la description et l'analyse de tels échanges en s'appuyant sur l'étude de situations où les relations, ainsi rendues manifestes, ne sont pas antagoniques. Il montre qu'une dimension essentielle de ces salutations n'est pas l'expression de rivalités ou la réalisation d'une domination, mais l'établissement d'un espace d'interaction dans lequel la présence agissante des ancêtres et de Dieu est nécessaire. Alors, la performance linguistique n'appartient pas tant au registre du politique qu'à celui du rituel : réglant l'ordre du monde, elle organise l'action qui y prend place.

Dans une telle perspective, les salutations déterminent avant tout le cadre des actes de parole qui, au cours de l'interaction, redessinent le monde et entérinent son ordre. Les rapports de pouvoir, s'ils peuvent paraître évidents à l'observateur occidental, sont ici enchâssés dans des principes d'ordre qui leur sont supérieurs et qui placent les hommes au service de la société et de sa reconduction.

Après avoir rapidement exposé l'état de la question, je présenterai la société polynésienne de Wallis et les principes de son organisation, puis j'analyserai

1. Je remercie ici les villageois d'Utufua, leur chef, Eva, et le chef de district qui ont fait place à l'ethnologue et à l'ethnologie dans le quotidien du village. Merci également à Mikaele Puapua et à Seneto Mavaetau d'avoir accepté d'éclaircir et de confirmer certains points. Merci enfin à Denis Monnerie, pour sa lecture et ses remarques pénétrantes. Une première version de ce texte a été présentée au colloque de la Société suisse d'ethnologie, tenu à Sierre les 8 et 9 novembre 2013. Toutes les traductions dans le texte sont de l'auteure.

* Maître de conférences HDR, docteur en ethnologie et en anthropologie sociale, Passages, UMR-CNRS 5319, université de Bordeaux.

quelques exemples de salutations. L'étude reviendra alors sur certaines caractéristiques des phénomènes étudiés, tels le cadrage opéré par les salutations et le type de mise en ordre que l'énumération des participants opère.

Au-delà du politique, la dimension pragmatique des salutations

L'une des contributions les plus originales concernant la performativité de la parole dans le Pacifique a été formulée par Arno [1985]. Considérant les types de discours prononcés à Fidji en relation à leur contexte, l'auteur propose la distinction heuristique entre les discours impressionnants et la parole persuasive. Les premiers, formulés dans des contextes formels, énoncent et consolident l'ordre social suivant une rhétorique très codifiée. La seconde, associée à des contextes moins formels où les relations sont plus égalitaires, repose sur les ressorts de l'argumentation. Karen Watson-Gegeo [1986] a relevé le caractère à la fois pertinent et problématique de cette opposition, soulignant que les deux formes peuvent se trouver imbriquées et présenter, d'un contexte à l'autre, des caractéristiques très différentes. C'est le cas des salutations en Océanie. Des formes rhétoriques conventionnelles, complexes et ritualisées, souvent chorégraphiées, y sont généralement mobilisées en alternance avec des discours plus libres et plus diversifiés. Dans l'analyse des salutations qu'échangent les Maoris de Nouvelle-Zélande lors des grandes cérémonies, Ann Salmond [1975] montre, par exemple, que la confrontation des statuts réside autant dans les séquences rituelles extrêmement réglées que dans l'espace de liberté qu'offrent les discours à l'expertise des orateurs. Il arrive même que, dans ce cadre, une atteinte délibérée aux règles reste sans réponse appropriée et renverse la hiérarchie en place pour instaurer un nouvel état de fait. Dans tous les cas, la forme du rituel manifeste le statut relatif des parties en présence (accueillants et arrivants, position et prestige des têtes de délégation, etc.), mais permet aussi un ajustement du statut des groupes qui se joue dans la performance de leurs orateurs respectifs.

Pour Samoa, l'analyse des dimensions linguistiques, spatiale et kinésique proposée par Alessandro Duranti [1992a] va dans le même sens. Il s'intéresse à l'organisation des conseils (*fono*) qui réunissent les hommes porteurs de nom-titre (*higoa fakanofu*) autour des chefs ainsi qu'à leurs interactions. Selon Duranti, le positionnement des corps et les salutations qui initient ces *fono* ont une dimension performative sur l'agencement des relations impliquées : ils « assument et reconstituent, à la fois, les vues particulières du pouvoir et de l'autorité » [1992a, p. 658], car « le statut des participants est reconnu et partiellement constitué pour l'occasion » [*op. cit.*, p. 682]. Dans ce cas, « les participants ne définissent pas seulement la situation, mais différencient aussi (parmi eux) ceux dont la présence est reconnue comme socialement importante et ceux qui restent en arrière-plan, dont on parle souvent, mais qui ne sont pas salués. D'un point de vue sociétal, les salutations cérémonielles à Samoa présentent toutes les caractéristiques de pratiques à travers lesquelles le système social est à la fois vécu et reproduit » [*op. cit.*, p. 684].

Elles participent ainsi, selon Duranti, de la reproduction du système politique et des formes de domination.

L'approche des salutations en des termes d'enjeux de pouvoir et de relations politiques, pour convaincante qu'elle soit, n'épuise toutefois pas l'analyse de ces phénomènes très complexes. Firth [1970 ; 1972], comme Salmond et Duranti, a montré la dimension discriminante des salutations. Il a surtout insisté sur leur importance dans l'identification, la reconnaissance et l'instauration de relations socialement acceptables. Ce type d'approche plus global considère donc des aspects éminemment sociopolitiques, mais aussi cognitifs et rituels des salutations². Il converge avec les propositions de Malinowski [2002, p. 314] et de Goffman [1974, p. 41] pour qui les salutations assurent la continuité des relations sociales en instaurant les conditions mêmes de l'échange. Elles fournissent un cadre à toute situation de communication, déterminant sa portée et les conséquences des actes de parole qu'elles initient et établissent³.

Les salutations ouvrent ainsi un espace pragmatique de l'interaction répondant à des situations sociales et des règles déterminées [Mauss, 1969a ; 1969b]. Elles définissent un cadre intégrant l'identification des coparticipants, leurs statuts personnels respectifs et leurs positions relatives, déterminant la situation d'interlocution et les modalités appropriées, telles que les tours et les registres de la parole. Toutefois, le champ retenu pour l'analyse est le plus souvent très réduit au regard des conceptions locales du monde et de l'action. Restreint au champ perceptuel commun où les interactants se reconnaissent mutuellement et publiquement [Duranti, 1992a, p. 667], il ignore la dimension sociocosmique des sociétés océaniques et la complexité des représentations relatives à la personne. De ce fait, la dimension proprement rituelle de ces salutations reste à étudier.

Des exemples de salutations (ou de séquences de salutations) polynésiennes où l'antagonisme des parties est absent montrent pourtant des aspects pragmatiques et rituels essentiels. Ann Salmond [1975, p. 194 et 195], par exemple, indique que « l'ancien de plus haut statut parmi les visiteurs prononce une incantation protectrice (*waerea*) depuis la porte du *marae* (place cérémonielle), pour protéger son groupe de toute influence hostile (venant) de l'intérieur, tandis qu'une ancienne, parmi les femmes locales, debout sous le porche de la maison de réunion sculptée, commence un chant de bienvenue sous la forme d'une lamentation à haute voix : « Entrez et amenez vos morts, nous allons les pleurer ensemble ! ». Salmond continue : « il est important d'agir correctement [...], car une horde invisible de morts plane sur chaque groupe et leur rencontre doit être soigneusement menée ». Ici, donc, le cadre d'interaction intègre vivants et morts, aspect sur lequel l'analyse ne revient pas. Concernant Samoa, « les salutations cérémonielles peuvent (alors) reconnaître et instancier une transformation durant laquelle ces corps

2. Voir à ce sujet, mais dans un autre contexte, l'analyse approfondie d'Agnès Clerc-Renaud [2012].

3. Voir Chave-Dartoen [2011] pour l'accès réglé au « roi » de Wallis et le contrôle qu'exerce son officiant cérémoniel sur la parole qui lui est adressée.

vivants de mortels communs deviennent les représentants d'autres entités, dont le pouvoir est extérieur à l'ici-et-maintenant et donc non seulement inaccessible, mais aussi non questionnable » [Duranti, 1992a, p. 682]. L'auteur n'intègre toutefois pas la question à son analyse, considérant, semble-t-il, que ce phénomène relève des mystifications assujettissant les dominés, telles que Marx et Engels en ont fait la critique [Duranti, 1992b⁴, p. 161].

Des exemples pris à Wallis montrent des phénomènes comparables. Comme chez les Maoris ou à Samoa – société géographiquement et culturellement proche – les salutations wallisiennes énoncent les figures d'autorité en coprésence. Comme ailleurs, elles établissent les circonstances et déterminent l'importance sociale, l'autorité, des participants. Elles en évaluent, éventuellement en dessinent, la hiérarchie des statuts. Cependant, leur principal aspect est autre : en énonçant le nom de chaque ancien, elles placent l'assistance sous la bénédiction des ancêtres et de Dieu qui, ainsi convoqués, valident tacitement le résultat de la rencontre. Les salutations wallisiennes établissent donc, avant tout, les conditions d'une interaction satisfaisante. Cette dernière est socialement efficace, car elle est rituellement établie et cadrée. La dimension rituelle de cette performance orale prime, pour les acteurs locaux, sur toute interprétation en des termes politiques. Cette dimension rituelle repose sur trois caractéristiques importantes des sociétés polynésiennes : la première, bien vue par Duranti [1993], est la valeur différentielle de la parole – et donc de l'efficacité modulée des actes de parole – en fonction du statut de la personne ; la seconde, décrite par D. de Coppet [1990] est le caractère socio-cosmique de ces sociétés ; la troisième, qui découle des premières, consiste dans les dimensions sociales et cognitives que prend la nomination [Chave-Dartoen, 2006 ; 2012a ; 2012b].

Pour bien développer l'argument, s'impose une présentation rapide de la société wallisienne, des principes qui fondent l'organisation des relations sociales, et des représentations que l'on en a localement.

Société wallisienne, organisation sociale et gradation de l'autorité

Wallis forme un archipel de Polynésie occidentale nommé *Uvea* en langue vernaculaire. Il constitue, avec Futuna, une collectivité d'outre-mer de la République française. La population y est très majoritairement d'origine locale (environ 10 000 personnes) tandis que la diaspora, au moins aussi nombreuse, s'est principalement installée en Nouvelle-Calédonie et en France métropolitaine. Un principe essentiel de l'organisation sociale est la valorisation des anciens à partir desquels sont établies et évaluées toutes les relations. Le premier enfant d'un couple en position d'aîné (*'ulu'aki*) ouvre une génération. Il succède ensuite à ses

4. Une telle information est cohérente avec celle selon laquelle « les noms sacrés (noms titres hérités des ancêtres et les discours qui en disent la hiérarchie) rappellent à tous les pouvoirs des figures mythohistoriques et leurs descendants, qui sont dépeints comme des "dieux sur terre" ».

parents⁵ (*mātu'a*) et à tous ses anciens de génération supérieure (*mātu'a*) dans la direction du groupe social dont il est appelé à prendre la tête. Soulignons que l'usage du mot exprime l'ancienneté en des termes de distinction intergénérationnelle. Le premier enfant n'est donc pas simplement un aîné ; il rejoint ses parents dans la position d'autorité ('*ulu'i mātu'a*), une génération au-dessus de ses cadets, réels ou classés comme tels. Ces derniers l'entourent, le conseillent et mettent en œuvre ses décisions. Ce principe d'ancienneté distingue l'aîné dans une fratrie, mais, en son absence, il distribue l'autorité de façon relative. Il organise aussi les relations de tout groupe social, selon les contextes et les échelles. Au-delà de la fratrie, la maisonnée, le groupe de descendance ou encore la communauté villageoise ont leurs anciens, eux-mêmes gradués en statut et en autorité. Ce principe organise également les institutions à l'échelle supérieure de la société wallisienne.

À la tête de la société locale et des insulaires expatriés se trouve une chefferie. Cette dernière est conçue comme unifiée sous l'autorité d'un chef suprême (*hau*), appelé « roi » en français local⁶, un ancien absolu en quelque sorte. Ce modèle de chefferie fut instauré à la fin du XIX^e siècle, sous l'influence des missionnaires catholiques qui ont évangélisé ces îles. Il se compose de chefs de village (*pulekolo*) et d'un conseil ('*aliki fa'u*) de six membres. Tous sont choisis par leurs pairs, parmi les anciens au sein de la descendance des détenteurs originels de la charge qu'ils sont amenés à assumer. En prenant cette charge, ils prennent le nom-titre de l'ancêtre fondateur et des responsabilités collectives vis-à-vis de leurs dépendants. Ils prennent aussi des responsabilités vis-à-vis de l'ancêtre dont ils assurent la succession, et de tous les anciens, vivants et morts, qui les ont précédés dans la charge et le nom-titre. Le temps de leur mandat, ils assument la continuité de ce qui apparaît comme l'institution de personnes collectives [Chave-Dartoen, 2012b]. Associés à leur nom-titre, ces anciens sont insérés dans la gradation des positions coutumières. Ils détiennent une autorité qui, enracinée dans la succession des porteurs de chaque nom-titre, résulte de la portée de leurs *praxis* individuelles [Chave-Dartoen, 2012b].

Adossés à cette autorité, tous les anciens – au premier rang desquels se trouvent les porteurs de nom-titre – siègent, lors des conseils, à côté de leurs pairs, face aux cadets qui travaillent sous leur direction, exécutant leurs décisions. S'ils dirigent et représentent ces cadets, ils en dépendent aussi et ont la charge d'assurer leur prospérité. À défaut, un autre ancien est choisi. Ils siègent aussi face à Dieu, juge ultime de leur destin personnel et du destin des groupes qu'ils dirigent et représentent. Sous cet aspect, les membres de la chefferie sont, comme tous les anciens, des médiateurs entre l'au-delà (ancêtres et Dieu) – dont ils obtiennent les bienfaits – et le groupe social à la tête duquel ils ont été placés afin d'en assurer

5. *Matu'a* signifie « ancien » (*mātu'a* au pluriel). Ce mot désigne, dans le système de parenté, le « père » et tous les hommes de génération supérieure à celle d'Ego, collatéraux de la mère exceptés. Au pluriel ('*u mātu'a*), il désigne communément le couple des parents, père et mère.

6. En temps de crise, comme c'est le cas actuellement, la chefferie n'est pas unifiée et la position suprême peut être disputée. C'est précisément dans ces périodes d'ajustement que les fondements de l'autorité du « roi » et les attentes associées à son rôle central sont très explicitement discutés.

la prospérité. Le « roi » détient, dans cette gradation des positions et des responsabilités, la position suprême : en relation directe avec Dieu, il est responsable du destin de toute la société.

Tout groupe social est ainsi placé sous la responsabilité, plus ou moins durable, parfois très contextuelle, d'un ancien qui en assure la direction et la représentation. Chacun porte un nom qui l'inscrit dans une descendance et dans un groupe social [Chave-Dartoen, 2006 ; 2012b] dont le statut varie selon l'origine et l'histoire⁷. Aussi, le nom de chaque ancien fait référence pour l'ensemble du groupe qu'il dirige et représente. Mentionnons d'emblée que si les positions de la chefferie vont presque toujours à des anciens, masculins⁸, les femmes ont leur place parmi les anciens d'autres ordres (groupes de descendance, associations, délégations, etc.).

Un aspect essentiel des salutations formelles consiste ainsi dans l'identification et la nomination des anciens en présence et des groupes qu'ils représentent. Elles en établissent l'ordre, considérant leur statut et les positions auxquels ils peuvent prétendre, selon des critères très complexes, une fois que la gradation rigoureuse des membres de la chefferie a été respectée. Cela revient à reconnaître l'ensemble des groupes représentés et l'ordre de préséance cérémonielle qui précédera ensuite dans les interactions, langagières comme rituelles.

Les salutations à Wallis

Les salutations prennent des formes très différentes selon les circonstances. J'en indiquerai les règles principales avant d'aborder des exemples de salutations qui, très formalisées, montrent ce que ces règles signifient et comment elles opèrent.

Lors des salutations peu formelles, le registre est l'adresse directe. Dans une rencontre sur le chemin, on me fera l'adresse suivante : *Malo Sophie te ma'uli !* [Merci, Sophie, de vivre !] Ce type de salutation courant suit quelques règles simples. Un principe de base consiste à nommer les personnes saluées, la personne de plus bas statut, ou celle accueillant sur les lieux d'une rencontre, étant supposée initier l'échange. Si une personne n'est pas connue, il convient de s'informer auprès d'un tiers afin d'apprendre son nom et celui de ses proches. Si l'on ne peut le faire, l'attitude corporelle marquera, *a minima*, la considération (attention soutenue que signifie l'arrêt de l'action en cours, par exemple). La curiosité que suscitent des inconnus n'est jamais inconvenante si elle est

7. Les groupes descendant d'ancêtres prestigieux bénéficient d'un statut supérieur, ceux descendant d'anciens « rois » formant une aristocratie (*tama'aliki*) autrefois endogame. Le statut des groupes reste toutefois relatif et contextuel. Les seuls éléments d'évaluation stables sont : i) la position éventuelle d'un de leurs anciens dans la chefferie ; ii) la proximité généalogique de leurs anciens avec le chef suprême en place.

8. L'accès aux positions de la chefferie n'est pas interdit aux femmes en théorie, comme le rappellent systématiquement les informateurs qui citent l'exemple des quelques « reines » des XIX^e et XX^e siècles. Dans la pratique, aucune femme n'a rempli les charges de chef de village ou de conseiller bien que leur avis puisse être décisif pour leur dévolution.

accompagnée des formes de respect élémentaires. Un défaut de salutation est, en revanche, une infraction aux règles qui peut être comprise comme du mépris, voire une insulte. Aussi enseigne-t-on très tôt aux enfants à saluer correctement leurs pairs et les adultes.

Outre leur dimension dénominative, les salutations ont un aspect constatif. Contrairement à l'usage des bénédictions explicites, assez général dans les sociétés humaines, les salutations wallisiennes constatent une situation au sujet de laquelle un remerciement est émis. Les formules sont ainsi contextuelles : *Malo Sophie te ma'uli mo te leleipe !* [Merci Sophie pour la [ta] vie et la [ta] bonne santé !]. On peut les moduler selon les circonstances et jouer sur l'expression du respect ou de l'affection : *Malo Sophie si'i kātaki* [merci, Sophie, pour ton [possessif modalisé] courage dans l'effort !]. Cette formule conviendrait pour des salutations tardives (seconde partie de journée) ou dans un contexte de labeur. La modalité du possessif marque une familiarité respectueuse.

La dimension dialogique des salutations renforce leur caractère constatif. La façon la plus correcte de répondre à un tel salut serait de dire – en admettant qu'il soit prononcé par Sesilia – *Io ! Malo Sesilia, te kātaki* [Oui ! Merci, Sesilia, pour le [ton] courage dans l'effort] ; ou encore *I foki ! Malo Sesilia, te kātaki* [En effet ! Merci, Sesilia, pour le [ton] courage dans l'effort]. Ainsi, l'énonciateur commence par renforcer le constat qui le concerne avant d'émettre un constat symétrique. Un dernier mot (*Io !* ou *I foki !*) ou un hochement de tête accueille cette réponse et clôt la séquence des salutations interindividuelles.

Cette séquence de base est plus complexe lorsque les interlocuteurs sont plus nombreux. Tous les adultes chargés de responsabilités sont au moins nommés : *Malo Sesilia mo Satala mo Alisia tokotou* [possessif pluriel] *ma'uli !* [Merci, Sesilia et Satala et Alisia, pour votre vie !]. Tous reçoivent les salutations (*Io !* ou *I foki, malo !*), le ou les plus anciens du groupe émettant une réponse complète (*I foki ! Malo Sophie te ma'uli*). Dans de tels cas, on peut considérer que les cadets (jeunes gens, enfants...) sont englobés dans les salutations destinées aux anciens. Ici encore, le contexte et le statut des interlocuteurs déterminent le degré de formalisme. Dans un contexte de réunion, ces salutations ne sont formulées à haute voix, que lorsque les arrivants sont installés à terre.

Ces premiers échanges sont suivis, lors des conseils ou en contexte cérémoniel (accueils, départs, rites de passage, etc.), de salutations formelles qui ouvrent le conseil ou initient le rituel une fois l'assemblée installée et silencieuse. On use alors préférentiellement de formules indirectes telles que *E 'au fakamalo kia Petelo* [Je remercie Petelo], *E 'au faka'apa'apa kia Petelo* [Je présente mes respects à Petelo]. Ce type de discours indirect crée une distance entre le locuteur et le destinataire, marquant le respect et la distinction sociale [Chave-Dartoën, 2011]. D'autres types de formules s'en rapprochent, telles *Ha'u Petelo !* (Petelo est venu !) Dans ces circonstances, la séquence des échanges est rendue plus complexe.

En 2005, une délégation d'insulaires expatriés en Nouvelle-Calédonie est rentrée au village où je mène mes enquêtes, afin de participer à l'inauguration d'une chapelle. Le jour de l'arrivée, les visiteurs s'installèrent dans la maison de réunion, près de l'entrée, face à la chefferie qui les attendait tandis que les anciens du village chantaient *a capella* (*fo'i lau*). Une offrande (*ma'u kava*) fut placée devant le président de l'assemblée, le chef de district (*faipule*) résidant au village et représentant local du « roi ». Orateur au statut le plus élevé ce jour-là, et en charge de tout accueil de ce type, il prit la parole au nom des villageois qui organisaient les festivités. Il nomma un à un les arrivants suivant l'ordre des statuts relatifs :

Faipule – *Ha'u Petelo !* (Petelo est venu !)

Petelo – *Kua omai !* (Je suis là !)

Faipule – *Ha'u ia Pelia* (Pelia est venu !)

Pelia – *Kua omai !* (Je suis là !)

Faipule. – *Ha'u Kopio* (Kopio est venu)

Kopio. – *Kua omai !* (Je suis là !)

Faipule. – *Mo ha'upe Susana !* (Est aussi venue Susana !)

Susana. – *Kua omai !* (Je suis là !)

Faipule. – *Feia pe mo kotou tehina fafine mo tupulaga – fakamolemole'age te mole to'o tou hua fa – kua fualoa te heki felave'i ! – Malope takotou folau – Malo ko te fai hūfaki – Kua kotou toe ha'u mai ke tou felave'i – O sio ki tomatou masiva !* [Ainsi que vous sœurs et frères – pardonnez-moi de ne pas prononcer votre nom – on ne s'est pas vus depuis longtemps ! – Merci pour votre voyage – Merci pour votre bienveillance – Vous êtes revenus pour que nous nous retrouvions – pour constater notre dénuement !]

Réponse collective : *I foki !* [En effet !]

Cette séquence de tout accueil est appelée, en wallisien, *fakaha'uha'u*. Elle revient à une énumération des arrivants qui vaut salutations. Elle est suivie par l'intervention de l'officiant cérémoniel (*molofaha*) qui invite les arrivants à venir faire la présentation de l'offrande déposée « [...] *ke fakalogo atu ki ai te potu o te faipule, feiape te potu o Eva, te potu o Soane Liku, te kauga a Mikaele mo te ka'u mātu'a, feiape mo te potu o te'u finematu'a* » [...] afin que l'entendent le *faipule*, Eva [nom-titre du chef de village], Soane Liku [élu territorial résidant au village], le groupe de Mikaele et les anciens, ainsi que les anciennes !]. Après que l'un des arrivants soit venu faire cette rapide présentation, le chef du village fit à son tour une énumération (*fakaha'uha'u*) terminée par des remerciements, comparable avec celle du *faipule*.

Susana, une des femmes accueillies, prit alors la parole au nom du groupe (cela avait dû être décidé à l'avance, personne dans ce groupe ayant un statut

personnel ou une position lui donnant une préséance absolue⁹). Elle salua l'assistance, commençant par le chef de village, l'élu territorial. À la suite de cette réponse, les salutations furent terminées et l'officiant cérémoniel invita les arrivants à prendre place aux côtés de la chefferie pour une distribution de *kava* (boisson cérémonielle préparée à partir d'une racine de poivrier). Tous se levèrent, les hommes serrant la main des proches placés sur leur passage, les femmes allant rapidement embrasser sœurs et cousines assises sur les côtés. Une fois les arrivants installés aux places d'honneur, les discours reprirent l'alternance entre accueillants et arrivants.

Si l'ordre statutaire est important, on voit ici qu'il s'intéresse moins au statut personnel des participants qu'au statut relatif (la position) que leur confère le contexte précis de cette arrivée. Les critères pertinents sont de deux ordres : l'opposition entre accueillants et accueillis d'une part, le degré d'ancienneté d'autre part. Ce dernier donne accès à deux sortes de positions : i) celles correspondant à des noms-titre et à des responsabilités coutumières ; ii) celles qui, associées à des noms ancestraux (noms traditionnels ou patronymes) représentent des collectifs présents ce jour-là. Remarquons la nécessaire élucidation de la représentativité des anciens en présence et l'habileté des formules permettant de ne pas nommer les autres participants, tout en signifiant le respect. Elles reposent sur l'expertise de l'orateur à déterminer les circonstances et à identifier les figures éminentes de l'assemblée. En contextes domestique et villageois, l'évaluation du statut relatif est un savoir acquis dès l'enfance. Dans les contextes plus ouverts, l'orateur doit savoir faire preuve de doigté et acquérir par avance les informations évitant tout impair.

Autre aspect saillant de cet exemple, si les salutations initiales prennent la forme d'une énumération constative, elles ont aussi un caractère instituant : nommer les arrivants, à commencer par leurs anciens, établit leur présence et leur statut, leur donne accès à la parole et, ce faisant, leur confère une existence proprement sociale. Notons que, dans cet exemple comme dans le suivant, cette existence doit être attestée par la présentation d'une offrande (*ma'u kava*) qui scelle la rencontre, signifie son importance, et en reconnaît pleinement l'organisation hiérarchisée selon deux principes : i) la position éminente des accueillants ; ii) la hiérarchie qui s'adosse à celui de leur membre devant qui cette offrande est déposée et qui figure en tête sur la liste de ses destinataires (ici le *faipule*).

Une fois nommés par le *faipule* et l'offrande présentée, puis nommés à nouveau par le chef de village – tous les anciens qui auraient souhaité le faire pouvaient prendre la parole par ordre de statut –, les arrivants furent intégrés au cadre de l'interaction ainsi dressé pour la distribution de *kava*, puis pour les cérémonies des jours à venir. Trouvant leur place dans l'ensemble qu'ils contribuaient à former, ils eurent désormais la possibilité de prendre la parole à leur tour, saluant les accueillants avant de prendre part à l'action à leurs côtés. La dimension

9. Commentaire d'un villageois.

constative de la nomination est ici éminemment performative : elle ouvre l'espace de l'échange et redéfinit le périmètre du collectif. Plus spécifiquement, elle instaure le fondement à partir duquel l'action s'organise, comprenant actes de parole, mais aussi opérations collectives, notamment rituelles. Elle assure les conditions de sa réussite.

Les caractères constatif et instituant de la nomination apparaissent également lors des grandes cérémonies présidées par le « roi ». Les salutations, ici encore, instaurent le cadre de l'action rituelle et définissent clairement ses participants. Je prendrai à titre d'exemple la fête paroissiale du district de Hihifo le 29 juin 1993. Parlant pour le « roi », l'officiant cérémoniel commença par nommer les organisateurs de la cérémonie assis face à la chefferie : *Ha'u Soane faipule, ha'u Kalisito, ha'u Soane Patita, ha'u Petelo, ha'u Asele, ha'u Nikola, ha'u Kainoa mo ha'u Pulu'i'Uvea !* [Le chef de district Soane est venu, Kalisito est venu... Kainoa est venu tout comme est venu Pulu'i'Uvea !] Le chef de district (Soane *faipule*), représentant du « roi » et responsable des préparatifs, fut donc nommé en premier lieu ; Pulu'i'Uvea, chef de guerre et gardien de la cérémonie, le fut dans la très honorifique position finale. Cette séquence cérémonielle n'est pas systématique, semble-t-il, les gens prenant place juste avant le début de l'invitation à présenter les offrandes du jour.

Ce jour-là, les personnes saluées furent ensuite invitées à faire cette présentation. Ce faisant, l'assistant cérémoniel évoqua tous les présents, en commençant par énumérer la chefferie et les notables assis face aux préparateurs : « Veuillez trouver un homme qui vienne ci-devant présenter l'offrande de *kava* et les vivres rassemblés ; que Kalae Kivalu vous écoute. “[À l'] endroit du” [*potu o te*] père Patrice, que le représentant du gouvernement français Monsieur Le Duff, Mahe et ses frères cadets du conseil, Hoko et Fakate et leurs frères cadets chefs de village, ainsi que la fratrie des membres de l'assemblée territoriale et leurs sœurs aînées ; “[À l'] endroit” [*potu*] du père Patrice et son frère cadet, le président du tribunal et ses frères cadets étrangers qui travaillent ensemble pour le territoire ; ainsi que Lita et ses sœurs cadettes qui dirigent les associations ; “[À l'] endroit” [*potu*] de Malia Petelo et ses sœurs cadettes religieuses (*fakamamahi*) ; ainsi que Soane, chef du district de Hahake, la bonne garde de Pulu'i'Uvea depuis le *tau'a tapu*, ainsi que tout le *tau'a tapu* ; ainsi que toute l'assemblée des fidèles rassemblée ici : nous vous écoutons ¹⁰ ! »

L'ordre de ces énumérations articule les contingences du moment (les personnes présentes dans le cadre de l'événement particulier) avec la structure de la

10. « Kātaki mu'a o vaka'i mai he tagata e ma'u ke ha'u o fakahāmai te ma'u kava ki mu'a, pea mo te kato'aga ; ke fakalogo atu ki ai Kalae Kivalu. Potu o patele Patelise o feia aipe ki fakafofoga o te pule'aga falani M. Le Duff, Mahe mo ona tehina fa'u, Hoko mo Fakate mo ona tehina kaifenua, mo feia aipe ki te tautehina o te fono mo hona tu'aga'ane ; Potu o patele Patelise mo ona tehina, pelesita o te fale tu'i fakama'u mo aeni hona tehina matāpule e tou kauga ga'ohi fakatahi te'u telitoale ; o feia aipe mo Lita mo hona tehina e pule ni'i kautahi fakafenua a tatou ; potu o Malia Petelo mo hona tehina fakamamahi ; o feia aipe ki te potu o Soane ko ia ko te faipule palokia o Hahake, te taupau a Pulu'i Uvea mai tau'a tapu pea mo te tau'a tapu katoa ; o feia aipe mo te kaiga lotu katoa e toka i potu nei. Ko mahino atu ! »

cérémonie qui oppose donateurs et donataires, puis qui énumère les présents de chaque groupe derrière le premier de ses anciens le chef de district pour les donateurs ; le « roi » – représenté ce jour par son premier conseiller, Kalae Kivalu – pour les donataires. Ces derniers sont ensuite classés selon les statuts internes au clergé, au conseil, aux chefs de village, aux représentants des institutions républicaines (assemblée et administration) et religieuses. Le « roi », absent ce jour-là, et Dieu, références ultimes de la gradation des statuts, ne sont pas mentionnés, mais leur préséance est implicite dans l'ordre même de l'énumération. Le *tau'a tapu*, partie de l'aire cérémonielle où se rassemblent les organisateurs mentionnés dans la première des listes, ainsi que le reste de l'assemblée, ont la dernière position. Cette position est valorisante dans cette liste comme celle de Pulu'i'Uvea, dans la liste précédente.

L'usage du terme *potu*¹¹, mérite d'être souligné. Difficile à rendre en français (je l'ai traduit par « endroit », ce qu'il signifie dans le langage courant), il marque distance et respect tout en focalisant l'attention non sur la personne assise là, mais sur le lieu d'autorité qu'elle et son nom constituent ensemble. Il faut revenir aussi sur un autre aspect important du cadre particulier qu'imposent les salutations en contexte cérémoniel : l'usage, en référence, de l'idiome de la parenté. Ici, le jeu de l'ancienneté relative ne classe plus seulement les positions sociales éminentes et distinguées (anciens de groupes ou de délégations par exemple) dans le registre intergénérationnel. Le classement est affiné en usant d'un registre intragénérationnel pour regrouper certains types d'anciens. Le procédé repose sur la distinction de l'aîné parmi des collatéraux en fonction de leur sexe¹². Chaque ancien est alors présenté comme l'aîné d'une fratrie formant une catégorie englobant tous ses cadets (des puinés) dont il est le représentant.

Cet idiome, qui décline et enchâsse deux formes de distinction (l'ancienneté sur le plan intergénérationnel et l'aînesse au niveau intragénérationnel) restitue de façon économique la gradation des responsabilités et du statut au sein de collectifs généralement désignés par une figure éminente.

Les caractéristiques de ces énumérations instituant sont ainsi les mêmes que dans l'exemple précédent : nécessaires pour susciter l'action, elles en déterminent les principes (qui est appelé à agir, comment, dans quel ordre) et en assurent le succès. La compréhension de telles séquences cérémonielles, exemples caractéristiques de discours impressionnants, ne peut s'arrêter, comme le suggère Arno [1985], au confortement de la hiérarchie des statuts et de l'ordre de la société.

11. La formule « *potu o...* » est aussi employée dans l'exemple de l'accueil de la délégation au village.

12. Par commodité, j'ai usé des termes « frère » et « sœur » pour traduire les termes wallisiens *tehina* « collatéral puiné de même sexe » et *tu'aga'ane* « collatéral aîné de sexe opposé », toutes les femmes étant classées, dans ce système, comme les aînées de l'homme faisant référence. Cette intéressante dissymétrie trouve son explication dans la place particulière de la germanité de sexe opposé dans l'organisation des relations sociales. Précisons ici que, pour rendre le propos fluide et cohérent, j'ai utilisé « cadet » comme antonyme d'« ancien » et « puiné » pour celui d'« aîné ». Ils n'ont pas de correspondants exacts en wallisien dans le sens où je les utilise ici. Ils sont généralement présentés, pour de tels contextes, comme « ceux qui écoutent, qui obéissent » (« *fakalogo* » locution qu'il m'arrive aussi de traduire par « dépendants »).

Elles sont instituantes, en ce qu'elles définissent le cadre des interactions à venir et instaurent les règles. Mais elles agissent encore à un autre niveau : la distribution de *kava* associée aux offrandes de vivres, de biens de valeurs, de prières et de danses, reconduit, tout en l'ajustant, l'ordre de l'ensemble du monde sociocosmique et appelle les bienfaits de Dieu et des ancêtres [Chave-Dartoen, 2012]. Il en va de même, mais de façon moins générale, lors de toutes les occasions formelles où l'action collective, toujours introduite par des salutations, est organisée sous l'autorité d'un ancien.

L'action dans et sur le monde dans un univers sociocosmique

Si la nomination des personnes revient à leur identification, à l'élucidation de leur statut et de leur position dans le contexte de l'énonciation, elle prend une importance cruciale lors des salutations ou des séquences rituelles qui leur sont comparables : l'énonciation du nom opère la reconnaissance des anciens, reconnaît leur position et leur donne accès à l'action qui s'amorce. Désignant les interagissants, elle amène chacun d'eux à exister pleinement et l'invite à participer activement. Elle instaure, plus généralement, les coprésences agissantes dans un monde sociocosmique, c'est-à-dire dans un monde où l'efficacité de l'action des anciens repose sur l'action des ancêtres et de Dieu, mais aussi sur le soutien qu'apportent leurs cadets. Or le nom d'un ancien les désigne tous ensemble.

Comme je l'ai indiqué dans la présentation préliminaire du monde wallisien, les anciens sont en charge de responsabilités face à leurs cadets, mais aussi face aux ancêtres et à Dieu. Dans cette perspective, une continuité existe entre le monde des vivants et celui des morts et de Dieu (au-delà). Tous participent d'un monde proprement sociocosmique où la nature et la culture ne sont pas distinguées : les rituels que réalisent les premiers participent au bon ordre du cosmos ; l'intervention plus ou moins directe des seconds depuis l'au-delà se manifeste par l'action efficace des premiers dans leur domaine. Dans cet ensemble sociocosmique, les anciens ont des positions médiatrices. Dépositaires du nom et de l'autorité des ancêtres, ils en forment des instanciations [Chave-Dartoen, 2012] : la présence des ancêtres est ainsi perçue dans la présence des anciens, dans leurs actions, qui prolongent l'existence bienfaitrice des défunts auprès de leurs descendants. Les anciens drainent ainsi les bienfaits conférés de l'au-delà au profit de leurs cadets. La figure du Dieu chrétien est venue se superposer à cette configuration relationnelle et l'a renforcée : immanent et tout-puissant, il distingue, parmi les anciens, ceux à qui la foi et la droiture morale donnent une bénédiction spéciale et un accès privilégié aux bienfaits de l'au-delà. Ainsi, le statut des anciens découle de la présence bénéfique des ancêtres qu'ils représentent et de la bénédiction divine qu'ils acquièrent par dévotion. Il s'adosse directement à celui des ancêtres et à la distinction qu'opère une relation bénéfique avec Dieu. L'efficacité particulière de leurs actions (concorde, richesse des récoltes, prospérité générale, etc.) et la sanction de tout manque de respect à leur égard (maladies, infortunes, etc.) révèlent l'investissement de l'au-delà dans ce monde. Aussi, ils agissent, le plus

souvent, de manière indirecte : médiateurs présidant, du côté des ancêtres, aux cérémonies, aux conseils et aux travaux collectifs, ils arrêtent les décisions que leurs cadets sont chargés d'exécuter. Les anciens siègent et décident, les cadets écoutent, obéissent (*fakalogo*) et travaillent (*gaue*). La parole a ici une valeur différenciée : proférée d'une position d'ancienneté, elle est mise en œuvre et agit sur le monde de façon d'autant plus efficace que l'action est indirecte¹³ ; émise d'une position de puiné ou de cadet, elle est sans effet réel, et n'a que peu de valeur.

J'ai dit précédemment que noms et noms-titres sont conçus comme des noms ancestraux formant des institutions où le porteur actuel rejoint ses prédécesseurs, prolongeant leur existence sociale et bénéficiant de leur statut et de leur autorité. Les données wallisiennes s'écartent ici considérablement des faits tels que Duranti [1988, p. 26] les décrit et les analyse pour Samoa, où les noms-titres ne désignent que des acteurs pris dans des rôles sociaux¹⁴ qui dérivent de figures mytho-historiques originelles et organisent l'action collective.

Il est essentiel de noter qu'à Wallis, la nomination a une portée pragmatique très importante. Les noms personnels condensent des données de différents ordres et identifient des entités sociales bien plus complexes que des individus interagissant. En actualisant la présence de son porteur et des ancêtres homonymes, l'énonciation d'un nom instaure des coprésences et revient à une forme d'invocation où prennent source autorité du nom et efficacité des actions de son dépositaire. En renvoyant à l'ancêtre homonyme, à ses successeurs et à l'ensemble de leurs descendants, le nom fait également référence au groupe social que sa transmission structure et délimite. Pour les anciens, notamment pour les membres de la chefferie, les noms-titres attribuent ainsi la référence à l'ensemble des cadets, des dépendants qui, placés sous leur direction, agissent pour eux et pour leur groupe. Dans cette perspective, l'action des anciens ne se distingue clairement ni de l'action des cadets qui, d'une part, agissent pour eux, ni de l'action des ancêtres que, d'autre part, ils rendent présents et dont ils médiatisent l'intervention. Ainsi, toute action socialement efficace unifie deux niveaux d'investissement : celui des cadets dont le soutien et le travail assurent les bases de toute réussite ; celui des

13. De nombreuses ethnographies anciennes insistent sur le caractère passif, voire hiératique des chefs polynésiens au premier rang desquels figure le « chef suprême » de Tonga (*Tu'i Tonga*). La question mériterait un développement pour lequel la place manque ici.

14. Usant d'un nom-titre : « the speaker's reference to himself through his own title frames his words as originating from his positional role. Given that a title can be held by more than one person at the same time and is defined as deriving from a mythico-historical figure and his descendants, the use of a title in talking about oneself can be seen as a strategy to recreate a groupness relationship when the circumstances would seem to call for an individual commitment. In fact, the tendency to obscure the individual in favour of the public and positional role a person is embodying is quite common in Samoa across all kinds of situations. » Il cite Mead [1937, p. 286] « This separation between the individual and his role is exceedingly important in the understanding of samoan society. The whole conception is of a group plan which has come down from ancestral times, a ground plan which is explicit in titles and remembered phrases, and which has a firm base in the land of the villages and district. The individual is important only in terms of the position which he occupies in this universal scheme – of himself he is nothing. Their eyes are always on the play, never on the players, while each individual's task is to fit his role. »

ancêtres et de Dieu qui lui confèrent le sens et la valeur en lui donnant un résultat bénéfique. À la convergence de ces deux niveaux, l'autorité des anciens agit : d'eux émanent les décisions et l'efficacité qui, éclairées par le haut (prières) et par le bas (conseil), sont conformes aux attentes de tous et assurent la reconduction du social.

On comprend ainsi que le cadre de l'action entreprise par les salutations dépasse largement les seules interactions – verbales et non verbales – qu'un observateur extérieur peut percevoir. Elle engage morts et vivants, tous nommés avec les anciens qui les représentent. Placés à l'intersection du domaine des vivants et de celui, supérieur, de l'au-delà, ces anciens sont appelés à médiatiser l'efficacité de toute action collectivement engagée et socialement validée.

Si l'ethnographie wallisienne semble très proche de celle rassemblée à Samoa par Duranti [1988 ; 1992a, 1992b], les données wallisiennes présentent, dans des contextes comparables, une moindre marge de manœuvre offerte aux stratégies individuelles cherchant « l'accès à un espace social ou à légitimer son occupation » [Duranti, 1992a, p. 668]. Elles indiquent paradoxalement une plus grande liberté des acteurs qui, dans de tels contextes tout au moins, sont moins âprement engagés dans la compétition pour le statut et moins immédiatement tenus ou contraints, par l'issue de l'interaction en cours. Les enjeux, ici, dépassent le plus souvent les visées individuelles en ce que le cadre ritualisé de l'échange détermine les références statutaires et les tours de parole. L'accent est mis sur l'action qui doit s'engager de façon efficace et bénéfique. Dans le cadre rigoureux ainsi instauré, l'énumération des participants mentionne l'ensemble des relations socio-cosmiques en présence, invoque et actualise les coprésences, donnant structure et contours à l'assemblée. Elle organise la hiérarchie des statuts, répartit les rôles et désigne les positions d'autorité, plus ou moins élevées, à partir desquelles l'action doit s'organiser.

L'énumération des participants constitue donc une séquence des interactions sociales qui, lors de toute rencontre, revient à un rituel d'institution : répété à chaque rencontre, pour chaque occasion, il repose sur l'identification des parties en coprésence, c'est-à-dire sur la connaissance des participants, de leur statut (des relations dans lesquelles ils trouvent place au sein de leur groupe), de leur position (statut dans le contexte particulier de chaque rencontre) et de leur nom, de la valeur et de la portée de leurs actions. Il implique la maîtrise des catégories et des figures rhétoriques permettant, particulièrement en contexte cérémoniel, de donner à chacun une place appropriée et de n'omettre personne. Un tel rituel constitue ainsi le cadre sociocosmique de l'action à venir et détermine l'étendue de sa portée. Ce rituel d'institution a la forme d'un constat à caractère performatif pour lequel l'usage des noms et des noms-titres est un dispositif essentiel. Il précise, en indiquant explicitement les participants invités à prendre une part active à l'interaction, l'étendue et la portée de l'échange dans le cadre duquel les personnes et les groupes qu'ils représentent sont mobilisés.

Conclusion

Comme l'ont montré Duranti et plusieurs autres auteurs, les salutations assurent la mise en ordre des relations entre les participants de l'assemblée en établissant les positions et les statuts relatifs. À Wallis, seuls les porteurs des noms cités lors des salutations – ou les cadets faisant office de porte-parole – sont amenés à prendre la parole en public. Cela ne signifie pourtant pas un déni d'existence à ceux qui, en position de cadets, sont salués à travers leur ancien ; cet ancien parle pour eux, et ne serait pas reconnu comme tel sans leur existence et leur soutien.

L'énumération de ces coprésences donne ainsi un cadre aux actions à venir, participant à la co-construction de la structure et des limites de l'assemblée du jour. Cette co-construction se réalise autour des figures éminentes que sont les anciens. Ces derniers sont en position de médiateurs entre leurs cadets (ou dépendants) d'une part et, d'autre part, les ancêtres et Dieu désignés et interpellés, avec eux, par et dans leur nom. En eux convergent l'investissement des ancêtres et de Dieu qui confèrent la réussite à leur action et l'investissement des dépendants qui assurent le travail nécessaire à sa réalisation. Eux seuls détiennent l'autorité et la capacité d'agir pleinement. Cette action unifie deux niveaux de relations socio-cosmiques : animée par le haut et par le bas, elle est la seule action socialement efficace et validée.

Les salutations rappellent et actualisent la configuration des relations socio-cosmiques et des coprésences signifiantes et agissantes pour l'occasion, alors que vont être mobilisées, mentionnées et rituellement travaillées les circonstances et les enjeux de la rencontre par les personnes en position d'autorité. Elles forment ainsi, à Wallis, la séquence initiale de toute interaction proprement sociale. Leur dimension rituelle repose sur la nomination et les dimensions sociocognitives de son fonctionnement. Plusieurs aspects ont été dégagés ici. Convoquant des coprésences, créant et organisant les collectifs mobilisés dans les conseils et les autres cérémonies, les salutations permettent de définir les situations et d'unifier les expériences. La nomination est centrale dans ces séquences rituelles qui, instaurant le cadre de l'interaction, sont proprement institutantes. Répétées à chaque rencontre, elles identifient les co-acteurs et configurent les relations signifiantes en fonction du contexte et de l'occasion. Elles mettent, à chaque itération, le monde en ordre, structurant et délimitant le cadre de l'interaction et la portée des actions engagées. Elles établissent, pour tout ancien ainsi reconnu, les bases de son autorité et de son action, rendues efficaces par le soutien de Dieu, des ancêtres et des dépendants invoqués pour l'occasion. Cette efficacité, toute pragmatique, peut inclure le champ des enjeux politiques et des formes de domination relevés dans les analyses de phénomènes comparables documentés ailleurs dans la région, mais elle les dépasse largement. Pliant anciens et cadets au respect de l'au-delà et de son autorité, les salutations les placent, tous ensemble, au service du monde socio-cosmique dont ils participent et qu'ils animent par leur action doublement investie. Il en va de sa vie et de son renouvellement.

Bibliographie

- ARNO A. [1985], « Impressive speeches and persuasive talk : traditional patterns of political communication in Fiji's lau group from the perspective of Pacific ideal types », *Oceania*, vol. 56, n° 2, p. 124-137.
- BRENNEIS D., MYERS F. (dir.) [1984], *Dangerous words : language and politics in the Pacific*, New York, New York university press, 284 p.
- CLERC-RENAUD A. [2012], « Bien dire, le geste et la parole », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 158, p. 73-93.
- CHAVE-DARTOËN S. [2006], « Modalité de nomination, contexte d'énonciation et organisation sociale. Danse de la Saint-Jean-Marie Vianney, Wallis (Polynésie occidentale) », *Cahiers de littérature orale*, n° 59-60, p. 185-218.
- CHAVE-DARTOËN S. [2011], « Évitement et médiation rituelle à Wallis (Polynésie occidentale) », *Cahiers de littérature orale*, n° 70, p. 37-64.
- CHAVE-DARTOËN S. [2012a], « Noms propres, catégorisation et rapport au monde », in CHAVE-DARTOËN S., LEGUY C., MONNERIE D. (dir.), *Nomination et organisation sociale*, Paris, Armand Colin, p. 84-125.
- CHAVE-DARTOËN S. [2012b], « Pluralité référentielle des noms propres et organisation sociale », in CHAVE-DARTOËN S., LEGUY C., MONNERIE D., *Nomination et organisation sociale*. Paris, Armand Colin, p. 223-248.
- COPPET DE D. [1990], « The society as an ultimate value and the socio-cosmic configuration », *Ethnos*, vol. 55, n° 3-4, p. 140-150.
- DURANTI A. [1988], « Intentions, language, and social action in a Samoan context », *Journal of pragmatics*, vol. 12, n° 1, p. 13-33.
- DURANTI A. [1993], « Truth and intentionality : towards an ethnographic critique », *Cultural anthropology*, vol. 8, n° 2, p. 214-245.
- DURANTI A. [1992a], « Language and bodies in social space : Samoan ceremonial greetings », *American anthropologist*, vol. 94, n° 3, p. 657-691.
- DURANTI A. [1992b], « Heteroglossia in Samoan Oratory », *Pacific studies*, vol. 15, n° 4, p. 155-175.
- FIRTH R. [1970], « Postures and gestures of respect », in POUILLON J., MARANDA P. (dir.), *Échanges et communications : mélanges offerts à C. Lévi-Strauss à l'occasion de son soixantième anniversaire*, La Haye, Mouton, p. 189-209.
- FIRTH R. [1972], « Verbal and bodily rituals of greeting and parking », in La Fontain J.S. (dir.), *The interpretation of ritual*, London, Travistock, p. 1-38.
- GOFFMAN E. [1974], *Les Rites d'interaction*, Paris, Les Éditions de Minuit, 240 p.
- MALINOWSKI B. [2002], *Les Jardins de Corail*, Paris, La Découverte, 356 p.
- MAUSS M. [1969a], « Sur la salutation par les rires et les larmes », in MAUSS M., *Œuvres*, tome 3, *Cohésion sociale et division de la sociologie*, Paris, Éditions de Minuit, p. 278-279.
- MAUSS M. [1969b], « Allocution à la société de psychologie (1923) », in MAUSS M., *Œuvres*, tome 3, *Cohésion sociale et division de la sociologie*, Paris, Éditions de Minuit, p. 280-282.
- MEAD M. [1937], « The Samoans », in MEAD M. (dir.) *Cooperation and competition among primitive people*. Boston, Beacon press, 526 p.

- MONNERIE D. [2005], *La Parole de notre maison. Discours et cérémonies kanaks aujourd'hui (Nouvelle-Calédonie)*, Paris, CNRS-MSH, 287 p.
- SALMOND A. [1975], *Hui : a study of Maori ceremonial greetings*, Auckland, New Zealand, Reed Methuen, p. 192-212.
- WATSON-GEGEO K.A. [1986], « The study of language use in Oceania », *Annual review of anthropology*, vol. 15, p. 149-162.
- WHITE G.M., WATSON-GEGEO, K.A. (dir.) [1990], *Disentangling conflict discourse in Pacific societies*, Stanford, Stanford university press, p. 3-49.

La place des récits destinés aux touristes dans les jeux de pouvoir locaux (Santa Anita, Guatemala)

Clara Duterme*

Située sur la côte pacifique, au nord du Guatemala, Santa Anita la Unión est une communauté rurale d'ex-guérilleros devenus caféiculteurs. Elle fut fondée par une trentaine d'ex-guérilleros et leurs familles, revenues du Mexique où elles s'étaient réfugiées en 1998, deux ans après la signature des accords qui mettaient un terme à près de quarante ans d'affrontements entre l'armée et des mouvements de guérilla marxistes¹. Les habitants de la communauté cultivent aujourd'hui le café en agriculture biologique et le vendent dans des réseaux de commerce équitable. Dans ce pays qui compte, avec la Bolivie, l'un des pourcentages de population indigène les plus élevés d'Amérique latine, la communauté de Santa Anita présente une identité particulière, car elle est construite, non pas sur une « indigénéité » articulée au *municipio* et au groupe ethnolinguistique², mais sur la qualité d'ex-guérilleros de ses habitants³. Ces derniers ont l'habitude de recevoir des étrangers, attirés par la singularité de leur histoire et désireux d'entendre leurs témoignages. L'accueil s'est peu à peu formalisé, conduisant au développement d'un projet de tourisme culturel et solidaire qui attire des visiteurs souvent familiarisés avec l'Amérique latine, proches des milieux militants et soucieux de se distinguer de la figure du « touriste » [Urbain, 1996]. Le passé de Santa Anita l'inscrit en effet dans un imaginaire révolutionnaire lié à l'histoire des luttes armées du continent latino-américain. Le cœur du circuit touristique est la « conférence » donnée par l'un des ex-guérilleros, qui prend la parole au nom de la communauté

* Docteure en anthropologie, chargée de cours à l'université de Toulouse 2, LISST-Centre d'anthropologie sociale, Toulouse.

1. Ce conflit, initié dans les années 1960 et poursuivi sous divers régimes dictatoriaux, a fait 200 000 victimes, en majorité parmi la population indigène qui a été massacrée à grande échelle par l'armée en raison de son soutien supposé à la guérilla. La violence de la répression militaire a amené la communauté internationale à faire pression pour rétablir un gouvernement démocratique puis pour organiser des négociations de paix qui se sont conclues en 1996 par la signature d'un traité de paix « ferme et durable ».

2. La désignation et l'autodésignation identitaire dans le contexte guatémaltèque reposent en priorité sur l'appartenance à une localité d'origine (*municipio*) ainsi qu'à la désignation ethnique attachée au groupe linguistique. Le pays compte vingt-deux langues mayas.

3. Il s'agit ici de l'identité affichée, qui est une identité homogénéisante construite sur l'image de l'ex-guérillero, même si l'expérience de la lutte armée n'est pas partagée par tous. Une partie des femmes et la génération des enfants n'y ont jamais participé.

et incarne une « mémoire vivante », dans la logique du genre testimonial, également inscrit dans l'histoire des luttes latino-américaines [Ollé, 2005]. C'est essentiellement dans cette interaction entre le conférencier et les visiteurs que se construit « l'enchantement » [Winkin, 2006] de la rencontre.

À première vue, les discours énoncés dans le cadre du circuit touristique sont essentiellement tournés vers l'extérieur et semblent avoir des enjeux mineurs. Le conférencier s'adresse à des étrangers, auxquels il présente une image consensuelle de la communauté, qui tend à homogénéiser les différences au sein du groupe et qui s'appuie ici sur la figure du guérillero. Le nombre de visiteurs est peu élevé et ne génère pas d'importants bénéfices. L'argent du tourisme est considéré comme un bien communautaire. Les salaires des acteurs du projet, parmi lesquels figure le conférencier, sont donc volontairement bas. Cependant, l'importance du circuit, en tant qu'espace de parole publique, va bien au-delà du cadre touristique au sens strict. Cela tient à la fois à la place qu'occupent réellement les étrangers dans l'économie locale et à la position du conférencier dans les jeux de pouvoir locaux. Du fait de l'orientation solidaire du projet développé par les habitants de Santa Anita, les étrangers qui visitent la communauté ne sont pas uniquement des « touristes » (dans une acception de sens commun), mais peuvent devenir des partenaires pour la mise en œuvre de projets de développement. Ces bénéfices indirects, générés grâce aux connexions transnationales, représentent une part importante de l'économie locale. Toutefois, ils ne peuvent être obtenus que si les visiteurs adhèrent à l'image de Santa Anita que présente le conférencier et dépendent donc de l'efficacité dont il fait preuve dans l'élaboration de son discours sur la communauté.

La singularité et l'importance de son rôle apparaissent mieux si l'on précise que l'exercice public de la parole est très inégalement partagé à Santa Anita. Comme j'ai pu le constater au cours de mes enquêtes⁴, les habitants tracent une frontière nette entre la prise de parole publique et le discours privé. Cette frontière se manifesta, en particulier, lorsque je demandai à certains de mes interlocuteurs de m'accorder un entretien formel enregistré. Une partie d'entre eux refusa la demande et cela, comme je le compris avec le temps, parce qu'ils identifiaient ce type d'entretiens à une forme de parole publique. Alors qu'ils n'hésitèrent jamais à me répondre dans un cadre privé, plusieurs, avec qui j'avais pourtant établi des relations de confiance, déclinerent mes demandes ou évitèrent d'y répondre, me renvoyant vers d'autres membres de la communauté. La parole publique était, à leurs yeux, réservée à certains.

Cela conduit à se demander qui sont les conférenciers et quels sont les modes d'accès à cette position. Quelle est la place de la parole proférée dans le cadre du circuit touristique face aux autres types de parole publique, notamment le discours

4. Ces enquêtes ethnographiques étaient réalisées dans le cadre de ma thèse de doctorat en anthropologie au cours de laquelle je me suis rendue plusieurs fois à Santa Anita, pour des séjours de trois à six mois, entre 2009 et 2011.

politique ? Quels sont, enfin, les enjeux sous-jacents du discours adressé aux touristes dans les stratégies politiques locales ?

Dans cet article, je chercherai à montrer en quoi l'espace touristique, à Santa Anita, est un lieu d'exercice de la parole politique au sens où il constitue un lieu de production discursive de l'image de la communauté, dont la maîtrise est au cœur des stratégies de légitimation de l'exercice du pouvoir politique. Dans un premier temps, j'aborderai la fonction du circuit comme espace de production d'un discours sur la communauté qui renvoie à des enjeux économiques, mais aussi identitaires. Par la suite, je montrerai comment l'espace de parole publique, dont le circuit fait partie, s'articule au jeu politique. Enfin, nous verrons comment le discours adressé aux touristes réfléchit les oppositions politiques locales.

Le circuit touristique comme espace de mise en scène de la communauté : enjeux économique et identitaire

Au moment de la conférence, l'orateur effectue un travail de mise en récit de l'histoire de la communauté qui construit et met en scène une identité locale adossée à la figure du guérillero. Pendant environ une heure, il s'adresse aux visiteurs et leur présente l'histoire et le fonctionnement actuel du groupe. « Mon nom est Rigo et je fais partie de la communauté. [...] On m'a demandé de vous parler de notre expérience, de l'histoire et de l'expérience que nous avons vécues⁵ » dit ainsi Rigoberto, qui occupait la fonction de conférencier au moment où j'ai fait mes enquêtes de terrain. Le statut de Rigoberto a trois facettes : il se présente comme un simple membre de la communauté, mais il assume explicitement le rôle de porte-parole du groupe et il en incarne implicitement les valeurs essentielles. En effet, si le rôle de conférencier peut théoriquement être assumé par n'importe quel membre de la communauté, il est en fait réservé à ceux ayant activement participé à la guérilla⁶ et revient presque toujours à un homme. Rigoberto a une soixantaine d'années et avait le grade de commandant dans la guérilla. Il a donc été témoin des événements qu'il décrit et il en a souvent été l'un des protagonistes principaux. Cependant, le sujet est toujours pluriel. L'orateur emploie le « nous » lorsqu'il décrit le cheminement du groupe après la fin de la lutte pour devenir caféiculteurs. « Nous sommes un groupe de paysans qui avons participé à la lutte révolutionnaire ici au Guatemala ». « À la fin de la guerre, deux ans après la signature des accords de paix, nous nous sommes installés ici ». « Nous avons lutté pour être autonomes, nous avons lutté pour être libres ». Bien qu'il évoque les origines diverses des habitants, son récit tend à dessiner une image homogénéisante de la communauté, autour de la figure de l'habitant de

5. Toutes les citations ont été traduites de l'espagnol par l'auteur. J'ai sélectionné les extraits cités ici, qui proviennent de plusieurs conférences, pour mettre en évidence les points marquants. La structure du discours, qui diffère peu d'une conférence à une autre, est respectée. Les phrases-clés sont répétées d'une fois sur l'autre, j'ai gardé ici les variations les plus explicites.

6. Ce qui n'est pas le cas, par exemple, des plus jeunes ou d'une partie des femmes qui sont mariées à des guérilleros, mais n'ont pas elles-mêmes combattu.

Santa Anita : un individu volontaire, héritier des valeurs de la révolution, mais intégré dans un nouveau projet collectif. « Nous venons de différents endroits, certains urbains, d'autres dans la campagne. Nous nous sommes connus dans la montagne ». « Nous avons été des révolutionnaires. En 1960, 1970, 1980, 1990... différentes générations, mais nous avons tous construit Santa Anita⁷ ». Le récit ne s'attarde pas sur les différences ou les oppositions au sein de la communauté. Les décisions prises sont toujours présentées comme collectives et consensuelles. À de nombreuses occasions, c'est la communauté elle-même qui devient le sujet du discours :

« Nous nous sommes développés dans deux directions : la communauté et le café. [...] Ici, il n'y avait pas de maisons, la plantation était abandonnée. Il y a douze ans, nous avons commencé à travailler à construire notre communauté et notre vie. Santa Anita travaille à réaliser ses rêves et ses buts. Nous avons le label biologique. Nous sommes engagés dans le commerce équitable, juste. En étant exportateurs, nous combattons l'intermédiaire, nous ne nous sommes pas mis entre les mains du *coyote*. [...] C'est un processus de développement. Stagner, non ! Grandir. Santa Anita veut grandir. »

Face aux visiteurs, le conférencier trace ainsi l'histoire collective sur laquelle se construit le référent identitaire. Le fait que l'identité locale soit mise en scène dans le cadre touristique ne présume pas de son caractère « inauthentique », comme le montrent les travaux récents en anthropologie du tourisme [Picard, 1992 ; Lanfant, Allock, Bruner, 1995 ; Le Menestrel, 1999 ; Géraud, 2002]. La représentation de l'identité locale résulte d'un processus dynamique où les intermédiaires (médiateurs, guides, passeurs ou courtiers) jouent un rôle essentiel [Doquet, 2010]. L'Amérique latine offre quantité d'exemples de ces dynamiques locales où le développement de formes alternatives de tourisme s'articule à des processus de patrimonialisation, à des stratégies d'affirmation identitaire [Demanget, Dumoulin Kevran, 2010] ou encore à des processus de revendication mémorielle [Bilbija, Payne, 2011]. L'efficacité de la représentation (*staging*) de l'identité locale repose toutefois sur la compétence des acteurs à articuler la conscience réflexive de leur propre identité avec une bonne compréhension des attentes des visiteurs [Little, 2000 ; Picard, 2010].

Contrairement à nombre de projets inscrits dans la mouvance du « *fair tourism* » [Cravatte, Chaboz, 2008], le circuit de Santa Anita n'est pas encadré par une organisation de type ONG, qui assumerait le rôle de médiation entre les locaux et les visiteurs et risquerait de lui imposer des modalités figées. La mise en place du circuit relève d'un « bricolage », auxquels les touristes eux-mêmes participent⁸, mais qui repose sur l'implication d'un petit nombre d'acteurs locaux,

7. L'opposition entre « urbain » et « rural » est à replacer dans le contexte du Guatemala indigène. Il s'agit de différencier les habitants qui vivaient dans des agglomérations, parfois très petites, des paysans isolés. La « montagne » fait référence à l'expérience de la guérilla, où certains se sont incorporés dès les années 1960 tandis que les plus jeunes n'ont rejoint la lutte que quelques années avant la signature des accords de paix en 1996.

8. Cette participation des touristes à la production du circuit peut prendre la forme de conseils ou d'un investissement personnel et matériel, lorsqu'ils contribuent à produire le matériel promotionnel, par exemple.

dont le conférencier est ici le plus important [Duterme, 2013]. Comme dans le cas analysé par Emmanuel Grégoire [2006] chez les Touaregs nigériens, les réseaux touristiques et de solidarité s'entremêlent autour de certains personnages clés. La construction discursive de l'image de la communauté dans le cadre touristique fonctionne comme une « carte de visite » à destination des visiteurs étrangers. En tant que telle, elle constitue un élément essentiel du fonctionnement de l'économie locale, qui dépend entièrement, à Santa Anita, de son intégration à des réseaux internationaux.

Le projet touristique est un des cas qui manifestent l'importance des ressources liées aux relations avec l'étranger, mais, comme nous l'avons signalé, les bénéfices économiques directs qu'il engendre sont limités si l'on ne tient compte que des recettes engendrées par la fréquentation du circuit. Son réel apport économique réside dans le fait qu'il crée un espace de rencontre avec les visiteurs étrangers. Les rencontres réussies entraînent régulièrement des collaborations à l'initiative des visiteurs. Celles-ci varient du simple coup de main pour repeindre l'école ou récolter le café jusqu'au développement de projets beaucoup plus ambitieux (construction d'un centre informatique, achat de matériel scolaire ou agricole), selon la capacité des partenaires à mobiliser leurs propres réseaux (familiaux, militants, mais aussi professionnels ou religieux) pour rassembler les fonds nécessaires. La frontière qui sépare la catégorie du touriste (au sens de simple visiteur) de celle, très vague, englobant les acteurs de l'aide au développement, institutionnalisé ou non, se révèle extrêmement flexible. Elle ne fait pas sens pour les acteurs locaux. Tous les visiteurs étrangers sont considérés (à juste titre) comme des partenaires potentiels. L'élaboration d'une forme de tourisme solidaire, non institutionnalisée et reposant sur le réseautage a montré aux membres de la communauté qu'un visiteur parmi d'autres peut se révéler un allié. Ainsi, un professeur d'université venu visiter la communauté amènera pendant plusieurs années des groupes d'étudiants ; un jeune touriste à la recherche d'un lieu où mettre sur pied un microprojet de développement choisira Santa Anita à la suite de son séjour ; un touriste américain se révélera être membre d'un groupe religieux rassemblant des fonds destinés à l'humanitaire. L'impact économique entre deux visiteurs, que rien ne permet a priori de distinguer, est énorme, depuis les 10 dollars que coûte une visite jusqu'aux projets de développements étalés sur plusieurs années. Cette flexibilité dans la définition du « touriste » entraîne la flexibilité de l'usage du circuit. Le circuit, de même que le discours sur la communauté qui s'y élabore, est mobilisé dans le cadre des relations avec les partenaires. Ainsi, Rigoberto profite de l'opportunité de rencontre avec les visiteurs pour nouer des liens qui mèneront éventuellement à l'établissement de projets. Parallèlement, lorsqu'il s'adresse aux représentants du commerce équitable, dont il est l'un des interlocuteurs principaux, il adopte la même posture et les mêmes expressions que dans le cadre touristique. L'adéquation entre la représentation de soi pour les touristes et celle de l'économie du café n'a rien d'étonnant, étant donné la relation dialectique entre la figure du « petit producteur » et la catégorie de « population locale » maniée dans le cadre du tourisme solidaire [Cravatte, 2006].

Le conférencier a donc un rôle informel de « courtier en développement » [Olivier de Sardan, Bierschenk, 1993] qui passe par la mise en récit de l'identité locale. Excellent orateur, il captive généralement l'auditoire par son humour ainsi que par l'intensité qu'il met dans ses propos, même après les avoir si souvent répétés. Le rythme de parole est scandé, ponctué de pauses qui en soulignent les informations centrales. Rigoberto cherche en permanence le regard de ses auditeurs et adapte son discours, en parlant lentement et en utilisant souvent les verbes à l'infinitif pour aider les visiteurs non hispanophones. Ce parler quelque peu approximatif peut contribuer à mettre ses interlocuteurs à l'aise pour échanger et poser leurs questions à la fin du récit. L'ambiance est, le plus souvent, détendue : les visiteurs se voient offrir une tasse de café, réunis autour de Rigoberto dans le salon du principal bâtiment de la plantation. Il conserve un ton enjoué pour évoquer les valeurs centrales de son discours, prenant parfois ses interlocuteurs à contre-pied. « Que veut dire "durable" ? » demanda-t-il ainsi en mimant le fait de compter de l'argent « Eh ! Plus de billets dans la poche. Mais oui. Pour la maison, la santé, le foyer, la famille... et puis pour les bières ! Comment l'obtenir ? Avec une vision de travail, entrepreneuriale ». Rigoberto établit un sentiment de complicité avec ses auditeurs, autour de valeurs partagées. En redéfinissant le terme « durable », récurrent dans le vocabulaire de la solidarité internationale en fonction des attentes locales, il met l'accent sur la nécessité de gagner sa vie pour assurer l'accès aux besoins de la vie quotidienne. Cela fait écho à l'objectif du tourisme solidaire de bénéficier directement aux communautés locales, tout en mettant en avant l'humanité commune de tous les protagonistes en marquant la similitude des aspirations à garantir la vie et la santé de sa famille, autant que profiter de moments de détente. La volonté des locaux d'atteindre un meilleur niveau de vie est inscrite dans une approche volontariste, illustrée ici par le terme « entrepreneurial » et qui est explicitement exprimée par des formules comme « Santa Anita doit faire un pas en avant chaque année ». Ce mode de présentation de soi contraste avec l'emphase sur la tradition qui marque les discours touristiques des communautés mettant l'accent sur leur identité indigène. À Santa Anita, l'ambition d'amélioration des conditions de vie et d'innovation est revendiquée dans la continuité des idéaux révolutionnaires. Le conférencier retrace l'histoire du développement de la communauté en mettant en lumière ses avancées, malgré la difficulté inhérente au fait de reconstruire « de zéro » : « Il y a douze ans que la paix a été signée. Onze ans que nous vivons ici. Une nouvelle étape dans nos vies : l'incorporation à la vie civile ». « Nous sommes des paysans avec un faible niveau d'étude. Tenir la comptabilité n'est pas toujours facile. Avant, nous maîtrisions très mal les questions administratives, mais c'est un problème que nous corrigeons ».

Le récit ancre l'identité collective de Santa Anita dans le nouveau statut de paysan exportateur et présente son mode de vie actuel comme une façon de poursuivre la lutte par d'autres moyens. Cette idée apparaît dans les formules récurrentes, scandées par Rigoberto, qui rapprochent l'engagement passé et l'engagement présent, en mobilisant le champ sémantique du combat. « À la fin

de la guerre, dit-il, nous avons déposé les armes et empoigné les machettes ». La machette, outil polyvalent du paysan, s'oppose au fusil, dont l'abandon a symboliquement marqué le passage de la lutte armée à la vie civile. « Avant, nous nous réunissions dans l'odeur de la poudre, aujourd'hui c'est l'arôme du café ! ». La construction rhétorique qui met en parallèle le passé révolutionnaire et la revendication actuelle des valeurs du commerce équitable, dans lequel s'inscrit la communauté, dessine l'image type de l'ex-guérillero de Santa Anita : celle d'un paysan à la conscience éveillée, agissant dans la continuité des idéaux révolutionnaires, mais qui a adopté les valeurs démocratiques et pacifiques actuelles. L'idéal révolutionnaire est, par ailleurs, associé à une attitude combative et autonome, face aux enjeux passés et présents : « Avant, nous élaborions des stratégies offensives et défensives, aujourd'hui nous pensons [en termes de] stratégies de financement ». « À Santa Anita, nous combattons les attitudes pessimistes, les attitudes conservatrices. Pour un paysan qui s'en sort, un paysan avec une vision du futur ! » Les habitants de Santa Anita sont présentés d'abord comme des agriculteurs, certes, mais aussi comme des producteurs et des exportateurs de café indépendants, des spéculateurs, ce qui leur confère une identité nouvelle : ce n'est plus celle du paysan indien exploité (*mozo*), ni celle du grand propriétaire terrien, mais celle d'un paysan entrepreneur, propriétaire de sa terre. L'orateur souligne cette distinction lorsqu'il compare l'organisation actuelle de Santa Anita au fonctionnement passé, qui est encore celui des plantations voisines : « Avant, il y avait un patron [ici], mais maintenant nous sommes tous le patron ! », « Les *fincas* autour [c'est-à-dire les plantations voisines de Santa Anita] sont de vraies *fincas*, ici c'est une communauté ! ». « Santa Anita la Unión est une communauté construite par l'imaginaire de tous ses habitants, Santa Anita la Unión est une communauté avec une attitude combattante ». Le conférencier oppose l'organisation hiérarchisée et inégalitaire typique de la *finca*, au mode d'organisation communautaire actuel, où la gestion de la terre et de la production caféière est collective.

La mise en récit de l'histoire de la communauté élaborée par le conférencier construit ainsi le sens et la continuité d'un parcours marqué, en réalité, par des ruptures. Revendiquer l'appartenance à la lutte armée comme une identité positive ne relève pas de l'évidence dans un contexte national où l'image du guérillero est dépourvue du romantisme qu'elle peut avoir pour une certaine partie des gauches européenne et américaine. Les commissions de la vérité ont déclaré l'armée coupable de l'immense majorité des exactions⁹. Toutefois, les guérilleros n'en sont pas pour autant apparus comme les vainqueurs ou les héros du conflit et l'image du « communiste » ou du « révolutionnaire » reste pour le moins ambivalente aux yeux de la population guatémaltèque. Si le débat sur une éventuelle part de responsabilité de la guérilla dans l'escalade de violence [Stoll, 1993] est surtout resté cantonné à la scène politique guatémaltèque et au champ académique, les discours locaux inscrits dans des logiques victimaires tendent à marquer la distance avec

9. Les années 1980 ont été marquées par la brutalité des tactiques de l'armée qui ont efficacement défait le soutien paysan à la guérilla en massacrant la population civile [Falla, 1992 ; Brett, 2007].

l'ensemble des acteurs armés¹⁰ [Duterme, 2016]. Les anciens guérilleros qui avaient lutté pour une réforme agraire se sont vus, après leur démobilisation, contraints de retourner à la vie civile avec aussi peu, voire moins, de moyens qu'avant leur engagement [Sáenz de Tejada, 2007]. Au moment de la démobilisation, les *leaders* de la guérilla annonçaient la transition de l'action combattante à l'action politique [Laliberté, 2006], à l'image des cas salvadorien et nicaraguayen [Bataillon, 2004 ; Moallic, 2009], mais les désillusions politiques ont fortement entamé la confiance dans le parti issu de leur alliance¹¹. Dans le récit de Rigoberto, la rhétorique de la transition est utilisée, mais la lutte prend une forme nouvelle, réinterprétée à travers l'engagement militant¹² et l'application des valeurs sociales et écologiques du commerce équitable.

L'importance du discours identitaire développé dans le cadre du projet touristique ne se limite pas à son efficacité face aux visiteurs étrangers. La production d'un récit signifiant et cohérent de l'histoire de la communauté participe également à la production de l'identité collective de Santa Anita. Au-delà de la place ambiguë du guérillero dans l'imaginaire national, l'hétérogénéité et la jeunesse de la communauté contribuent à rendre difficile l'émergence d'une identité propre à laquelle tous les habitants puissent adhérer. La référence au passé commun est au cœur de la construction identitaire, ce qui n'a rien d'exceptionnel, mais elle a ici un poids particulier, en raison du caractère très récent de la communauté, qui n'existe, comme on l'a dit, que depuis une dizaine d'années. Le référent identitaire commun qui est au centre du récit, celui de la figure du guérillero, tend à masquer la réelle diversité du groupe. Plus de la moitié des habitants n'ont jamais été membres de la guérilla : la majorité des femmes n'étaient pas combattantes, mais réfugiées au Mexique. Elles ont rejoint leurs époux à Santa Anita après la fin du conflit. Les enfants et les adolescents n'ont bien sûr pas connu cette époque. La figure du guérillero est celle des membres fondateurs, des hommes qui ont pris la décision de s'installer dans la plantation. C'est à partir de leur expérience que se construit le récit qui fonctionne comme un mythe d'origine de la communauté, qui met en scène des valeurs et une identité commune, ancrées dans l'expérience de la guérilla. Le récit sert à « imaginer » la communauté au sens d'Anderson [1990] pour en construire le sentiment d'appartenance.

Espace touristique et représentation politique

Le circuit touristique offre un espace de production et d'énonciation d'un discours qui s'adresse aux visiteurs étrangers, mais dont les enjeux touchent aussi à

10. Une position qui renvoie à la figure de la « victime innocente » (idéalement non combattante et non politisée) popularisée par certains discours des militants des droits humains, mais aussi à la catégorie de « population civile » maniée par les commissions de la vérité [Rodriguez Maeso, 2010].

11. Au moment des négociations de paix, les quatre mouvements de guérilla guatémaltèques se sont unis pour former l'URNG, qui est devenu un parti politique après la démobilisation.

12. La continuité des valeurs mise en scène dans le discours fait écho aux situations de « reconversions militantes » analysées par B. Moallic [Ibid.] en Amérique centrale.

la construction de l'identité locale. L'efficacité du discours réside dans l'adhésion des auditeurs et repose donc sur la compétence oratoire du conférencier. Toutefois, l'efficacité performative du discours énoncé dans le cadre touristique doit se comprendre à la lumière des interactions entre ce discours et les autres espaces de parole publique. L'analyse de l'articulation entre l'espace touristique comme lieu de mise en scène identitaire et les espaces de représentation politique constitue un apport important des travaux récents sur le tourisme. Ils contribuent à mettre en lumière les dynamiques entre différentes échelles (collectivités locales, politiques étatiques et habitants) [Cousin, 2011] et la manière dont les reformulations du pouvoir politique peuvent s'articuler à la gestion touristique d'un territoire [Doquet, 2006]. C'est en s'arrêtant sur l'identité du conférencier que l'on peut comprendre les liens entre la parole adressée aux touristes et la parole explicitement politique. Un premier élément manifeste ce lien : si le poste de conférencier est théoriquement ouvert à n'importe quel habitant de Santa Anita, cette fonction est en réalité toujours réservée aux représentants élus de la communauté, c'est-à-dire à ceux qui appartiennent à l'équipe directrice.

L'organisation politique de Santa Anita est construite sur le modèle associatif. Sans entrer ici dans la complexité des différents niveaux de gestion administrative et politique, notons que le groupe en tant que communauté rurale dispose d'un certain niveau de gestion autonome directe. Ses habitants relèvent d'une circonscription administrative plus large (le *municipio*), mais la terre qu'ils travaillent leur appartient en commun. Elle a été achetée à travers la figure légale de l'« association de petits producteurs mayas », dont les habitants¹³ sont les gestionnaires (*socios*). Ils possèdent le droit de vote lors des assemblées générales, qui sont l'organe décisionnel par excellence. Tous les deux ans, l'assemblée générale élit une équipe de direction composée de cinq membres, qui représente le plus haut niveau du pouvoir politique local. Il ne s'agit pas là du seul mandat électif. Tous les dispositifs mis en place par la communauté dépendent d'une équipe de direction élue. Étant donné le nombre relativement restreint d'habitants, presque tous les adultes appartiennent à l'un ou l'autre comité. L'enjeu politique attaché à ces charges est lié à leur valeur symbolique et économique pour la communauté. Ainsi, le comité chargé de la commercialisation du café – auquel, comme nous allons le voir, appartient Rigoberto – est responsable d'un secteur d'une importance vitale, à la différence, par exemple, du comité qui gère la crèche communautaire.

Le cas de Rigoberto permet d'éclairer l'entrelacement des enjeux de la représentation politique et de la représentation touristique à Santa Anita, ainsi que la force du lien entre la personne du conférencier et le récit qu'il élabore.

13. Je laisse ici de côté certaines différences de statuts entre les habitants dans la mesure où cette distinction apporterait une complication sans utilité pour notre propos. Nous prenons en compte ici la génération des adultes (les ex-guérilleros sont associés de droit, leurs épouses en bénéficient par alliance). La question de la participation de la génération des enfants à la direction de la communauté est l'objet de débats internes.

Lorsqu'il prend la parole, Rigoberto le fait d'abord au nom de Santa Anita. Il s'attarde peu sur sa propre expérience et se présente le plus souvent simplement en tant que « membre de la communauté ». Pourtant, au moment où il occupait la fonction de conférencier, il faisait également partie de l'équipe de direction, dont il fut le *leader*, en fait, sinon en droit, pendant deux mandats successifs. L'aisance avec laquelle il endosse son rôle de porte-parole et sa capacité à susciter l'enthousiasme constituent des éléments importants de sa personnalité et lui ont servi aussi bien dans son parcours politique qu'au sein du circuit. Cette aisance s'explique par ailleurs au regard de son parcours personnel. Ayant intégré l'ORPA¹⁴ très jeune, il était commandant guérillero dans cette organisation au moment des accords de paix. Au cours de sa carrière de guérillero, il a usé du discours autant que des armes. D'une part parce que l'ORPA favorisait les tactiques de « conscientisation » parallèlement aux raids armés [Le Bot, 1992], d'autre part parce que Rigoberto a été représentant de cette organisation, ce qui l'a amené à se rendre dans de nombreux pays, de la Russie à l'Espagne et bien sûr à Cuba, pour tenter d'y gagner des soutiens. L'expérience de la guérilla a aidé les ex-guérilleros, en particulier ceux qui ont assumé des postes de commandement, à devenir d'excellents orateurs, parfaitement conscients des enjeux explicites et implicites des discours qu'ils produisent dans les espaces politiques.

Les caractéristiques qui contribuent à faire de Rigoberto un représentant légitime de la communauté aux yeux des visiteurs étrangers sont aussi celles que l'on retrouve chez les dirigeants élus. L'âge, le sexe¹⁵ et l'expérience de la guérilla constituent en effet les caractéristiques personnelles qui fondent la légitimité politique locale. Faire preuve de compétence dans le cadre du courtage participe également à asseoir sa légitimité, tout comme l'est le talent oratoire. L'efficacité des dirigeants est en grande partie évaluée à l'aune de leur capacité à générer des projets qui bénéficieront à la communauté. Le fait d'occuper la place de conférencier au sein du circuit constitue donc un atout potentiel dans le jeu politique. La trame narrative élaborée par Rigoberto, qui construit l'identité communautaire en la fondant sur la continuité entre le passé guérillero et l'identité de producteur et exportateur de café est directement liée à sa propre expérience de dirigeant politique. La personnalité de Rigoberto marque la production du discours touristique qui lie l'identité locale au statut du producteur de café, et à une volonté d'autonomie héritée du passé guérillero. La gestion de la production et de la commercialisation du café constitue une grande réussite de l'équipe de direction à laquelle il appartient et une réussite personnelle. L'articulation avec l'identité de « petit producteur » maniée par les partenaires du commerce équitable vient renforcer l'efficacité du discours pour la pratique du courtage.

14. L'ORPA (Organisation du peuple en armes) est l'un des quatre mouvements de guérilla qui a opéré au Guatemala dans les années 1970.

15. Les organes de représentations électives de Santa Anita sont officiellement paritaires. Toutefois, le pouvoir politique reste essentiellement aux mains des hommes, même si l'on constate une nette différence dans la relation des femmes au pouvoir selon qu'elles ont été ou non combattantes dans la guérilla. Une femme avec une longue expérience combattante dans la guérilla sera beaucoup plus susceptible d'assumer de réelles fonctions de direction au sein d'un comité ou de l'équipe de direction.

La mise en récit de l'histoire de la communauté se construit dans la dynamique des enjeux présents, d'une part parce que les représentations actuelles déterminent le regard porté sur un passé idéalisé, d'autre part parce que la sélection des individus en charge de la mise en récit s'inscrit dans les jeux de pouvoir. Sa position de conférencier est à la fois une conséquence officieuse de l'accession de Rigoberto au poste de direction et un atout pour renforcer sa légitimité politique. Qui plus est, les discours sur la communauté destinés aux touristes et ceux qui sont construits pour les jeux politiques locaux relèvent des mêmes logiques de représentation. Dans les deux cas, il s'agit de faire communauté et de se présenter soi-même comme un représentant légitime pour garantir l'efficacité du discours. La parole de l'un des membres de la communauté vaut pour les autres. Le conférencier doit en quelque sorte incarner la communauté dans la logique du genre testimonial [Ollé, 2005 ; Volek, 2001], s'en faire le porte-parole dans ses relations avec les touristes et les partenaires étrangers qui veulent à travers lui collaborer avec Santa Anita, imaginée comme une entité homogène. Les habitants élus aux postes de direction n'obtiennent en rien un pouvoir absolu. Leur légitimité repose sur le mandat accordé par l'assemblée générale et sur leur volonté affichée de servir les intérêts de la communauté plutôt que les leurs.

Dans le contexte du Guatemala, profondément marqué par la corruption des élites dirigeantes et le passé dictatorial, il y a une méfiance systématique envers les individus ayant un pouvoir politique [Benson, 2004 ; Benson, Fischer, Thomas, 2008]. Il s'agit donc pour les représentants politiques locaux de convaincre de leur compétence et de leur légitimité. Le cadre touristique offre un espace d'élaboration d'un discours qui légitime l'action du locuteur, en replaçant son action au cœur de l'histoire de la communauté et de l'affirmation de son identité. Rigoberto mobilise les mêmes formules rhétoriques qui marquent la continuité de la communauté actuelle avec le projet révolutionnaire dans son rôle de responsable de la commercialisation, lors des assemblées générales de la communauté ou lors des réunions des gestionnaires des différents projets locaux. Les habitants racontent ainsi fièrement la façon dont Rigoberto s'est un jour adressé à un représentant de l'association guatémaltèque de caféiculteurs, affirmant : « nous ne sommes pas des paysans du passé, nous sommes modernes ! ». Cette déclaration constitue une réponse à l'impression d'être pris de haut par une institution composée majoritairement de grands propriétaires. Elle permet de revendiquer un statut autonome et valorisant, en rupture avec l'image du *mozo* exploité. L'affirmation reste toutefois diplomate, en mettant l'accent sur l'idée de modernité sans revendiquer explicitement l'ancrage dans le passé révolutionnaire. Lors des assemblées générales, au contraire, la continuité avec l'expérience de la guérilla constitue un élément central et Rigoberto, dans son rôle de membre de l'équipe dirigeante, reprend volontiers des passages de son discours touristique, mobilisant également un vocabulaire stratégique et guerrier qui lui permet de mettre en valeur son action à la tête de la communauté : « Nous avons lutté pour être autonomes, nous avons lutté pour être libres. Aujourd'hui, nous sommes une communauté organisée, avec une équipe directrice et des comités qui ont pour tâche d'assumer leurs responsabilités.

[...] Santa Anita est une communauté avec une attitude combative. Il nous faut exécuter ce qui a été prévu, coordonner activement le travail à accomplir, penser la gestion, la communication, la diplomatie vis-à-vis des relations internationales pour fortifier la coopération. Pour aller de l'avant. » Lorsque l'équipe dirigeante dont il fait partie reçoit des partenaires étrangers, c'est systématiquement lui qui prend la parole, assumant un discours qui ne se distingue de celui produit dans le cadre du tourisme que par l'emphase plus prononcée sur la dimension qui intéresse son interlocuteur. Il s'étendra alors plus longuement sur la production de café face aux partenaires du commerce équitable, sur l'importance de l'éducation et l'apprentissage de la gestion face à des membres d'ONG de développement, etc. Le fait que le discours identitaire élaboré dans le cadre du tourisme circule également dans les autres espaces de parole publique à travers des individus qui occupent la position de porte-parole dans ces différents espaces est ce qui lui donne sa dimension performative¹⁶. L'image de Santa Anita en tant que communauté « active », « combattante », réalisant l'héritage de la guérilla dans l'action présente est récurrente dans la bouche du conférencier lors des assemblées générales ou des assemblées particulières. Les logiques de la représentation politique croisent ici celles de la représentation dans le cadre touristique. Les personnes en charge doivent susciter l'adhésion à la représentation de la communauté qu'ils construisent pour la faire exister.

La parole touristique comme arène et enjeu des luttes politiques locales

Le circuit comme espace de représentation de la communauté, lieu d'énonciation et de construction symbolique de l'identité locale et plate-forme de la rencontre avec des visiteurs constitue un enjeu des luttes politiques locales. Même si la parole qui y est énoncée n'est pas explicitement politique, sa construction et la maîtrise s'inscrivent directement dans les rapports de pouvoir. Les situations de conflit politique au sein de la communauté mettent en évidence ces enjeux du circuit. La fin de mon enquête a coïncidé avec l'exacerbation des tensions entre l'équipe dirigeante de Rigoberto et un groupe antagoniste qui cherchait à se faire élire à la direction de l'association.

Les racines de l'opposition entre les groupes rivaux remontent aux premiers temps de l'installation de la communauté ; les responsables de l'un et l'autre groupe ont alternativement occupé les fonctions de direction. Un moment symbolique a cependant marqué la rupture franche, qui a entraîné la division puis la scission de la communauté : celui de la division de la terre, jusque-là cultivée en commun.

16. Le discours de représentation de la communauté élaboré au sein du circuit se retrouve également dans les matériaux produits par les visiteurs (tels que des films mettant en scène les témoignages de certains habitants, le matériel promotionnel touristique) qui circulent à l'intérieur et en dehors de la communauté.

Malgré son intensité et contrairement aux craintes d'un certain nombre d'observateurs extérieurs, le conflit n'a donné lieu à aucune altercation physique ni action violente. L'attitude des *leaders* de l'un et l'autre groupe marquait leur volonté de s'inscrire dans un respect des règles démocratiques et juridiques. Les affrontements entre les deux parties relevaient de la joute verbale et visaient à valoriser leurs propres compétences de dirigeants, à décrédibiliser leurs adversaires et à gagner un maximum d'indécis à leur cause. La compétition pour le pouvoir passait par le débat politique et l'investissement des organes de représentation. Alors que Rigoberto et son équipe occupaient le bureau de direction, les opposants ont investi un autre niveau de l'organisation locale, le comité de développement¹⁷. À travers celui-ci, ils ont mis en place un projet d'accès à l'eau potable, financé par la coopération internationale. Cette réussite venait qualifier leurs compétences de dirigeants. Elle a permis de contrebalancer le poids symbolique du projet phare du groupe dirigé par Rigoberto : le développement de la production et de l'exportation du café. L'investissement du comité par les opposants leur ouvrait également l'opportunité d'appeler à des réunions publiques officielles, ce qui a rendu possible l'organisation du vote entérinant le changement de direction. La prise de pouvoir par le groupe opposant a entraîné non seulement le renouvellement de l'ensemble du bureau directeur de l'association, mais aussi le remplacement complet de l'équipe en charge du projet touristique. Ce type de nettoyage par le vide n'est pas surprenant dans le contexte politique guatémaltèque, où la pratique permet une redistribution des postes dans une logique clientéliste. Cependant, elle se combine ici à une stratégie de gestion de la parole publique et des fonctions de représentations de la communauté.

La confrontation des récits élaborés par Rigoberto et son successeur, Alejandro, permet de souligner comment les tensions politiques locales se traduisirent concrètement dans le discours touristique. La construction narrative élaborée par Rigoberto présente le choix de procéder à la répartition de la terre comme le résultat d'une opposition entre une classe « dirigeante » (qui correspond à ses opposants politiques) et une classe de travailleurs, se conformant à une lecture marxiste qui est aussi celle qu'il applique au conflit qui l'oppose au groupe concurrent. Il inscrit l'abandon de la communauté de la terre dans la continuité d'un projet révolutionnaire visant à démettre le pouvoir élitiste :

« Nous avons vécu [à Santa Anita] deux systèmes administratifs et politiques. En premier lieu, collectivité. Unité par la collectivité : tout est à tous. La plantation a vécu six ans ainsi. Ce n'est ni bien ni mal. Je l'ai vécu et je suis convaincu que le collectivisme est une bonne chose. [Mais] tout ça s'arrête quand la politique s'en mêle. Le système collectif n'est pas mauvais, il est bon. [Le] problème [fut] avec certaines personnes. C'était mauvais, parce qu'un groupe a pris l'habitude de diriger et de ne pas travailler. Nous avons créé des groupes opposés : une classe de travailleurs et ceux qui dirigent. Confrontation. [...] La classe dirigeante se croyait la

17. Cette instance locale est censée servir de relais entre les communautés et les autorités locales, départementales et étatiques pour les demandes de financements. Elle a une définition légale au niveau national, mais prend des formes diverses, plus ou moins formelles suivant les réalités locales.

plus capable... C'est difficile de construire une démocratie. [Et soudain] en 2005 : révolution agraire. Changement. Nouvelle unité, unité stratégique. Divisés, mais unis par le café. On a donné à chaque agriculteur la responsabilité de sa terre. [...] Six ans plus tard, la plantation va de mieux en mieux » [Rigoberto].

La division de la terre est présentée comme l'acte qui éveille chacun à sa responsabilité et entraîne les premières réelles améliorations de la production, ouvrant la possibilité aux habitants de devenir les « paysans exportateurs » de Santa Anita. Cette narration valorise, indirectement, l'action de Rigoberto et décrédibilise ses opposants, pour qui possède les clés pour déchiffrer les allusions, car le discours ne met en scène aucun acteur individuel.

Le groupe opposant, une fois arrivé au pouvoir, produira à l'inverse un discours d'où le conflit est absent, mettant l'accent sur l'unité de la communauté et sa continuité depuis les premiers temps de l'installation. Comme le récit de Rigoberto avant l'exacerbation des tensions, cette construction narrative met l'accent sur les difficultés surmontées par la communauté en tant que collectif, mais le projet d'eau potable mené par le groupe nouvellement en place vient remplacer le discours sur l'importance du café :

« Cette plantation était en vente, et la personne [...] était d'accord pour nous la vendre à nous. Parce que... [...] pour certains, être communiste, à l'époque, était vu comme une mauvaise chose. Communiste... [C'est] lutter, travailler pour le bien commun. Mais... [Il exprime, d'un geste, le décalage avec la façon dont les gens, en dehors de la guérilla, percevaient le communisme]. Notre communauté a travaillé, sans salaire. C'était très difficile pour nous. Et nous avons dû faire face au problème [du manque] d'eau potable. [...] Il fallait quatre personnes pour amener l'eau jusqu'ici. [...] Alors, nous avons dormi ensemble, mangé ensemble, c'était bien organisé. [...] Et ainsi nous nous sommes mis au travail » [Alejandro].

Ici, le « mythe d'origine » de la communauté qui est constitué par le récit met en scène la force du collectif et de l'organisation pour surmonter les difficultés, ainsi que la continuité ininterrompue de la communauté depuis l'installation. Cette construction reflète ici encore les enjeux présents puisque la légitimité politique du groupe d'Alejandro s'appuie sur le soutien de la majorité. Il s'agit ici de faire apparaître un groupe soudé, dont l'unité n'a été que momentanément perturbée par des éléments perturbateurs (Rigoberto et ses partisans). Ce discours est cohérent avec la stratégie mise en place par le groupe d'Alejandro, qui a tenté de rallier le plus grand nombre possible de membres de la communauté, avant de provoquer le vote qui traçait en quelque sorte la ligne finale de démarcation entre les soutiens et les opposants.

La confrontation des deux visions de la communauté revendiquées par les *leaders* des groupes opposés où chacun renvoie à l'autre la responsabilité de la division de la communauté et la rupture d'avec les idéaux révolutionnaires se traduit ainsi dans le récit adressé aux touristes, même si ces derniers ne peuvent pas toujours en décoder le sens. La maîtrise de l'espace de parole touristique est un enjeu politique reconnu par les deux groupes. La référence au passé guérillero qu'ils partagent reste au cœur de la production discursive de l'identité locale.

Toutefois, chacun des conférenciers, comme on l'a vu, construit sa version de l'histoire de la communauté de Santa Anita, appuyée sur des valeurs révolutionnaires emblématiques : d'un côté la « réforme agraire » de Rigoberto, de l'autre l'« idéal collectif » d'Alejandro. La question de la terre touche aux fondements de l'organisation politique et symbolique. C'est l'achat de la terre et l'installation sur la plantation qui fonde Santa Anita. L'association qui en constitue la figure légale a été créée pour permettre d'acheter la terre et c'est elle qui forme la structure de l'organisation locale. Le passé révolutionnaire idéalisé et le projet politique collectif du groupe fondent le socle d'une identité commune encore en cours d'élaboration.

Conclusion

Comme nous avons tenté de le montrer, les discours destinés aux touristes ont des enjeux fondamentaux, tant sur le plan économique que symbolique, dans la mesure où ils contribuent à construire l'image que la communauté veut donner d'elle à la fois aux autres et à elle-même, et par conséquent à légitimer une option politique, comme le révèle le conflit que nous venons d'évoquer. Les questions abordées dans les discours des conférenciers traduisent ainsi des enjeux fondamentaux de l'identité et des rapports de pouvoir au sein de la communauté. Les interactions entre jeu politique et discours adressé aux touristes correspondent au caractère protéiforme du rôle de « représentant de la communauté » qui définit le pouvoir politique local. Certes, l'importance de la fonction de conférencier et de l'espace de parole qu'elle permet à son titulaire de maîtriser n'est pas officiellement reconnue. Le poste est décrit comme un simple emploi salarié que pourrait théoriquement occuper n'importe quel habitant de la communauté, mais il se révèle de fait réservé aux représentants politiques¹⁸. Il est aisé, par ailleurs, de méconnaître la dimension politique d'une parole énoncée hors des lieux clairement dévolus au débat politique, comme les assemblées générales. Mais, en réalité, on constate que la fonction du conférencier est éminemment politique, dans la mesure où son discours a une action sur la vie et le devenir de la communauté. Cette fonction illustre, à sa manière, l'importance de la parole dans l'accès au pouvoir politique dans ces communautés et dans son exercice.

18. On peut avancer l'hypothèse que le fait que le conférencier soit payé pour son travail de représentation de la communauté dans le cadre touristique constitue un frein à la reconnaissance officielle de la dimension politique de ce rôle.

Bibliographie

- ANDERSON B. [1990], *Imagined communities : reflexions on the origin and spread of nationalism*, Londres, Verso, 160 p.
- BATAILLON G. [2004], « Democratizaciones o revoluciones democráticas : America Latina (1878-2004) », *Istor*, n° 18, p. 81-107.
- BENSON P. [2004], « Nothing to see hear », *Anthropological quarterly*, vol. 77, n° 3, p. 435-467.
- BENSON P., FISCHER E., THOMAS K. [2008], « Resocializing suffering : neoliberalism, accusation, and the sociopolitical context of Guatemala's new violence », *Latin American perspectives*, vol. 35, n° 162, p. 38-58.
- BILBUA K., PAYNE L. (dir.) [2011], *Accounting for violence. Marketing memory in Latin America*, Durham and London, Duke university press, 405 p.
- BRETT R. [2007], *Una guerra sin batallas : del odio, la violencia y el miedo en el Ixcán y el Ixil, 1972-1983*, Guatemala, F & G Editores, 256 p.
- COUSIN S. [2011], *Les Miroirs du tourisme. Ethnographie de la Touraine du Sud*, Paris, Descartes et cie, 263 p.
- CRAVATTE C. [2006], « La construction de la légitimité du tourisme solidaire à la croisée de différents registres mobilisant le lien avec la "population locale" », in DOQUET A., LE MENESTREL S., « Tourisme culturel, réseaux et recompositions sociales », *Autrepart*, n° 40, p. 31-44.
- CRAVATTE C., CHABLOZ N. [2008], « Enchantment and solidarity : which dream does "fair tourism" sell ? », *Tourist Studies*, n° 8, p. 231-247.
- DEMANGET M., DUMOULIN KEVRAN D. (dir.) [2010], « Étudier le tourisme : vers de nouveaux horizons », *Cahiers des Amériques latines*, n° 65, p. 19-32.
- DOQUET A. [2006], « Décentralisation et reformulation des traditions en pays dogon. Les manifestations culturelles des communes de Dourou et Sangha », in FAY C., KONE F., QUIMINAL C., *Décentralisation et pouvoirs en Afrique. En contrepoint, modèles territoriaux français*, Paris, IRD éditions, p. 303-319.
- DOQUET A. [2010], « La force de l'impact. Paradigme théorique et réalités de terrain » : EspacesTemps.net, textuel 18.02.2010 (page consultée le 9 août 2011).
- DUTERME C. [2013], *Tourisme alternatif et mémoire du conflit armé dans deux communautés au Guatemala*, thèse de doctorat en anthropologie sociale et historique, université de Toulouse 2, 384 p.
- DUTERME C. [2016], « Évoquer le conflit sans les acteurs armés. Figures de l'ennemi et de l'État au Guatemala », in DUTERME C., GIRALDOU M., MIRA A. (dir.), *Mauvais sujets dans les Amériques*, Toulouse, PUM, Méridiennes, p. 77-93.
- FALLA R. [1992], *Masacres en la Selva*, Guatemala, universidad de San Carlos Editor, 253 p.
- GÉRAUD M.-O. [2002], « Esthétiques de l'authenticité. Tourisme et touristes chez les Hmong de Guyane française », *Ethnologie française*, vol. 32, n° 3, p. 447-459.
- GRÉGOIRE E. [2006], « Tourisme culturel, engagement politique et actions humanitaires dans la région d'Agadès (Niger) », *Autrepart*, n° 40, p. 95-111.
- LALIBERTÉ A. [2006], « Le "démobilisé", ce construit : du corps de combat au corps individualisé. Le cas du Guatemala », *Anthropologie et sociétés*, vol. 30, n° 1, p. 29-50.
- LANFANT M.-F., ALLOCK J., BRUNER E. (dir.) [1995], *International tourism : identity and change*, Londres, SAGE, 256 p.

- LE BOT Y. [1992], *La Guerre en terre maya. Communauté, violence et modernité au Guatemala*, Paris, Karthala, 335 p.
- LE MENESTREL S. [1999], *La Voie des Cadiens : tourisme et identité en Louisiane*, Paris, Belin, 430 p.
- LITTLE W. [2000], « Home as a place of exhibition and performance : mayan household transformation in Guatemala », *Ethnology*, vol. 39, n° 2, p. 163-181.
- MOALLIC B. [2009], « La reconversion militante des acteurs politico-militaires : une remobilisation ambiguë au lendemain des guerres internes (Nicaragua-Salvador) », *Cahiers des Amériques latines*, n° 60-61, p. 59-76.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P., BIERSCHENK T. [1993], « Les courtiers locaux du développement », Bulletin de l'APAD, n° 5, 6 p. : <http://apad.revues.org/3233> (page consultée le 10 mai 2010).
- OLLE M.-L. [2005], « Re-présenter l'horreur. Témoignages de la guerre des 36 ans au Guatemala », in DORNIER C., DULONG R. (dir.), *Esthétique du témoignage*, Paris, Maison des sciences de l'homme, p. 107-122.
- PICARD M. [1992], *Bali, tourisme culturel et culture touristique*, Paris, l'Harmattan, 217 p.
- PICARD M. [2010], *L'Identité balinaise à l'épreuve du tourisme*, *EspacesTemps.net* : <http://www.espacestems.net/.2010> (page consultée le 9 août 2011).
- RODRIGUEZ MAESO S. [2010], « Política del testimonio y reconocimiento en las comisiones de la verdad guatemalteca y peruana : en torno a la figura del "indio subversivo" », *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n° 88, p. 23-55.
- SAENZ DE TEJADA R. [2007], *Revolucionarios en tiempos de paz : rompimientos y recomposiciones en las izquierdas de Guatemala y El Salvador*, Guatemala, FLACSO, 264 p.
- STOLL D. [1993], *Between two armies in the Ixil towns of Guatemala*, New York, Columbia university press, 383 p.
- URBAIN J.-D. [1996], *L'Idiot du voyage : histoires de touristes*, Paris, Payot, 368 p.
- VOLEK E. [2001], « Idolos rotos : los entramos ideologicos del testimonio », in MORALES M. (COORD.), STOLL D., MENCHU R., *La Invención de la memoria*, Guatemala, Consucultura, p. 87-119.
- WINKIN Y. [1996], « Le Touriste et son double », *Anthropologie de la communication*, Paris, de Boeck Université, p. 193-204.

La culture mapuche à la barre : pouvoir et médiation linguistico-culturels des facilitateurs interculturels dans les tribunaux pénaux du sud du Chili¹

*Fabien Le Bonniec**

L'imposition, ces quinze dernières années, depuis Washington et Santiago du Chili, d'un modèle d'administration de la justice, dans un contexte socioculturel qui est celui de l'Araucanie, a supposé diverses tensions et la mise en place d'un certain nombre d'accommodements. L'Araucanie, située à 700 km de la capitale chilienne, revêt, à plus d'un titre, de nombreux attributs qui la distinguent des quatorze autres régions du pays : elle est la plus pauvre, mais fait également partie des centres de production de l'une des principales richesses du pays qu'est la foresterie. Elle est surtout au cœur du territoire Mapuche, dont les habitants se sont illustrés pour avoir tenu tête aux Espagnols, puis à l'armée chilienne, durant plus de 300 ans². Cette région défraie aujourd'hui les chroniques en raison des conflits opposant certaines communautés mapuches aux entreprises forestières, aux grands propriétaires terriens et à l'État chilien. C'est en partie en raison de

1. Ce travail s'inscrit dans le cadre d'un projet FONDECYT n° 11121578, « Justice et interculturalité en Araucanie » dont l'auteur est le chercheur principal. Je remercie les facilitateurs interculturels de la défense pénale publique, plus particulièrement Rosa Huenchumilla et Horacio Cheuquelaf, et ceux du ministère public, en la personne de Lidia Antilef, d'avoir participé à cette recherche et d'avoir contribué à la formulation des résultats présentés dans cet article. Ma gratitude va également à Leslie Cloud, Michael Barbut, Christine Chaubet et les évaluateurs de l'article, pour leurs relectures et leurs précieux commentaires.

* Anthropologue et ethnohistorien, Noyau de recherche en études interethniques et interculturelles, université catholique de Temuco (Chili), institut de recherche interdisciplinaire sur les enjeux sociaux (IRIS).

2. Les Mapuches, ethnonyme que l'on peut traduire par « gens de la terre », sont également connus dans la littérature coloniale sous la dénomination d'Araucans pour leur résistance face aux conquistadores espagnols. Leur « territoire traditionnel » (le wallmapu) qui s'étendait sur plus de 30 millions d'hectares s'est vu drastiquement réduit au cours du XIX^e siècle avec les indépendances chilienne et argentine. À la suite à cette annexion militaire, les Mapuches ont été confinés dans des réserves qui sont à l'origine du système de communautés contemporain, et dans lesquelles ils ont, durant un temps, pu maintenir leur langue, le mapudungun, leurs traditions et leurs cérémonies. La plus grande partie de la population mapuche se trouve aujourd'hui au Chili où elle représente, selon le dernier recensement officiel de 2002, la population autochtone la plus importante avec plus de 600 000 personnes (soit 4 % de la population chilienne). Une grande partie vit loin de son « territoire traditionnel », à Santiago. Que ce soit en milieu rural ou urbain, on peut observer que les taux de pauvreté les plus élevés au Chili se trouvent dans les zones à forte concentration indigène. L'une des origines de la paupérisation et de la forte migration urbaine des Mapuches au cours du XX^e siècle est étroitement liée à la perte de 95 % de leur territoire, les reléguant à la condition de petits agriculteurs, d'ouvriers agricoles dans de grandes propriétés et d'employés précaires en ville.

ces conflits que les architectes de la réforme des procédures pénales (2000-2005) ont dû mettre en place des institutions et des fonctionnaires, plus à même de traiter les affaires judiciaires liées à des personnes et à des contextes autochtones.

Parmi les figures issues de la réforme des procédures pénales dans la région de l'Araucanie, celle du « facilitateur interculturel » mérite une attention particulière. Tout d'abord, parce que ce type d'acteur s'inscrit dans une tradition d'intermédiaires, passeurs et médiateurs, qui a ponctué l'histoire des relations entre Mapuches, Espagnols et Chiliens. D'autre part, parce qu'il participe de certaines formes de reconnaissances de particularismes culturels, dans un système juridique chilien connu pour son monisme, contrairement à d'autres pays d'Amérique latine qui ont reconnu constitutionnellement l'existence des peuples autochtones se trouvant sur leurs territoires nationaux [Cloud, González, Lacroix, 2013]. Le pouvoir dont est investi le facilitateur à l'occasion des audiences, ne va-t-il pas plus loin que celui de l'interprète, qui traduit les témoignages d'une langue à une autre ? L'établissement d'un système de justice, basé sur l'oralité, rend cruciale la capacité de chacun des intervenants à s'exprimer clairement et objectivement en langue espagnole. Qu'en est-il lorsque témoins, victimes ou accusés ne la maîtrisent pas complètement ? La présence ou l'absence d'un ou de plusieurs facilitateurs interculturels peut alors devenir cruciale, non seulement pour le bon déroulement du procès, mais également au niveau de la prise de décision des magistrats qui se doit d'être impartiale, motivée et donnée en connaissance de cause.

Nous verrons, dans une première partie, que la figure du facilitateur interculturel s'inscrit dans une histoire pluriséculaire de la médiation linguistico-culturelle en pays mapuche. Cela nous permettra, dans une seconde partie, de mieux comprendre la place que ces acteurs occupent au sein des politiques multiculturalistes en vogue au Chili. Enfin, dans une dernière partie, en nous fondant sur des observations, des entretiens et des études de cas, nous nous intéresserons à l'expérience des facilitateurs au tribunal, à leurs pratiques, aux enjeux que celles-ci soulèvent, mais également aux résistances liées au « monoculturalisme juridique » chilien auxquelles ils se heurtent.

Du *lengua general* au facilitateur interculturel : quatre siècles de médiation linguistico-culturelle en pays mapuche

La politique de « guerre défensive » promue par le jésuite Luis de Valdivia (1560-1642), pour faire face à la résistance des Mapuches aux frontières du royaume du Chili a débouché sur l'établissement de *parlamentos*, consistant en de grandes assemblées, réunissant chefs indiens accompagnés de leur *mocetones* (guerriers) et représentants de la Couronne espagnole. Les traités de paix qui y étaient scellés octroyaient aux premiers un vaste territoire indépendant et aux seconds la promesse de loyauté de ces caciques, le droit de commercer et de fonder des missions sur leur territoire. Ce dispositif a permis de maintenir durant trois siècles ce que les historiens chiliens ont nommé une « paix de frontière ».

Celle-ci se caractérisait non seulement par ses intenses échanges matériels et spirituels, mais aussi par diverses tensions entre Espagnols et Mapuches ; échanges et conflits que l'on cherchait à réguler en organisant des *parlamentos*. C'est lors de ces événements diplomatiques qui ponctuaient toute l'histoire coloniale et le début de l'époque républicaine, qu'interviennent les interprètes, sous la figure de *Interprete de lengua general* ou *lengua general*. Il s'agissait principalement de soldats d'origine espagnole ou métisse, maîtrisant le mapudungun, qui prêtaient serment au début de l'assemblée rituelle [Payàs, 2012]. La présence de missionnaires, également bilingues, permettait de contrôler la fidélité de l'interprétation, montrant ainsi l'importance des enjeux dans cet espace de négociation entre deux parties en guerre. Progressivement, cette fonction d'interprète s'est professionnalisée. Comme le signalent Payàs, Zavala et Samaniego [2012], il s'agissait d'interprètes attirés au sein de l'armée espagnole, qui jouaient un rôle majeur dans le maintien d'une « paix de frontière » et qui incarnaient la possibilité de dialogue entre des nations aux cultures et aux langues différentes. La présence d'interprètes lors des *parlamentos* devenait obligatoire et normée³, même lorsque les deux parties pouvaient communiquer dans une même langue sans intermédiaire. On note que durant l'époque coloniale, les Mapuches jouissaient d'une forme de reconnaissance. En tant qu'altérité, ils étaient considérés comme une nation indépendante, et les généraux espagnols qui participaient aux *parlamentos* considéraient leur interlocuteur comme de « nobles caciques et amis » [Payàs, Zavala, Samaniego, 2012, p. 45]. Cependant, l'indépendance chilienne au début du XIX^e siècle introduira un nouveau paradigme axé sur l'assimilation et l'intégration des Indiens. Les rapports des nouveaux gouvernants chiliens avec les Mapuches, leur culture et leur langue changent radicalement, la soumission militaire ne laissant guère de place aux interprètes chargés de négocier la paix. Les fonctions et les statuts des interprètes, principalement d'origine métisse, se sont vus affaiblis et ces derniers éveillaient même la méfiance des Chiliens qui les rendaient responsables de l'insoumission de certains chefs, et de la prolongation de la guerre de « pacification de l'Araucanie ».

En marge de cette histoire des interprètes de *parlamentos*, de leur ascension et de leur déclin, les chroniques de cette époque abondent en mentions d'acteurs accomplissant des rôles semblables dans des contextes complètement différents : *lenguaraces*, *traductores*, *vaqueanos*, *capitanes de amigos*, etc. Les tribunaux de la Couronne espagnole qui se sont établis à Santiago et à Concepción semblent avoir intégré, dès leurs débuts, la figure de l'interprète. Quant aux voyageurs, commerçants, missionnaires qui transitaient par le territoire indépendant araucan, ils devaient recourir à une assistance linguistique du même type. Tout comme

3. Selon Gertrudis Payàs et Carmen Gloria Garbarini [2012, p. 360-362], il existe un important corpus de normes se référant aux interprètes sous la colonie espagnole, la première loi datant de 1529. Elles notent toutefois que les articles des lois des Indes faisant référence aux interprètes concernaient les Cours de justice, mais ne semblaient pas s'appliquer au contexte des *parlamentos*. Elles signalent cependant que la correspondance de missionnaires et d'administrateurs coloniaux concernant les *parlamentos* suggère l'existence d'un protocole établissant la nomination des interprètes et la possibilité de les sanctionner en cas de « trahison ».

dans le cas des traités de paix, la relation quotidienne entre Mapuches et Espagnols, jusqu'au XVIII^e siècle, requérait d'être médiatisée par ces intermédiaires bilingues, assignant à ces derniers un certain prestige et pouvoir. Avec l'instauration de la république chilienne, ce sont notamment les caciques, c'est-à-dire les chefs politiques, qui ont pris l'initiative de s'assurer de la maîtrise de la langue de l'ennemi comme arme face aux Chiliens. Certains envoyaient leur enfant étudier dans des écoles missionnaires, d'autres se dotaient d'interprètes et d'écrivains publics à leur solde pour faire office de secrétaires [Pave Ojeda, 2008]. Même si certains de ces chefs, qui voyaient leur pouvoir amoindri par des divisions et des guerres fratricides, comprenaient la langue espagnole, il était de mise de disposer de cet intermédiaire. Il s'agissait d'une forme de prestige, d'une pratique de souveraineté, dont la finalité consistait à marquer le terrain et leur territoire du sceau de la langue mapuche, le mapudungun, lors des tractations orales ou écrites avec les dignitaires chiliens. L'éducation chilienne de l'époque, aux relents assimilationnistes et racistes, dont les conséquences pernicieuses sont visibles jusqu'à aujourd'hui [Quintriqueo, 2010], était également l'occasion d'acquérir un capital linguistique. Celui-ci était nécessaire, non seulement pour négocier la paix, mais aussi pour maîtriser les relations quotidiennes avec les commerçants et les administrations chiliennes. Ces relations étaient à la base du « pouvoir » des chefs locaux, tout au moins ce qui en restait.

Dans l'histoire des relations des populations mapuches avec les administrations chiliennes hispanophones qui se sont propagées sur leurs territoires au cours du XIX^e siècle, la justice s'avérait être un des terrains où les interprètes se faisaient plus discrets. Les « ventes » de terres frauduleuses régulièrement dénoncées, où un notable local, avec la complicité d'un avocat ou d'un interprète sans scrupule, achetait plusieurs hectares pour une modique somme ou en le faisant passer pour un contrat de location, mettent en évidence l'asymétrie linguistique qui a existé dans le cadre de cet accaparement du patrimoine matériel et territorial mapuche :

« L'escroquerie par *lenguaraz* [interprète] est un mécanisme d'appropriation décrit en 1856 : les spéculateurs viennent accompagnés de *lenguaraces* instruits qui transmettent aux écrivains publics des concepts différents de ceux exprimés par l'Indien, mais qui correspondent à ceux des spéculateurs de mauvaise foi. Cette méthode est utilisée pour chacun des achats d'« actions et de droits » de Callaqui, Queuco, Trapa Trapa, Guayaly y Ralco, cas où les pehuenche [NDT : groupes mapuches vivant dans la Cordillère] qui ne connaissent pas la langue espagnole sont conduits chez le notaire et où le *lenguaraz* est choisi par l'acheteur » [Molina, Correa, 1996, p. 29].

Les archives administratives rendent compte de la présence d'interprètes dans les tribunaux de l'Araucanie, qui est progressivement annexée militairement et administrativement entre 1862 et 1884. On observe non seulement une professionnalisation, mais également une « mapuchisation » de la fonction d'interprète dans les tribunaux. Au cours de cette même période, une trentaine de fonctionnaires-interprètes, principalement d'origine mapuche, se sont succédé au tribunal de paix

(*juzgado de letras*) d'Angol, l'une des principales villes au centre du territoire de colonisation de l'Araucanie. Alexia Martinez [2014] montre, dans le cas de ce tribunal, que la fonction d'interprète était associée à diverses tâches pratiques et légales, qui allaient bien au-delà de la traduction telle que celles de « témoin instrumental », d'huissier, de représentant légal, d'actuaire, etc. Manuel Aburto Panguilef (1887-1952), un des pères fondateurs du mouvement mapuche, exerça lui-même comme interprète au tribunal de Valdivia en 1910. Il devait notamment ce poste à la lignée familiale de « fonctionnaires de la frontière », c'est-à-dire de médiateurs, dont il était issu. D'une certaine manière, il reproduisait le pouvoir et les compétences de ses aïeux dans le cadre du tribunal. Comme le met en évidence le témoignage de son fils, Germán Aburto Cohueque, les facultés dont son père faisait usage allaient au-delà de l'interprétation :

« Lorsqu'il travaillait comme interprète il y en avait un qui arrivait, puis un autre qui était convoqué, et en somme c'était lui le juge qui jugeait. Vous voyez, si le Mapuche ne savait pas parler en castillan, et le juge ne savait pas non plus [parler en mapuche], finalement c'était lui le juge »⁴.

Les *Juzgados de indios* (Tribunaux d'Indiens) qui sont établis dans le sud du pays à partir de 1930 pour traiter les affaires liées aux terres indigènes disposèrent également d'interprètes parmi leurs fonctionnaires. Ceux-ci accompagnaient surtout les juges sur le terrain pour constater les litiges dénoncés. Il est intéressant de noter, contrairement à ce que l'on verra avec les facilitateurs interculturels actuels, que les interprètes n'avaient pas à traiter de situations où les juridictions et coutumes mapuches contrevenaient à l'ordre juridique chilien. Il s'agit plutôt de litiges fonciers et de délits communs, opposant soit des membres de communautés indigènes entre eux, soit des personnes mapuches avec des Chiliens. On peut présumer que durant une bonne partie du xx^e siècle les communautés auront réussi, bon gré mal gré, à maintenir certains modes internes de résolution de conflits, à travers leurs propres agents, tels les chefs traditionnels, les *lonko*, et selon leurs normes, le *Ad-mapu*⁵. Des délits, comme le vol d'animaux, les coups et blessures ou encore l'homicide pouvaient être sanctionnés de façon interne [Solis, 2003], sans faire appel aux carabiniers et aux tribunaux chiliens. Cela peut expliquer qu'au sein des archives, rares sont les délits liés à un conflit entre différents régimes normatifs et culturels. Les interprètes qui travaillaient dans les tribunaux et qui viennent pour une bonne part des communautés étaient-ils conscients de la coexistence de deux régimes de légalité ? Peut-être que contrairement aux facilitateurs contemporains, leur travail quotidien consistait à faire passer des infractions d'ordre culturel pour des délits communs ? Ces différentes

4. Menard, André et Wilson Matuz, entretien avec Germán Aburto Colihueque, Loncoche, janvier 2002, traduction André Menard [Menard, 2007, p. 91].

5. La notion de *Ad-mapu* (Ad : forme, mode, coutume/*mapu* : terre, territoire) s'avère polysémique et renvoie à différentes idées selon les contextes où elle est énoncée. Il existe cependant un consensus pour recourir à cette expression pour référer à la coutume orale et aux normes qui régulent la vie sociale mapuche. Pour plus de précisions à ce sujet, les travaux de Leslie Cloud [2009, 2012] et de Myrna Villegas [2014] sont d'un grand intérêt.

questions qui n'ont guère fait l'objet de recherches obligent à réfléchir sur le pouvoir de l'interprète dans ces différentes instances, le pouvoir de traduire non seulement des mots et des faits, mais de les transformer, de les « culturaliser » ou de les « acculturer » selon les contextes.

Un autre chapitre de cette histoire est plus récent puisqu'il s'ouvre avec le « retour à la démocratie »⁶ et l'édiction de la loi indigène en 1993. Cette législation introduit l'idée d'interculturalité bilingue, notamment au niveau des politiques publiques en matière d'éducation et de santé, et pose le premier jalon de son institutionnalisation. Elle marque ainsi la mise en place de différents agents chargés d'assurer la médiation entre la culture mapuche et la société chilienne dans des institutions publiques : facilitateurs interculturels, médiateurs interculturels, professeurs en éducation interculturelle bilingue, *amuldungufe*, etc. Les politiques de la différence qui sont dès lors promues consistent, comme l'indique l'article n° 1 de la loi indigène, à « respecter, protéger et promouvoir le développement des indigènes, leurs cultures, familles et communautés », en appliquant notamment le principe de discrimination positive. Elles s'appuient sur un « paradigme de mondes parallèles pour décrire l'altérité autochtone [...] [qui] est basé sur l'idée d'une exclusivité ethnique et culturelle entre une culture nationale et les cultures autochtones, érigées en altérité absolue, définitive et inéluctable » [Lavanchy, 2007, p. 213]. La langue apparaît comme un attribut différenciateur qui justifie l'existence d'intermédiaires linguistiques et culturels. Ces agents font partie de ce qui est communément identifié dans les situations de changement social et d'intervention en développement comme des « passeurs culturels » [Ares, Gruzinski, 1997], des *brokers* ou des courtiers [Olivier de Sardan, 1995]. Park et Richards [2007], qui se sont intéressées au travail des fonctionnaires mapuches s'y réfèrent en matière de « subjectivité hybride », afin de souligner les différentes subjectivités qui habitent ces sujets postcoloniaux et les tensions que cela peut provoquer, surtout lorsque se revendiquer Mapuche peut être associé à un acte de rébellion.

Prestiges et enjeux de la médiation linguistico-culturelle dans le contexte des politiques de la différence

Dans la pratique, ces passeurs culturels sont généralement des personnes mapuches ayant un niveau d'éducation correspondant au minimum au lycée et parlant le mapudungun. Les emplois qu'ils occupent dans les institutions publiques ou dans les ONG sont souvent précaires, car ils reposent sur des projets dont la durée est limitée dans le temps. On fait appel à ces médiateurs pour des traductions de textes, de signalétiques⁷ ou pour organiser des ateliers auprès de fonctionnaires

6. Le « retour à la démocratie » – ou la « transition démocratique » – au Chili est communément défini comme la période post-dictatoriale qui commence après la défaite de Pinochet au plébiscite et l'élection de Patricio Aylwin. C'est durant cette période que la Constitution et les institutions ont dû être réformées afin de prendre des apparences démocratiques.

7. La politique indigène « marketing » passe par la traduction de tous les panneaux d'indications dans les administrations publiques du sud du pays (hôpitaux, service agraire, affaires indigènes, tribunaux, écoles,

dans le but de les sensibiliser à l'interculturalité. Il est courant de les entendre dire que l'interculturalité et le bilinguisme sont des qualités innées chez les Mapuches, puisque de tout temps, ils se sont adaptés aux conditions imposées par le monde exogène, adoptant la langue et les pratiques culturelles des dominants, tout en préservant les leurs. En réalité, de telles compétences sont loin d'être intrinsèques à une culture, quelle qu'elle soit. Elles se constituent dans des contextes historiques particuliers, en réponse aux nouveaux problèmes produits par le contact avec la société globale, tel que l'avait montré l'anthropologue tchèque Milan Stuchlik [1976] dans les années 1970 au sujet du changement social chez les Mapuches.

Le rôle et les pratiques de ces passeurs ne consistent pas seulement à maintenir l'ordre établi par les politiques de la différence qui ont pris de l'ampleur au Chili au cours des années 2000. S'il est certain que le facteur économique peut inciter ces médiateurs à entrer sur ce marché, d'autres enjeux sont présents. Comme le signale Guillaume Boccara [2012], le champ dans lequel ils s'inscrivent, celui de l'interculturalité, se caractérise par des luttes symboliques de classements et de classifications. Les enjeux de ces luttes portent aussi bien sur l'accès aux biens culturels, exotiques, et la participation au pouvoir, que sur la légitimité de définir l'identité et la langue mapuche et donc de faire et défaire le monde social. C'est à partir de ces luttes et controverses que l'État définit ses politiques d'intervention. Dès lors, la présence des Mapuches dans ce champ de lutte s'avère nécessaire s'ils veulent être reconnus et aspirer à intervenir dans les politiques publiques, que ce soit dans le domaine territorial, social ou politique. Comme le montrent les quelques études citées précédemment, la plupart des fonctionnaires mapuches justifient leur fonction de médiateur, entre champ étatique et communautés, comme un espoir de générer des changements au sein du premier en faveur des secondes. Les motivations monétaires, même si elles sont réelles, passent au second plan. On peut certes penser qu'il ne s'agit que d'arguments de justification. Dans un climat se caractérisant par la persistance et la radicalisation des conflits entre État chilien, organisations autochtones et communautés réclamant leurs droits politiques et territoriaux, de plus en plus de fonctionnaires mapuches peuvent trouver indécent de justifier leurs fonctions au sein de « l'État oppresseur » avec un argument purement financier, surtout s'ils ont été ou sont encore dirigeants d'organisations politiques.

Le fait que les agents et médiateurs « ethniques » décrits précédemment soient engagés dans des dynamiques identitaires dirigées à la fois vers la société chilienne et vers la société mapuche leur permet d'acquérir un certain prestige, dans l'une

prisons, etc.) qui généralement ne sont pas lus par les intéressés. En effet, ces panneaux sont écrits dans des alphabets difficilement compréhensibles pour un usager mapuche n'étant pas habitué à lire sa langue native et, qui plus est, ils indiquent des lieux et des choses difficilement traduisibles : par exemple « urgences », « bureau d'information », « comptabilité », etc. D'autre part, une chercheuse française m'avait fait remarquer que dans un hôpital interculturel qu'elle avait visité, les rôles, les fonctions et les objets étaient traduits, mais pas les verbes et les actions, comme si l'on considérait les usagers mapuches plus comme des objets que des sujets.

comme dans l'autre. Parfois, ils se trouvent engagés dans des projets à fort investissement collectif qui s'inscrivent dans des espaces physiques bien délimités (une communauté, un hôpital, une école, etc.), ce qui contribue à territorialiser et à élargir les relations entre les individus, les familles et les différents groupes. En entretenant à la fois un rapport avec l'extérieur et avec l'intérieur du groupe, les médiateurs, tels que les professeurs bilingues interculturels, disposent d'une légitimité à intervenir et à travailler pour une meilleure cohésion de la communauté. Ils s'affirment comme intermédiaires entre les deux types d'attentes : la première est liée aux expériences quotidiennes des habitants des communautés cherchant à résoudre des questions basiques, tandis que la seconde est en relation avec un contexte plus général, mettant en avant des revendications construites dans un rapport avec l'extérieur⁸.

Ils tirent une part de prestige de leur capital linguistique et de leur habileté à s'exprimer aussi bien en espagnol qu'en mapudungun, et à passer d'une logique à une autre. Ils se différencient ainsi du fonctionnaire monolingue ou du dirigeant communautaire bilingue ayant des difficultés à se faire comprendre par ses interlocuteurs chiliens. Le mapudungun s'avère être un capital fondamental, car il est souvent considéré comme un des piliers de l'identité mapuche et le nombre de personnes le parlant ou le comprenant a baissé au cours des dernières décennies. Certains dirigeants évoquent même son imminente disparition, tandis que les anthropologues et les linguistes considèrent « *notoire et préoccupant le repli du mapuzungun et son remplacement par le castillan* » [Gundermann *et al.*, 2009, p. 38]. De fait, l'émergence dans différentes villes du pays d'un mouvement réclamant des droits linguistiques et aspirant à sa revitalisation a placé la question de l'officialisation du mapudungun dans le programme politique régional et national. Une telle prétention implique à court terme d'importants investissements en matière de formation et d'apprentissage de la langue aux fonctionnaires des municipalités, la reconnaissant comme officielle.

De cette petite histoire de la médiation linguistico-culturelle en pays mapuche se dégagent des tendances analogues à celles observées par les chercheurs en traductologie. La fonction de facilitateur interculturel tout comme celle d'interprète est une pratique socialement située [Inghilleri, 2003]. Elle a subi diverses transformations selon les contextes dans lesquels elle s'exerce. Ils sont devenus de véritables *brokers* pris dans des champs de pouvoir marqués par des asymétries où ils mènent une stratégie de double jeu. Si à l'époque coloniale, leur neutralité était une qualité requise, de plus en plus, ils doivent assumer cette double position [Pöchhacker, 2006]. Progressivement, leurs voix se sont clairement détachées de celles de leurs maîtres et de leurs employeurs, non pas pour prétendre à la neutralité, mais pour assumer un espace d'interlocution hybride, « d'entre-deux »

8. Les phénomènes de double conscience chez les populations subalternes ont très bien été décrits et analysés par Odile Hoffmann [2000], qui avait observé, dans le contexte des communautés noires de la côte pacifique colombienne, le déphasage entre les catégories discursives des « gens des rivières » et celles des intellectuels et des dirigeants du mouvement noir.

[Obregón Iturra, 2008], qui caractérise et légitime la position de ces médiateurs. De telles caractéristiques sont garantes d'une part, du professionnalisme d'acteurs dont la fonction s'est progressivement institutionnalisée [Pöchhacker, 2004] et d'autre part, de la réussite de l'acte communicatif au centre duquel ils se trouvent [Martín Ruano, 2009]. Ce qu'ils accomplissent n'est pas seulement un travail de traduction au sens strict, puisqu'ils pratiquent l'interprétation et s'associent à des chaînes de traduction, telles qu'elles sont décrites par les chercheurs de la théorie de l'acteur réseau (ANT)⁹ travaillant sur la fabrique des découvertes scientifiques. Ils s'inscrivent dans des rapports de pouvoir, de transactions (non pas économiques, mais symboliques) et des jeux de distinction. Ils sont en ce sens de véritables « courtiers du marché linguistique exotique » se trouvant dans une arène locale, qu'ils contribuent à transformer à travers leur travail, tout en essayant d'y garder une place centrale. Ils jouent donc un rôle dans les interactions qu'ils facilitent en y intégrant leur perspective et leurs intérêts dans la construction de sens commun. Au même titre que l'ethnologue qui, en tant qu'observateur réflexif, prend part aux interactions et aux situations qu'il étudie, les interprètes et les médiateurs forment un élément constitutif de l'acte communicatif, de même que les artisans de la compréhension et des identités culturelles qui s'y jouent.

Les différentes figures de médiateurs linguistico-culturels qui ont été décrites, qu'elles soient incarnées par celle de l'interprète ou celle du facilitateur interculturel, s'inscrivent toutes dans des relations de pouvoir, parfois violentes, comme dans le cas des interprètes de guerre. Elles ont pour tâche commune d'établir ou de renforcer une communication dialogique, dans le cadre de relations interculturelles marquées généralement par la domination et les rapports asymétriques. Elles contribuent à pacifier et à résoudre des guerres et des conflits [Snell-Hornby, 2006], sans forcément questionner les inégalités qui les sous-tendent. Les domaines de la santé publique et de l'éducation interculturelle bilingue où exercent ces médiateurs sont donc devenus les emblèmes des politiques multiculturalistes chiliennes. Quant au secteur de la justice, malgré une tradition d'interprètes de tribunaux et de cabinets notariaux, ses notables ont été plus résistants à l'intégration de la perspective interculturelle et d'agents de médiation. Ce n'est qu'avec la réforme des procédures pénales au début des années 2000 que les facilitateurs interculturels vont faire leur entrée dans les tribunaux et prendre la parole. Et pour cause, le système antérieur n'était pas public et opposait un juge d'instruction à un avocat de la défense, dont les échanges étaient principalement épistolaires.

Le métier de facilitateur interculturel

Le premier procès oral bénéficiant de l'intervention de facilitateurs interculturels au Chili eut lieu à Temuco le 16 avril 2002. Le témoin principal, une femme âgée

9. La théorie de l'acteur réseau ou « sociologie de la traduction » prône l'existence de chaînes de traduction mettant en relation différents acteurs et actants. Le terme « traduction » renvoie à diverses pratiques que ces acteurs humains et non humains mettent en œuvre en vue de traduire une volonté collective [Callon, Latour, 1981, p. 279].

de 68 ans et analphabète, mère du prévenu accusé de l'homicide de son beau-père, avait des difficultés pour s'exprimer en espagnol et fut assistée par deux facilitateurs interculturels. Horacio officiait pour la défense, Lidia pour l'accusation, chacun à leur tour interprétant les questions de leurs avocats et les réponses du témoin¹⁰. La comparution des facilitateurs se fait dans le respect d'un cadre juridique existant : d'une part, la loi indigène n° 19 253, dans son article 54, prescrit l'usage de la langue maternelle quand cela est nécessaire et donc d'un « traducteur » et d'autre part, l'article 291 du Code de procédure pénale chilien, prévoit le recours à un « interprète » dans le cas où l'un des intervenants ne parle pas espagnol. Comme le signalent les juristes Claudio Aguero et Luis Villavicencio [2012], ce corpus légal reste flou quant à la figure de l'interprète ou du facilitateur interculturel. Ils sont supposés être impartiaux et dignes de foi, afin de transmettre aux magistrats du tribunal le plus fidèlement possible la parole du témoin, de l'accusé ou de la victime. Néanmoins, employés par la défense ou par l'accusation, ils ne peuvent pas prétendre à une telle impartialité, obligeant les tribunaux à fonctionner avec deux facilitateurs, l'un contrôlant l'interprétation de l'autre, ou sinon à recourir à un interprète « indépendant ». De l'aveu des deux facilitateurs interculturels¹¹, précurseurs pour avoir participé au premier procès oral ayant requis leur interprétation, et qui sont encore aujourd'hui en poste dans leur institution respective, ces premières expériences contenaient une part d'improvisation. Il leur fallut notamment se mettre d'accord et trouver des correspondances pour traduire des termes juridiques n'existant pas en mapudungun. Cette tâche fut d'autant plus difficile qu'aucun n'avait suivi de formation relative à l'interprétation en milieu juridique.

Horacio, facilitateur de la défense, diplômé en technique agricole, avait travaillé dans des ONG, puis pour l'organisme public chargé des affaires indigènes, la Corporation de développement indigène (CONADI), où il occupait une fonction médiatrice entre les fonctionnaires et les communautés. Aussi, lorsqu'en août 2001 l'unité spécialisée mapuche de la défense pénale publique est créée, il est recommandé pour assumer le poste de facilitateur, bien qu'il dise ne pas avoir postulé, n'ayant aucun intérêt ni connaissance en droit¹². Horacio est aujourd'hui la figure incontournable de cette unité spécialisée et participe en tant qu'expert de terrain aux formations d'avocats et aux activités académiques liées aux questions de droit indigène. Il dit avoir appris sa nouvelle fonction sur le terrain, tout comme Rosa, une facilitatrice embauchée plusieurs années après.

En effet, il faudra attendre 2012 pour qu'un « modèle de défense pénale mapuche » soit établi [Defensoria penal publica, 2012] et que les fonctions et les compétences des facilitateurs interculturels soient décrites. Celles-ci sont très étendues et variées de sorte qu'il existe une disparité entre les différentes unités dans

10. « Debutan traductores mapuches en juicio », El Mercurio, 17 abril 2002.

11. Informations extraites des présentations et discussions qui se sont déroulées à l'occasion de la célébration du jour du traducteur organisée par l'université catholique de Temuco le 11 octobre 2013.

12. Entretien réalisé par Pamela Nahuelcheo, le 29 septembre 2013, à Temuco.

le pays¹³. Le contraste est encore plus fort lorsque la fonction des facilitateurs interculturels de la défense pénale mapuche est comparée avec celle des facilitateurs du ministère public. Ces derniers sont cantonnés à un travail administratif et plus rarement d'interprète, dans les cas où les victimes ou les témoins « présentent un âge avancé, ils peuvent avoir besoin qu'on les traduise »¹⁴. Les fonctions des facilitateurs de la défense sont quant à elles plus variées : en plus de l'interprétation au tribunal, certains assurent un travail administratif et accueillent les usagers mapuches dans les bureaux. D'autres essayent d'associer ces différentes fonctions avec des visites dans les communautés pour informer les habitants de leurs droits.

De l'aveu de tous, les difficultés et les enjeux auxquels ils sont confrontés au quotidien sont variés. Outre les problèmes inhérents à la traduction de concepts et de logiques juridiques complètement exogènes à la langue et à la culture mapuche, ou encore à la méfiance provoquée par l'entremise de fonctionnaires dans des communautés parfois réfractaires à l'action de l'État, leur travail consiste à s'adapter et à contextualiser les différents territoires où ils interviennent. En effet, la territorialité mapuche contemporaine se caractérise par une atomisation des pouvoirs qui se traduit par la revendication d'identités territoriales et de particularismes au sein même de l'agrégat formé par le peuple mapuche [Le Bonniec, 2002]. Ces groupes se différencient les uns des autres par leur situation géographique et leur habitat agroécologique, par des nuances au niveau des rituels, des variantes dialectales, ou par la relation qu'ils entretiennent encore avec la société dominante. Pour rendre compte d'une situation judiciarisée, l'expliquer ou la résoudre dans un contexte communautaire, il ne suffit pas que le facilitateur soit mapuche, qu'il parle aisément l'espagnol et le mapudungun et qu'il ait grandi dans une communauté, encore faut-il qu'il puisse appréhender les spécificités mêmes de l'espace social du délit et des acteurs qui y sont impliqués. Il se confronte à l'hétérogénéité du champ social constitué par le monde des communautés mapuche et à ses différentes logiques territoriales. Cette hétérogénéité qui peut être d'ordre politique, géographique, religieux ou dialectal oblige le facilitateur à contextualiser des délits de différentes natures et commis dans des contextes locaux où le degré de détermination socioculturelle varie fortement.

Malgré l'existence d'un modèle de défense pénale mapuche, la fonction de facilitateur interculturel garde un caractère informel qui lui laisse une liberté de décision dans la manière de mener un cas ou de recourir à certains témoins ou experts et un pouvoir qui va bien au-delà de ce qui est prévu. L'une des facilitatrices de la défense pénale publique explique qu'ils entreprennent un « travail invisible », en discutant non seulement avec les avocats de la défense, mais également avec

13. Aujourd'hui, les facilitateurs interculturels de la défense pénale publique sont au nombre de huit pour l'ensemble du pays, se répartissant au nord, entre Arica et Iquique pour les facilitatrices aymara, à Autofagasta pour la facilitatrice Lican-antai, et au sud entre Cañete, Callipulli, Nueva Imperial Temuco et Panguipulli pour les cinq facilitateurs mapuches.

14. Réponse donnée par une cadre du ministère public de Temuco, lors d'une conversation, en mars 2013.

ceux de l'accusation, voire avec le juge ; ils peuvent exercer un certain pouvoir d'influence. Ils assument ainsi un rôle d'intermédiaire, de « pont » entre deux cultures, celle des juges et des avocats, et celle de l'accusé mapuche dont ils sont censés être issus. Les facilitateurs interculturels de la défense se sentent également investis d'une responsabilité envers le prévenu et sa famille. Ils doivent réussir à établir une relation de confiance avec eux. L'avocat a peu de relations avec le prévenu et sa famille. C'est le facilitateur qui est chargé de leur expliquer la situation, les démarches et les décisions à prendre. Il doit souvent endosser le rôle de conseiller. On retrouve ainsi la position d'« entre-deux » ou « d'agent double » propre aux interprètes et médiateurs. Ils sont à la fois des personnes très influentes et requièrent une certaine confiance, tant du côté des avocats que du prévenu. Horacio, le plus ancien des facilitateurs de la défense, préfère se revendiquer comme *ragiñelwe*. Cette dénomination renvoie à un concept propre à la culture mapuche lié d'une part à la médiation entre les forces en permanent déséquilibre qui animent la relation entre mondes matériels et spirituels et d'autre part, au médiateur au sein d'une communauté lorsque celle-ci est prise dans des conflits internes. Le Code de procédure pénal chilien offre différentes modalités de résolution alternative de conflits qualifiés de mineurs. Dans ces cas, le facilitateur est souvent amené à aller négocier au sein de la communauté pour que les deux parties parviennent à un accord. En termes d'économie procédurale¹⁵, il est de l'intérêt tant de la défense que de l'accusation de parvenir à ce type d'accord.

Les facilitateurs interculturels de la défense pénale publique ont ainsi joué un rôle décisif dans la résolution de certains cas polémiques. Entre 2011 et 2012, les avocats de la défense pénale publique de la région de l'Araucanie ont demandé à une dizaine de reprises l'application d'un « accord de réparation » dans le cas de violences intrafamiliales. Ces demandes se faisaient en application de la Convention 169 de l'Organisation internationale du travail (OIT) relative aux peuples autochtones et tribaux, qui oblige les tribunaux des États l'ayant ratifiée, à tenir compte des coutumes indigènes « en matière pénale ». Or, dans le cas de délits qualifiés de violences intrafamiliales, toute négociation de ce type de résolution alternative de conflits est formellement interdite par la loi chilienne, de peur que le consentement de la victime puisse être influencé par la situation d'asymétrie dans laquelle elle se trouve vis-à-vis de l'accusé. Malgré cette prohibition, les tribunaux chiliens ont approuvé ces accords de réparation, tant en première qu'en seconde instance, considérant qu'il est « un fait public et notoire que les personnes de l'ethnie mapuche ont résolu historiquement leur conflit [...] à travers la négociation »¹⁶. Ces décisions judiciaires ont provoqué un certain malaise au sein de différents organismes liés aux droits humains et aux droits de la femme, considérant

15. Dans le contexte de la managérialisation de la justice chilienne, phénomène qui s'est intensifié avec la réforme des procédures pénales, la négociation entre parties afin de trouver un accord est privilégiée et encouragée. Ce mécanisme permet de clore rapidement des procédures et d'augmenter les statistiques de cas résolus.

16. Formule qui apparaît dans la plupart des sentences, décisions dictées par la cour d'appel de Temuco et la Cour suprême.

qu'il était fait un usage tendancieux de la Convention 169 de l'OIT, afin de régler et d'excuser des délits qui n'étaient en rien liés à la culture mapuche. Le rôle joué par les facilitateurs interculturels dans ces affaires s'avère essentiel puisque ce sont eux qui visitent la famille de la victime et de l'accusé afin de parvenir à l'approbation commune d'un accord de réparation. Ils doivent trouver la solution la plus adaptée pour que cet accord soit effectif et convaincant. En effet, l'accord de réparation n'est pas seulement une procédure juridique, mais également une performance où chaque partie doit s'excuser devant le juge et le public du tribunal, se serrer la main, faire acte de repentance ou accepter les excuses de l'autre, etc. Aussi, lorsqu'il s'agit de personnes mapuches, il peut être demandé que soit présente durant l'audience une figure de pouvoir respectée par la communauté, par exemple un chef traditionnel (*lonko*), un ou une prêtre-guérisseur (*machi*), un dirigeant communautaire, voire un pasteur, se portant garante de l'effectivité de l'accord scellé devant eux. C'est au facilitateur de trouver, à travers un rapide travail de terrain, la figure communautaire la plus vertueuse pour officier en tant que garante, et d'organiser le rituel d'accord de réparation lors de l'audience.

Un autre cas polémique récent concerne celui d'un homme de 55 ans vivant dans une communauté située à une quinzaine de kilomètres de Temuco et qui était accusé d'avoir assassiné sa convive de quatorze coups de couteau. Son avocate de la défense pénale publique mapuche invoque un « mal », une sorte de sortilège, sous l'influence duquel il aurait agi de façon inconsciente. Elle soutient son argumentation en insistant sur la situation marginale de l'accusé qui, selon elle, parle principalement mapudungun et requiert donc un facilitateur interculturel durant tout le procès. Elle invoque la pathologie de l'accusé qui correspond à une forme de maladie mapuche (*mapuche kutran*) provoquée par une tierce personne (*weza kutran*) et qui peut provoquer une perte de la raison. Elle renvoie à une sentence absolutoire datant de 1962, où plusieurs personnes mapuches accusées d'avoir sacrifié un enfant lors d'un rituel afin de calmer la mer à la suite du raz de marée de 1960 furent acquittées pour avoir agi sous l'emprise d'« une peur incontrôlable »¹⁷. Après plusieurs jours de procès, pendant lesquels la défense fera comparaître un *machi* et un expert-anthropologue, les trois magistrats composant le tribunal ont prononcé une sentence condamnant l'accusé à 10 ans de réclusion pour le délit de féminicide. Les juges ont reconnu l'existence de la maladie mapuche du condamné tout en contestant que celle-ci avait eu une emprise sur lui pour commettre le délit.

Ces différents exemples témoignent de la mise en scène quotidienne de la culture mapuche dans les tribunaux du sud du Chili. La présence des facilitateurs interculturels ne peut que contribuer à rendre performative non seulement la

17. Ce cas de sacrifice humain est notoire, il a souvent été commenté, relaté, par exemple par Patrick Tierney [1991], voire pris comme un exemple précoce de la reconnaissance de la culture mapuche par le droit chilien. Pourtant, la lecture de la sentence absolutoire ne laisse guère de doute quant à la vision primitiviste et évolutionniste que la juge avait envers les accusés considérant ceux-ci à une « étape de civilisation qui rend impossible leur responsabilisation pour l'action commise ». Sentence du 2 octobre 1962, causa Rol n° 24 228, dictée par la juge Ester Valencia Durán du tribunal de Lettres de Nueva Imperial.

différence linguistique, mais également l'altérité culturelle à laquelle sont censés appartenir les accusés. Les tribunaux, constitués principalement d'hommes blancs, non mapuches, hétérosexuels, de culture catholique, de plus de 40 ans, ne sont pas toujours les plus enclins à accepter cette différence lors des procès. Horacio déclare avoir été menacé d'expulsion de la salle d'audience lorsque l'un des juges lui a demandé de traduire littéralement les paroles d'un témoin. Il avait refusé de le faire en arguant l'impossibilité de traduire littéralement certains concepts d'une langue à l'autre, argument que la Cour avait eu du mal à accepter. Cette résistance des magistrats à reconnaître l'usage d'une langue autre que l'espagnol lors des procès se retrouve également dans une sentence du tribunal pénal oral de Temuco de 2005, qui déprécie la déclaration d'un témoin prononcée par un facilitateur, en stipulant que « le tribunal a jugé difficile de croire ce témoin à partir du moment où il déclare par l'intermédiaire d'une personne, montrant aux juges qu'il était plus facile pour lui de se faire comprendre en mapudungun ; cependant lorsque le tribunal lui pose des questions, il répond avec fluidité en espagnol » [Agüero, Villavicencio, 2012, p. 39]. Ce dernier exemple montre la différenciation qui est faite par certains tribunaux entre ne pas pouvoir et ne pas vouloir parler en espagnol. Alors que l'on peut observer une renaissance politique et culturelle mapuche au Chili [Guevara, Le Bonniec, 2008], il n'est pas étonnant que des personnes préfèrent utiliser leur langue maternelle dans les tribunaux plutôt que celle qui leur a été imposée, même si elles la comprennent et la parlent aisément. L'usage et la revendication du mapudungun dans les tribunaux sont d'autant plus essentiels, que la langue est un marqueur d'identité significatif. Elle est devenue une preuve d'autochtonie permettant de plaider des circonstances atténuantes, voire exonératoires.

En contrepartie, on peut observer comment l'absence de facilitateurs dans certains procès a empêché leur bon déroulement, en raison de l'incapacité des parties et des juges à se faire comprendre et à comprendre les intervenants, dont le témoignage aurait pu se révéler décisif. C'est principalement l'accusation, peu soucieuse de faire comparaître ses témoins accompagnés de facilitateurs, qui a le plus pâti de ces situations. L'usage du mapudungun dans un tribunal et la comparution du facilitateur interculturel ne doivent pas être considérés comme de simples artifices ou éléments stratégiques au service de la théorie de la défense. Au-delà de la dimension performative et de l'exotisme qu'il peut produire auprès de certains juges, le recours au mapudungun et à des facilitateurs peut aussi contribuer à générer une meilleure communication entre les différents intervenants qui parfois se trouvent en situation d'asymétrie linguistique. Alors qu'une grande quantité des cas aboutissent à une solution transactionnelle, c'est-à-dire négociée entre les deux parties, il est fondamental que chacun puisse comprendre ce qui est dit et accordé. Cet acte communicatif est d'autant plus important que ces ententes se fondent principalement sur un court et rapide échange verbal entre avocats-défenseurs et procureurs dont la technicité demeure incompréhensible pour les profanes.

Conclusion

Pour qui travaillent finalement les facilitateurs interculturels ? Simples traducteurs-interprètes, intermédiaires, médiateurs, ethnofonctionnaires, promoteurs culturels, agents doubles, etc. Nombreuses sont les qualifications qui peuvent leur être données, tant les rôles et les fonctions qu'ils endossent sont variés, et leur pouvoir d'interpréter et de transformer la vision des acteurs du champ juridique ne peut être négligé. L'absence de cadre légal clair régulant leurs pratiques leur a permis d'acquérir un certain pouvoir invisible lors des procédures et des procès, un pouvoir d'influence capable de changer la vision de certains acteurs. Mais c'est certainement l'informalité dans laquelle ils restent qui constitue une limite à leur crédibilité. Ils ont réussi, non seulement, à imposer le *mapudungun* dans les tribunaux, mais aussi un autre rythme, d'autres routines, d'autres voix, et participent ainsi à la transformation d'un droit qu'ils ont appris par la pratique et qu'ils se sont approprié. Fait rare dans la culture juridique chilienne, ils sont devenus professionnels du droit sans avoir obtenu de diplôme lié à ce champ grâce à l'expérience et à l'expertise acquises. Les facilitateurs, dont la parole se veut libératrice, une forme de lutte contre les injustices et discriminations, sont appelés à jouer un rôle non seulement dans les assises, mais également dans les transformations globales qui se jouent aujourd'hui au Chili, en matière de réformes constitutionnelles, de créations de nouvelles institutions indigénistes ou de politiques de reconnaissance des peuples autochtones.

Bibliographie

- AGÜERO C., VILLAVICENCIO L. [2012], « Derechos lingüísticos y proceso penal », *Revista Chilena de Derecho y Ciencia Política*, vol. 3, n° 2, p. 37-60.
- ARES B., GRUZINSKI S. [1997], *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*, Sevilla, Publicaciones de la Escuela de estudios hispano-americanos de Sevilla, 450 p.
- BOCCARA G. [2012], « La interculturalidad como campo social », *Cuadernos interculturales*, vol. 10, n° 18, p. 11-30.
- CALLON M., LATOUR B. [1981], « Unscrewing the big Leviathan ; or how actors macrostructure reality, and how sociologists help them to do so ? », in KNORR K.D., CICOUREL A. (dir.), *Advances in social theory and methodology. Toward an integration of micro and macro sociologies*, London, Routledge and Kegan Paul, p. 277-303.
- CLOUD L. [2009, 2010], « Az Mapu, derecho del invisible o derecho mapuche », in COLAJANNI A. (dir.), *Los derechos de las poblaciones indígenas y el derecho indígena en las Americas, Thule*, vol. 26-29, Centro Studi Americanistici « Circolo Amerindiano » Onlus, p. 491-531.
- CLOUD L., GONZALEZ V., LACROIX L. [2013], « Catégories, nominations et droits liés à l'autochtonie en Amérique latine. Variations historiques et enjeux actuels », in BELLIER I. (dir.), *Peuples autochtones dans le monde. Les enjeux de la reconnaissance*, Paris, L'Harmattan, p. 41-74.
- DEFENSORIA PENAL PUBLICA [2012], *Modelo de defensa penal indígena*, Santiago, Centro de Documentación Defensoría Penal Pública, 365 p.

- GUEVARA A., LE BONNIEC F. [2008] « Wallmapu, terre de conflits et de réunification du peuple mapuche », *Journal de la société des américanistes*, vol. 94, n° 2, p. 205-228 : <http://jsa.revues.org/index10631.html> (page consultée le 12 octobre 2009).
- GUNDERMANN H., CANIHUAN J., CLAVERIA A., FAUNDEZ C. [2009], « Permanencia y desplazamiento, hipótesis acerca de la vitalidad del mapuzúngun », *Revista de lingüística teórica y aplicada*, vol. 47, n° 2, p. 37-60.
- HOFFMANN O. [2000], « Jeux de parole et de mémoire autour des mobilisations identitaires (Colombie) », in JOLIVET M.-J. (dir.), « Logiques identitaires, logiques territoriales », *Cahiers des sciences humaines*, n° 14, p. 33-51 : http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/pleins_textes_7/autrep/010021949.pdf (page consultée le 12 avril 2009).
- INGHILLERI M. [2003], « Habitus, field and discourse. Interpreting as a socially situated activity », *Target*, vol. 15, n° 2, p. 243-268.
- LAVANCHY A. [2007], *Comment rester Mapuche au Chili ? Autochtonie, genre et transmission culturelle*, thèse de doctorat, faculté des lettres, université de Neuchâtel.
- LE BONNIEC F. [2002], « Las Identidades territoriales o como hacer historia desde hoy día », in MORALES R. (dir.), *Territorialidad Mapuche en el siglo XX*, Temuco, Instituto de Estudios Indígenas, p. 31-49.
- MARTIN RUANO M. [2009], « La neutralidad a examen : nuevos asideros para el ejercicio de la traducción jurídica », in BAIGORRI J., CAMPBELL H. (dir.), *Reflexiones sobre la traducción jurídica. Reflections on legal translation*, Granada, Comares, p. 72-89.
- MARTINEZ A. [2014], *Juan Bautista Colipo. Interprete del primer juzgado de letras de Angol*, mémoire présenté pour la formation de traduction anglais-espagnol, Temuco, université catholique de Temuco, en vue de l'obtention du grade de Licencié en traduction.
- MENARD A. [2007], *Pour une lecture de Manuel Aburto Panguilef (1887-1952). Écriture, délire et politique en Araucanie post-réductionnelle*, Paris, thèse de doctorat en sociologie, École des hautes études en sciences sociales.
- MOLINA R., CORREA M. [1996], *Territorio y comunidades pehuenches del Alto Bío-Bío*, Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, Santiago, 259 p.
- OBREGON ITURRA J. [2008], « Concepciones hispanas en torno a un territorio disputado, araucano-mapuches y españoles durante el siglo XVII, Chile », *Revista de ciencias sociales : un espacio para el diálogo transdisciplinario*, n° 4, año 2, p. 72-92.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P. [1995], *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*, Paris, APAD-Karthala, 221 p.
- PARK Y.J., RICHARDS P. [2007], « Negotiating neoliberal multiculturalism : mapuche workers in the Chilean state », *Social forces*, vol. 85, n° 3, p. 1319-1339.
- PAVEZ OJEDA J. (compilador.) [2008], *Cartas mapuche : siglo XIX*, Santiago de Chili, CoLibris y Ocho Libros, vol. 2, 868 p.
- PAYÀS G. [2012], « Acercamiento traductológico a la mediación lingüística en la Araucanía colonial », in PAYÀS G., ZAVALA J.-M. (ed.), *La Mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra. Cruce de miradas entre España y América*, Temuco, université catholique de Temuco, p. 19-36.
- PAYÀS G., GARBARINI C.G. [2012], « La relación intérprete-mandante : claves de una crónica colonial para la historia de la interpretación », *OnOmazéin*, n° 25, p. 345-368.
- PAYÀS G., ZAVALA J.-M., SAMANIEGO M. [2012], « Translation and interpretation on the araucanian frontier (17th-19th c.): an interdisciplinary view », *Perspectives*, vol. 20, n° 4, p. 433-450.

- PÖCHHACKER F. [2004], *Introducing interpreting studies*, Londres, Nueva York, Routledge, 252 p.
- PÖCHHACKER F. [2006], « Interpreters and ideology : from “between” to “within” », *Across languages and cultures*, vol. 7, n° 2, p. 191-207.
- QUINTRIQUEO S. [2010], *Implicancias de un modelo curricular monocultural en contexto mapuche*, Santiago de Chile, LOM Editores, 201 p.
- SOLIS O. [2003], *Crimen, derecho penal y sociedad mapuche prereduccional*, Santiago de Chile, LexisNexis, 568 p.
- SNELL-HORNBY M. [2006], *The Turns of translation studies : new paradigms or shifting viewpoints ?*, Amsterdam/Philadelphia, Benjamins Translation Library, 205 p.
- STUHLIK M. [1976], « Las políticas indigenistas y el cambio social : el caso mapuche », in DILLEHAY T. (ed.), *Estudios antropológicos sobre los mapuche de Chile sur-central*, Temuco, Pontificia Universidad Católica de Chile, p. 69-100.
- TIERNEY P. [1991], *L'Autel le plus haut : le sacrifice humain de l'antiquité à nos jours*, Paris, Robert Laffont, 444 p.
- VILLEGAS M. [2014], « Sistemas sancionatorios indígenas y derecho penal. ¿ Subsiste el Az Mapu ? », *Política criminal*, vol. 9, n°17, p. 213-247.

Les discours sur la nature à Madagascar, dans le sillage du *teny baiko*¹

*Hervé Rakoto Ramiarantsoa**, *Marie Mellac**,
*Véronique André-Lamat**, *Xavier Amelot**

Nous dédions cet article à Hervé Rakoto Ramirantsoa, orfèvre des mots, poète-géographe, disparu bien trop vite, lui qui savait prendre le temps.

Dans l'imaginaire occidental, Madagascar est souvent associée à une bande d'animaux amusants échappés du zoo de New York : un lion, une girafe, un zèbre et un hippopotame. Le film d'animation concerné se défend de tout réalisme, mais faire admettre que ces espèces n'existent pas à Madagascar, ou que l'île n'est pas le paradis de la « nature » sans homme qui y est représenté, est une gageure. Car au-delà de l'anecdote du film à succès, la nature malgache participe d'un imaginaire plus vaste, lié à sa protection, ainsi qu'à la promotion du tourisme. Peu d'autres régions au monde jouissent d'une nature aussi magnifiée, construite par et pour des populations qui l'appréhendent d'un point de vue extérieur. Cette nature médiatisée affecte-t-elle la représentation et la relation que les Malgaches ont de ou avec la nature ? Est-elle devenue partie ou tout de ce qu'ils nomment la nature ? Est-elle une « autre nature » ou fait-elle corps avec celle des sensations, des pratiques et de l'expérience du quotidien ?

Cet article s'appuie sur l'analyse d'enquêtes réalisées à Madagascar en avril 2013² auprès d'une vingtaine d'acteurs malgaches impliqués dans la gestion de l'environnement. Professionnels en relation avec des organisations de protection de l'environnement étrangères, ils se situent à l'interface du monde de la « coutume » et de celui de la modernité. Potentiellement producteurs, passeurs et traducteurs de représentations de la nature et de l'environnement, leurs discours posent la question de la façon dont se construisent les liens entre ces deux notions

1. *Teny* signifie mot ou langue, *baiko* signifie ordre. L'expression malgache désigne la langue française et traduit la position hiérarchique (donner un ordre) de celui qui l'utilise.

* Géographes, UMR 5185 « Adess », CNRS, université de Bordeaux Montaigne.

2. La mission a été réalisée dans le cadre du programme de recherche pluridisciplinaire « Pensée de la nature et politiques de l'environnement : apport d'un réseau interdisciplinaire LLASHS à l'élaboration des politiques environnementales » (Conseil régional d'Aquitaine et université Bordeaux Montaigne).

et celle de leur rôle dans cette relation. La focalisation sur l'environnement, production humaine et construction politique, fait-elle disparaître la nature ainsi que le suggère Ewald [Larrère, Larrère, 1997] ? À Madagascar, où la nature est perçue de l'extérieur comme exceptionnelle et où la notion d'environnement s'est aussi construite, comme ailleurs, mais de façon exacerbée, autour de l'idée de sa dégradation [Sarrasin, Ramahatra, 2013], la tension entre exceptionnalité et dégradation est particulièrement forte. Comment les gestionnaires de l'environnement perçoivent-ils cette tension et quelle nature en ressort dans leurs discours ? Comment conçoivent-ils leur rôle et quelle distance réflexive ont-ils par rapport à leur positionnement ?

Après une présentation des politiques environnementales et une analyse critique des sources mobilisées, celles-ci sont travaillées selon deux entrées. La première s'intéresse aux mots, aux formulations et aux références mobilisés par les enquêtés, pour qualifier les notions de nature et d'environnement. La seconde porte sur la manière dont les acteurs expriment leur positionnement spécifique au sein de la société (comme individus et comme gestionnaires) dans la (co-) construction de chacune de ces deux notions. Cette analyse des discours permet de mettre à jour deux niveaux de production d'une nature sous domination : d'une part, la façon dont le dispositif de gestion sous domination de l'environnement affecte les représentations de la nature ; d'autre part, le rôle plus ou moins conscient des enquêtés dans la « naturalisation » de ce dispositif, par adoption et diffusion des représentations qui le sous-tendent.

De l'île rouge à l'île verte, d'une domination à l'autre : la gestion environnementale à Madagascar

La qualification en couleurs de la grande île traduit des perceptions de la nature malgache et reflète les paradigmes environnementaux dominant les périodes qui ont produit ces expressions [Rakoto Ramiarantsoa, Pinton, Blanc-Pamard, 2012].

La nature avant les hommes

Le rouge évoqué exprime la couleur vive dominante des sols, aux horizons supérieurs décapés par une érosion qui résulterait d'une déforestation supposée anthropique [Giroton-Genet, 1899]. Alors que les cartes de la fin du XIX^e siècle montrent une île entourée d'une fine ceinture forestière tandis que toute la partie centrale dénudée est parfois qualifiée de désert, cette hypothèse, scientifiquement contestée [Kull, 1996 ; Mc Connell, 2002 ; Bertrand, Ratsimbarison, 2004 ; Elmquist *et al.*, 2007] continue d'imprégner les principaux textes de la politique publique environnementale (Stratégie nationale de conservation pour le développement, 1984 ; Charte de l'environnement, 1990 ; Plan national d'action environnemental, 1991). Elle est aussi alimentée par des représentations saisissantes, comme celles des eaux rouges de l'estuaire de la Betsiboka [Nasa, 2004] évoquant « *Madagascar as bleeding into the ocean* ».

La seconde couleur, le vert, appelle la représentation d'une île supposée autrefois totalement recouverte de forêts [Humbert, 1927]. Cette image, aujourd'hui associée à une « méga » – biodiversité à la fois quantitative (par exemple, deux-tiers des espèces de baobabs de la planète y sont recensés) et surtout qualitative (un taux d'endémisme exceptionnel) donne lieu à des métaphores significatives [Goedefroid, 2002] : « joyau écologique », « paradis de la nature », etc. Madagascar est également présentée comme le « *hottest biodiversity hotspot* » de l'Océan Indien [Ganzhorn *et al.*, 2001]. Cette coloration verte est d'autant plus mise en avant qu'elle répond à un effet de mode environnementaliste prégnant depuis les années 1980 [Bozonnet, 2005 ; Kull, 1996 ; Dumoulin, Rodary, 2005]. Madagascar, rouge de ses sols mis à nu par l'érosion, doit « redevenir verte », selon le Plan d'action quinquennal « Madagascar naturellement » établi en 2006. Kaufmann [2008] coordonne un ouvrage *Greening the Great Red Island* au titre significatif de l'intérêt que la littérature, surtout anglo-saxonne, accorde à la question. En 2011, la Banque mondiale affirme : « la biodiversité à Madagascar est une ressource importante pour le monde entier et un bien public irremplaçable. Nous ne pouvons pas ne pas la protéger » et inscrit clairement l'enjeu de la conservation de la nature malgache comme prioritaire.

Cela relègue au second plan les autres priorités, économiques et sociales, d'un pays dont les 24 millions d'habitants en 2015 sont à dominante rurale (65 %) [World Bank, 2016] et dont une très large part (82 %) vit avec moins de 1,25 dollar par jour [UNDP, 2014]. L'orientation conservacionniste des aides au secteur de l'environnement prive le monde rural d'actions sur les thèmes prioritaires pour cette population que sont l'accès à la terre et l'appui à l'agriculture [Rakoto Ramiarantsoa *et al.*, 2012]. Une très faible attention est accordée au soutien des espaces ruraux cultivés, pourtant riches de la diversité de leurs espèces et de leurs paysages. La conservation de la biodiversité procède par exclusion des activités humaines, transformant des espaces autrefois utilisés en zones interdites d'accès [Rakoto Ramiarantsoa, Blanc-Pamard, 2014]. Ces contradictions entre discours et réalisations traduisent des éthiques différentes de la nature et donc de son usage.

Une gestion biocentrée du milieu

La mise en place du service forestier, en 1896, premier département technique de l'administration coloniale³, délègue la gestion forestière à un organisme particulier et l'inscrit dans le modèle français d'opposition entre espace cultivé et espace forestier, considéré comme vide d'hommes. C'est le premier acte de prise en main [Girod-Genet, 1899], par l'administration, de la définition des relations des populations locales avec les ressources, ici forestières, de leur espace de vie : au nom de la protection de la forêt, une réglementation très stricte est imposée, associée à une politique répressive vis-à-vis de tout contrevenant⁴. L'État

3. La colonisation française de Madagascar a concerné la période 1896-1960.

4. L'administration française établit les dix premières aires protégées (réserves naturelles) de l'île en 1927 ; ce sont des espaces où toute pénétration humaine est interdite.

malgache poursuivra cette politique après l'indépendance, en 1960, par la création de nouvelles aires protégées.

Avec les années 1980 et l'adoption d'un programme d'ajustement structurel, puis d'un programme d'action environnemental, les discours institutionnels relient dégradation des ressources forestières et pauvreté des populations. Appuyé par divers bailleurs de fonds et par des ONG, le pays engage des actions « intégrées » de conservation et de développement. En parallèle d'une nouvelle vague de création d'aires protégées « classiques »⁵, la préoccupation intégrative de l'environnement au développement va jusqu'à la dévolution de la gestion des ressources naturelles renouvelables aux communautés locales. Le dispositif associe plusieurs parties prenantes : bailleurs de fonds, administration publique, populations rurales, ONG. Ces dernières, tout autant au contact de l'échelle globale (les ONG internationales de l'environnement) que de celle locale (les ONG nationales), jouent le rôle de courroie de transmission. Or, les ONG internationales à l'œuvre dans le pays, fondamentalement biocentriques [Rakoto Ramiarantsoa, Blanc-Pamard, 2014], agissent en conséquence et orientent les initiatives de leurs partenaires nationaux [Amelot, Moreau, Carrière, 2012]. Leur prise en compte des activités et des priorités locales reste problématique. Les paradigmes globaux de la conservation qui sous-tendent ici l'action des ONG perturbent plus les populations rurales agricoles dans leur existence territoriale qu'ils ne proposent à ces dernières une réponse appropriée à la pauvreté qui demeure leur problème central. Enfin, dans une logique encore plus extravertie, la dernière tendance des politiques environnementales va dans le sens d'une financiarisation croissante de la conservation [Büscher, Fletcher, 2014] par la mise en place de fondations fiduciaires ou de mécanismes de compensation carbone de type REDD+⁶.

Cette évolution se traduit par la place croissante prise ces dernières décennies à Madagascar par les grandes ONG de conservation, WWF, CI et WCS⁷ pour ne citer que les plus actives, y compris dans la formulation des politiques environnementales à partir de la fin des années 1980. Depuis la décennie 2000 et en particulier durant la crise politique des années 2009-2013 qui a vu la diminution globale de l'aide internationale, ces organisations ont renforcé leur influence par le maintien de leurs financements, la maîtrise sur l'information environnementale et l'appui aux institutions. La trajectoire des politiques environnementales à Madagascar montre l'importance d'acteurs internationaux : dans la gestion passée d'une administration publique (coloniale ou nationale) à une gouvernance où les ONG tiennent une place centrale ; dans l'itinéraire même, car d'une nature à protéger, cette gestion est passée à une biodiversité à conserver en lien avec des actions de développement, jusqu'à un positionnement actuel pour la valorisation monétaire

5. Jusqu'à l'entrée en vigueur du Code des aires protégées voté en 2002, la législation malgache n'autorisait que trois types d'aires protégées (catégories I et II de l'UICN) : Réserve Naturelle Intégrale, Réserve Spéciale et Parc National.

6. Système de paiement pour une réduction des émissions des gaz à effet de serre par la déforestation et la dégradation évitées.

7. World Wildlife Fund, Conservation International et Wildlife Conservation Society.

de services écosystémiques. Ces changements suivent l'évolution générale des politiques environnementales à l'échelle globale, ce qui trahit leur origine exogène et le fait qu'il s'agisse de décisions prises, avec la puissance publique nationale, très largement en dehors des arènes locales et de leurs priorités. Un rapport de domination, d'abord lié à la mise en place des empires coloniaux et à leurs besoins, puis à l'injonction des institutions internationales de protéger la nature, s'est ainsi ancré à Madagascar.

Enquêteurs et enquêtés : limites et potentialités du dispositif d'enquêtes

Partant du principe que ce sont « les croyances occidentales sur l'environnement qui définissent les termes du problème mis sur l'agenda international [...] » [Rist, 1996], notre posture nous place, vis-à-vis de nos interlocuteurs malgaches, dans un face-à-face délicat, qui rend difficile l'exercice de distanciation. La démarche élaborée tente d'atténuer les effets de ce face-à-face par différents procédés.

Des acteurs chargés de la gestion de l'environnement

Des trente enquêtes et entretiens réalisés lors de notre mission sur le terrain, dix-neuf ont été retenus pour constituer le corpus principal. Il s'agit des interviews d'acteurs définis ici comme des « gestionnaires de l'environnement », c'est-à-dire engagés, ou ayant été engagés dans une activité de mise en œuvre ou de conception de projets, programmes ou politiques publiques environnementales⁸. Ce choix résulte de la volonté de créer un panel relativement homogène, notamment en matière de contact avec des organisations étrangères. La réduction à un seul type d'acteurs permet de limiter la variabilité des distorsions liées au positionnement des enquêtés par rapport à nous⁹. Les gestionnaires sont par ailleurs des acteurs ayant été amenés à prendre des décisions, même limitées, ce qui les a conduits à expérimenter l'action intellectuellement ou physiquement. Il s'agit aussi d'interroger le positionnement spécifique des gestionnaires situés professionnellement à l'interface des organisations étrangères et de la population malgache. Sont-ils des acteurs ou de simples figurants comme tend à le penser Rist [1996] ? Comment se positionnent-ils et comment expriment-ils ce positionnement ? Les enquêtes réalisées dans deux régions, la capitale Antananarivo et la région Diana, soit à

8. Ces 19 entretiens représentent un très large panel de professionnels : un ancien ministre, des membres ou représentants de très grandes ONGE (WWF, CI, etc.), des fonctionnaires des Eaux et forêts, un responsable de Madagascar National Park, des membres ou responsables d'ONG nationales, des membres ou directeurs d'aires protégées, des universitaires de plusieurs disciplines, des hauts fonctionnaires de l'administration centrale et de la région Diana, etc. Leur niveau de formation va de celui d'agent technique à celui d'ingénieur dans divers domaines disciplinaires : agronomie, foresterie, sociologie, géographie, histoire, sciences biologiques, sciences de l'éducation, SIG (Système d'information géographique). Lorsque cela nous paraît informatif, nous indiquons entre crochets le nombre de personnes ayant formulé la réponse indiquée ou le statut/domaine de la personne dont les propos sont cités.

9. Il aurait été intéressant de regarder plus en profondeur du côté des villageois ou d'éventuels collectifs qui n'adhèrent pas à l'idéologie ou aux projets des ONG. Le panel initial n'est cependant pas assez fourni pour proposer une telle analyse à ce stade de nos recherches.

deux niveaux politico-administratifs différents, permettent aussi une réflexion sur la circulation des idées et des représentations d'un niveau à l'autre.

Un double dispositif de questionnement

Pour mieux appréhender le positionnement des personnes enquêtées, un double dispositif de questionnement a été mis en place : tout d'abord une enquête ouverte et structurée permettant la production d'un discours en partie décalé et inhabituel sur la nature et l'environnement ; puis, à l'issue de l'enquête, un entretien semi-structuré permettant la production d'éléments destinés à éclairer partiellement ce discours. L'enquête est constituée de onze questions (figure 1) systématiquement administrées dans l'ordre indiqué et sans explications autres que la présentation générale de la structure de l'interview. L'entretien, ouvert et semi-structuré, portait sur la trajectoire professionnelle et la formation des enquêtés. L'hypothèse est que ces trajectoires sont importantes dans la manière de penser et de mettre en récit la nature et l'environnement et qu'il existe une potentielle communauté épistémique autour de la gestion environnementale.

Figure 1 – Liste des 11 questions de l'enquête systématique

- 1 – Qu'est-ce que la nature pour vous ?
- 2 – Quelle est votre relation avec la nature ?
- 3 – Que pensez-vous de la nature à Madagascar ? Pouvez-vous nous parler de la nature à Madagascar ?
- 4 – Pouvez-vous citer des lieux qui représentent la nature ? À Madagascar ? Dans la région de Diana/de Tana ? (selon le cas)
- 5 – Pouvez-vous citer une ou deux espèces qui représentent la nature ? À Madagascar ? Dans la région Diana/de Tana ?
- 6 – Qu'entendez-vous dire sur la nature à Madagascar ?
- 7 – Qu'en pensez-vous ?
- 8 – Qui associez-vous à la nature à Madagascar ?
- 9 – Que savez-vous des politiques environnementales à Madagascar ?
- 10 – Qu'en pensez-vous ?
- 11 – Quelle est la place de l'homme, de la société dans la nature ?

À l'exception des entretiens réalisés en malgache par Hervé Rakoto Ramiarantsoa¹⁰, l'enquête comme les entretiens qui ont suivi ont été menés en français. Ce choix est avant tout pragmatique. Le français, langue de travail et souvent langue d'étude de nos interlocuteurs, rend accessibles les matériaux d'enquête à tout le groupe et évite les « travers » de la traduction (du malgache ou de l'anglais, au français). Si les ambiguïtés de ce que nous avons « réellement »

10. Ces entretiens concernaient des communautés locales et n'ont pas été mobilisés ici dans le corpus principal. Les enquêtes ont été réalisées par groupe de 1 à 3 enquêteurs, parfois rejoints par le reste de l'équipe pour l'entretien.

(c'est-à-dire dans la conscience de l'enquêté) questionné ne peuvent être levées (mais le peuvent-elles, quelle que soit la langue ?), et cela d'autant plus qu'à Madagascar le français est une langue des bailleurs et reste une langue de domination, l'utilisation du français a l'avantage de rendre possible une continuité (enquêté-enquête-enquêteur-article). Par ailleurs les connaissances d'Hervé Rakoto Ramiarantsoa rendent possible la formulation d'hypothèses, sur le sens de certaines expressions ou de certains mots français renvoyant à des notions « malgaches » ou sur l'apparition récente de locutions malgaches, telle celle de *tontolo iainana*¹¹ désignant l'environnement.

Un questionnement par « surprise » sur la notion de « nature »

Un autre parti-pris du dispositif a été choisi : l'information préalable minimale et la « surprise ». Les questions, apparemment simples et très différentes de celles le plus souvent adressées à des gestionnaires de l'environnement¹², visaient à provoquer des discours reprenant le moins possible les réponses et les formules « toutes faites », généralement associées au champ de l'environnement. L'absence de préalable visait par ailleurs à éviter des réponses adaptées à ce que nous aurions pu formuler.

Partir de la nature pour aller vers l'environnement a fondé le choix d'interroger immédiatement et frontalement le sens de la notion de nature, renforçant l'effet de surprise (question 1) : sur le sens d'une notion généralement non questionnée, par une interrogation appelant une réponse de l'individu et non de son institution. Il s'agissait de tenter de faire émerger et formuler des représentations « désen-chassées » des savoirs experts, en appelant la mobilisation de la vie personnelle des interlocuteurs et de leurs sensations. Les questions suivantes changent de référentiels : du symbolique au champ du savoir, puis au champ de l'environnement alors nommé en renvoyant très nettement à des savoirs experts (question 9). Avec ses limites, ce dispositif a produit une grande variété de réponses, (apparemment) des plus personnelles aux plus formelles, dont toutes étaient susceptibles de nourrir notre analyse.

Baobab et zébu, les discours sur la nature des gestionnaires de l'environnement

Cette partie s'intéresse aux mots, formulations et références mobilisés par les enquêtés pour qualifier et mettre en récit la notion de nature. Ces discours intègrent-ils les rapports de domination à l'œuvre à Madagascar en matière d'environnement ? Les discours sur la nature malgache produits par les acteurs étrangers

11. Apparue dans les années 1980, l'expression se traduit littéralement par « monde (ou ensemble) où l'on vit ».

12. Plusieurs d'entre eux nous ont remerciés de poser des questions qui ne sont jamais posées ni suggérées ; plusieurs ont aussi exprimé leur difficulté à y répondre : « Je ne sais pas si je réponds bien. Cela ne vient pas à l'idée de répondre à toutes ces questions-là ! » [2]

sont-ils performatifs jusqu'à structurer totalement ou pour partie la construction de l'idée de nature chez les gestionnaires ?

La nature, c'est ce qui nous entoure ou la mise à distance de la nature

La première question « Qu'est-ce que la nature pour vous ? » a suscité des instants de silence avant que les personnes ne formulent leur réponse. Des remarques ont souligné, soit l'inattendu de la question, soit sa difficulté et le fait qu'y répondre ne relève pas d'une évidence : une seule personne a fait partiellement exception en répondant : « Ouh la ! Question difficile parce que c'est la routine. On a l'habitude de parler de la nature », se positionnant ainsi immédiatement en qualité d'expert, mais signifiant en même temps ne pas pouvoir répondre parce que la question de ce qu'est la nature ne se pose pas précisément lorsque celle-ci est au cœur des pratiques quotidiennes. De manière générale, la question 1 révèle une extériorité de la nature : la nature c'est ce qui nous entoure, qui est autour de nous [10]. C'est aussi ce que l'on voit quotidiennement (*ny ràha hita maso*)¹³ ou encore le « cadre de vie ». La nature prend alors un sens trivial d'environnement (ce qui nous environne). La nature est aussi « tout ce qui n'est pas fabriqué par l'homme ». Située en dehors de l'action humaine, elle existe, elle est construite, ne serait-ce que par le regard que l'homme porte sur elle, mais aussi parce que l'homme vit dans la nature : « je fais partie de la nature et je suis dedans ». Pour trois enquêtés, l'homme est d'ailleurs considéré comme un élément de la nature, même si une forme de mise à distance demeure : « je fais à la fois partie de la nature et je suis le gardien de la nature »¹⁴.

Beaucoup d'enquêtés ont ressenti le besoin d'explicitier ce qu'était la nature en s'appuyant sur une déclinaison d'objets : faune, flore, sol, forêt, eau, air, terre, mer, plantes, animaux, ciel [5]. Mais, étonnamment presque, la dimension esthétique est peu présente dans la définition de la nature produite à partir de ces deux premières questions. Seuls deux interviewés y font référence : « un joyau », « le paysage... qui contribue beaucoup à la beauté ». Par ailleurs, personne n'a mentionné d'espèces ou d'espaces pour illustrer son propos : or les enquêtés auraient pu chercher à prendre appui sur de hauts lieux de nature afin de donner à voir ce qui faisait nature pour eux. Ces premières analyses montrent ainsi plutôt une nature mise à distance, une nature-objet qui se construit à un échelon global, un objet déconnecté d'une quelconque matérialité territorialisée ou articulée à une dimension sacrée, divine : « Tout ce qui a été créé par Dieu », ce qu'expriment les deux expressions malgaches traduisant le mot nature, *zava-boahary* (ce qui est créé), ou *voa-janahary* (création du Créateur).

13. Traduction littérale : les choses que l'on voit.

14. La personne enquêtée, cadre de l'administration forestière territoriale est appelée *bàban'ny ala* (littéralement : père de la forêt ; l'expression pointe le rôle de responsable de la gestion des forêts domaniales) par les populations locales.

Cette mise à distance prend aussi la forme d'une mobilisation d'un vocabulaire scientifique pour exprimer la nature : milieu [2], biosphère¹⁵ [1], écosystèmes [3], milieu biotique et abiotique, biotope et biocénose [Madagascar National Park]. Cette dimension scientifique se retrouve également dans la définition d'une nature-processus, relevant de l'invisible : « c'est aussi les processus : la fécondation, la pollinisation, la photosynthèse, la pédogenèse » [Ingénieur forestier, consultant]. Le vocabulaire mobilisé s'inscrit largement dans le champ de la biologie ou de l'écologie, champ de légitimation quasi hégémonique des discours sur l'environnement [Gautier, Benjaminsen, 2012]. Son utilisation permet aux enquêtés de se faire reconnaître parmi les acteurs capables de mobiliser aisément ces notions et concepts.

Dans les réponses immédiates données au sens du mot nature, les références à l'identité malgache sont relativement rares et toujours liées à « ce que je vois, ce que je sens », un attachement à la nature. Les interlocuteurs insistent alors sur le fait qu'ils peuvent être aussi des porteurs d'une parole, celle des paysans, qui n'est plus tout à fait la leur. Cette distinction a vocation à faire comprendre, et faire accepter, la nécessité de différencier le statut de la parole, selon que l'on parle et que l'on « raisonne en malgache » [ONG Doria, consultant WWF] ou – de manière sous-entendue – selon que l'on s'exprime en tant qu'expert ou dans le cadre de sa fonction.

Une nature nourricière et exceptionnelle

La relation mise en évidence est surtout celle d'une forme de dépendance de l'homme à une nature pourvoyeuse. La nature est d'abord ce qui conditionne la vie. Elle assure les besoins premiers, essentiels, comme celui de respirer : « La nature nous offre tout ce dont on a besoin : oxygène, biens ». La référence à l'air et à l'oxygène interroge sur la prégnance des discours sur le changement climatique. La nature est aussi fondamentalement une nature nourricière [6], un support de productions vitales. Si une conception plutôt « ressourciste » de la relation homme et nature semble ainsi se dégager, beaucoup de réponses vont au-delà. La nature est vitale, car elle est avant tout une mère nourricière, donnant de la force aux humains, se rapprochant parfois de l'image de Gaïa : un de nos interlocuteurs évoque cela avec les traditions villageoises de recouvrir le corps des bébés de terre¹⁶. Enfin, la nature est une nature-ressourcement (« la nature quand je suis débordée, la nature me fait du bien »). C'est aussi parce que la nature est vitale (si elle « est malsaine, on ne veut pas vivre »), que près de la moitié des enquêtés inscrivent et construisent leurs discours sur la relation qu'ils ont à la nature, au regard de leurs pratiques professionnelles [forestier, agent de la conservation, etc.].

15. « La nature, c'est la biosphère créée par le Bon Dieu ». La référence à Dieu, pour l'enquêté diplômé de l'enseignement supérieur, n'est pas contradictoire avec la scientificité dans la mesure où les connaissances scientifiques contribuent à nourrir son idée de nature. Il faut noter ici qu'il s'agit de religion chrétienne qui s'inscrit dans la tradition du dualisme nature et culture.

16. La pratique concerne les bébés prématurés, sur le corps desquels on applique certaines terres, afin que le bébé se muscle.

Les référentiels les plus mobilisés pour illustrer la nature protégée sont une qualité et un animal. Le premier objet systématiquement cité est la forêt [14]. Le second est la mer et ses rivages de mangrove [9], avec souvent des évocations des récifs coralliens. Forêt et mer composent une nature parfois caractérisée par leurs couleurs : « la nature, c'est le bleu et le vert, ici à Diego ». La nature, c'est aussi l'endémisme [5] avant même la biodiversité : une nature « spécifique », « isolée depuis longtemps ». La nature, enfin, c'est le lémurien cité par presque tous comme l'espèce¹⁷ représentant la nature à Madagascar, suivi par le baobab également mentionné à plusieurs reprises.

Les référentiels mobilisés pour décrire la nature insistent principalement sur sa richesse et son exceptionnalité : magnifique, fabuleuse, exceptionnelle, trois exemples de qualificatifs ; « On n'a pas d'hôtels cinq étoiles, mais on a une nature cinq étoiles ». Cette nature hors norme est dite reconnue à l'étranger. Son intérêt dépasse donc le seul contexte malgache : c'est un patrimoine mondial, une nature si précieuse qu'elle est, par exemple, reconstituée en miniature au zoo de Zurich. Les communautés locales sont désignées comme ne se rendant pas compte de cette nature extraordinaire ; elles la considéreraient comme un bien donné (par Dieu). Dès lors, elles accepteraient mal que soient limités leurs droits d'accès et d'usage. Le zébu, espèce domestique exogène au rôle social majeur, est cité parmi les espèces emblématiques, y compris par des professionnels de la conservation, ce qui traduit leur capacité à voir la coutume et à pouvoir la penser, en lien avec la nature.

Une nature en danger, à protéger

Les interviewés sont quasi unanimes sur l'impérieuse nécessité de protéger la nature. Si, pour certains [3], nature et Madagascar ne font qu'un (« La nature ? Madagascar toute entière représente la nature »), la très grande majorité considère que les espaces de nature ne subsistent plus que sous la forme de « vestiges ». Deux enquêtés relient par ailleurs explicitement la nature à des espaces symboliques et font référence au sacré en mentionnant des éléments (rochers, tombeaux et « zones tabous », *tany fady*) indicateurs d'espaces de nature particuliers, chargés de culture et plus ou moins « bons ». La nature est alors souvent, même dans le champ du sacré, construite en opposition à la présence de l'homme. Pour la quasi-totalité des enquêtés, en effet, la nature ne subsiste pleinement que dans les seuls espaces protégés, qu'ils soient terrestres ou marins [13]. D'ailleurs, les termes d'aire protégée, de réseau d'aires protégées, de réserve ou de parc ont été fréquemment mobilisés dès les trois premières questions avant même qu'il ne soit demandé de citer des lieux de nature ou que d'autres lieux aient été évoqués. Les lieux nommés pour évoquer la nature correspondent en quasi-totalité à ces espaces protégés dont le statut est cité comme s'il indiquait à lui seul une qualité de « naturalité » : « Les zones protégées, c'est ça qui représente

17. Le terme « lémurien » correspond à un infraordre (et non une espèce) des primates.

la nature à Madagascar », les « parcs nationaux [sont les] lieux [de nature] représentatifs à Madagascar ».

Ainsi que le dit une des enquêtées [ancienne ministre], parler de nature à Madagascar finalement, c'est parler de sa protection : la nature est un concept européen, domaine des scientifiques et des étrangers qui ont eu « beaucoup de mal à faire accepter la protection de la nature à Madagascar », car ils ont voulu « protéger les lémuriens, mais pas les hommes ». Autour de la nature réduite à celle protégée se produit un double décalage de représentations, entre monde occidental et monde malgache d'une part, entre gestionnaires protecteurs et usagers malgaches d'autre part. Cette réalité transparait aussi dans les propos de ceux qui opèrent une distinction entre les protecteurs auxquels ils s'identifient (« nous les protecteurs ») et les usagers qui pensent souvent « que la nature est en bonne santé » et y développent des exploitations jugées destructrices.

Les interviewés se situent clairement du côté de ceux qui se préoccupent de la dégradation de la nature. Certains adoptent les discours qui organisent les théories sur la dégradation de l'environnement au Sud depuis la période coloniale [André, 2006 ; Smadja, 2003], incriminant les populations locales dont la croissance et les pratiques (l'usage du feu notamment) expliquent l'importance des méfaits sur la nature¹⁸.

L'élément qui revient cependant le plus souvent pour expliquer les dégradations est celui du pouvoir et de l'État, disqualifiés par leur passivité couplée à une corruption presque toujours évoquée, quoiqu'à mots couverts. La nature est aussi à protéger de ceux qui sont chargés de la protéger et les gestionnaires se situent, quel que soit leur poste, en critique quasi systématique avec le pouvoir d'État¹⁹. Cela témoigne de la faiblesse relative de l'État, mais aussi de la force des discours de justification dominants qui s'exercent sur les individus en charge de la gestion sans (ou avec bien peu d') obstacle institutionnel, même lorsqu'ils sont fonctionnaires. S'il existe des moyens et des cadres pour protéger la nature, ceux qui sont au pouvoir ne les mobilisent pas, car ils sont engagés dans une « politique politicienne d'accapuration des ressources, de gestion contrôlée par certaines personnes » !

18. Cette représentation des usagers rappelle l'un des cinq modèles stéréotypés de paysannerie (la paysannerie « bloquée culturellement ») que J.-P. Olivier de Sardan [1993] attribue aux professionnels du développement rural. Elle est en quelque sorte son équivalent en matière d'environnement.

19. La situation politique au moment de l'enquête, délétaire, mais transitoire, permet aux hauts fonctionnaires du panel de se situer relativement ouvertement dans cette opposition. Le plus haut placé des enquêtés (un ancien ministre) n'est plus en poste, ce qui lui confère une certaine liberté de parole. Cependant, les gestionnaires de l'environnement actuellement dans l'action restent prudents dans leurs propos, car, aux dires d'un interviewé responsable d'une ONG nationale, « critiquer la destruction de la nature, c'est critiquer le régime ».

Voir et devoirs à propos de la nature : « Quand il y a de l'électricité, on ne voit plus la lune »

La perception des Malgaches d'une nature à protéger pose avec force la question de la place des gestionnaires : se conçoivent-ils distinctement d'autres Malgaches et des donateurs d'aide dans l'idée qu'ils ont de la nature ? La citation rappelée dans le titre de ce chapitre est explicite quand elle est remise dans son contexte : la modernité occulte la réalité naturelle de toujours et l'on redécouvre les aménités de cette dernière seulement lorsqu'il y a dysfonctionnement de la première (ici une coupure d'électricité). L'expression, considérée dans sa structure générale, n'en est pas moins ambiguë et peut véhiculer, à l'inverse, l'idée d'une artificialité bienfaisante qui relègue au second plan un environnement ordinaire. L'expression est à l'image du positionnement des gestionnaires de l'environnement dans les rapports de domination que produisent les politiques environnementales. De formation et de niveaux divers, les gestionnaires ont en commun d'avoir rejoint, à un certain moment, le cadre d'une organisation à dimension internationale. Peut-on aller jusqu'à dire que ce partenariat avec l'international est ce qui légitime la fonction ? Il n'y a en effet ni institution ni formation nationale qui permettent d'être indépendant de l'international dans le domaine environnemental. Les formations sont assurées par les ONG et les bailleurs internationaux, de même que le financement des actions de conservation et de valorisation de la nature. De son côté, une seule organisation locale, *Voahary gasy* (plateforme d'ONG malgaches) a été mentionnée, comme interpellant des actions de l'État sur le plan environnemental. Le rôle prégnant de l'appui international, combiné à l'absence d'un contre-pouvoir de la société civile, peut éclairer le défaut de positionnement des acteurs interviewés.

Une action dans le cadre d'une domination qui n'est pas remise en cause

L'analyse des discours constate un décalage flagrant entre ce que les projets de gestion environnementale disent de la nature et la connaissance que les gestionnaires interviewés ont de cette nature. Ils en reconnaissent la richesse, ils en livrent aussi leur analyse du mode de gestion. Pourtant nulle trace de leur perception de cette nature n'est retrouvée (ou n'est visible) dans les projets réalisés. Que peut indiquer cette lacune ?

Une ambiguïté apparaît ici dans les discours des gestionnaires de l'environnement. Pour eux, d'un côté, les populations locales ne se rendraient pas compte des qualités de leur nature ; de l'autre, la beauté de cette nature serait reconnue et magnifiée seulement par ceux qui, de l'extérieur, la découvrent et mettent en place un dispositif pour la protéger et la valoriser. À tel point que, en réponse à la question « citer des lieux qui représentent la nature à Madagascar », beaucoup ont nommé des infrastructures de gestion (aire protégée marine et côtière, parc national [5])²⁰. À cela s'ajoute l'observation du rôle économique d'un tourisme

20. Ces infrastructures de gestion de l'environnement n'ont aucun lien avec les dispositifs historiques de gestion de la nature rapportés par des textes évoquant l'époque des royaumes malgaches.

qui demande une « bonne nature ». Or les propos des gestionnaires de l'environnement découvrent une autre connaissance de la perception malgache de la nature. D'une part, elle comporte des éléments peu plaisants, voire répulsifs (serpents, hiboux, etc.), mais « c'est la nature ». D'autre part, elle relève d'une perception d'abord culturelle et religieuse : c'est un espace dans (sur) lequel habitent des génies, des ancêtres. La nature est avant tout une création divine²¹ [3] et en tant que telle, elle est aussi pourvoyeuse d'éléments cérémoniels (le zébu notamment), lieu de rites, d'interdits [2]. Mais de cette « autre » connaissance de la nature, dont eux-mêmes sont porteurs, les gestionnaires de l'environnement ne font pas un élément d'opposition frontale ou de médiation, aux projets exogènes de gestion environnementale. Quel que soit l'enquête, les discours soulignent le manque de moyens, une antienne confirme l'obligation du pays de trouver des ressources pour la gestion de sa nature menacée.

Cette recherche de moyens à l'extérieur fonde-t-elle les inadaptations de l'action aux réalités locales que constatent les gestionnaires de l'environnement (partie 3) ? La réponse est partiellement positive, car d'autres éléments interviennent : la formation à l'étranger des cadres de la gestion environnementale apporte un décalage par rapport aux idées et pratiques de la nature locale. De plus, la plupart de ces cadres, urbains, connaissent peu les réalités des zones rurales où pourtant se posent le plus les questions de gestion de la nature. Par ailleurs, le discours des gestionnaires de l'environnement met en cause la responsabilité de l'État à un double niveau : d'une part, les textes et les lois-cadres de la politique environnementale, empreints de pensées extérieures, demandent à être plus adaptés aux réalités du pays ; d'autre part, l'application de la politique environnementale s'effectue mal du fait des carences de la structure étatique, de l'importance de l'analphabétisme, de l'absence de légistique, etc. Les discours des gestionnaires de l'environnement révèlent une sensibilité critique, par rapport aux orientations des projets dont ils sont acteurs. Et pourtant, leur posture, dans l'action, ne traduit pas leurs propres idées. Entre la connaissance du contexte local ou national des relations à la nature et les attendus des projets bénéficiant d'un financement international, ils n'adhèrent vraiment ni à l'une ni à l'autre et gardent une position floue dont les différentes parties prenantes semblent se contenter.

Une position qui n'est pas affirmée quant à l'idée de nature

Cette position floue infère-t-elle sur les façons de penser la nature des gestionnaires de l'environnement ? S'intéresser à ce point permet de poser la question des communautés épistémiques et du rôle que jouent les gestionnaires dans la transmission des idées, dans le contexte d'un pays du Sud, et de la multifonctionnalité de ses acteurs. La plupart des personnes du groupe cible portent plusieurs casquettes, combinant des fonctions de chercheurs, d'experts, de politiques, de

21. *Zava-boahary* (ce qui est créé), et *voa-janahary* (création du Créateur) sont les deux expressions malgaches traduisant le mot nature. Plusieurs toponymes sont révélateurs de cette idée de création, en particulier ceux relatifs aux éléments minéraux, par exemple *Ambatozagnahary* (au rocher du Créateur).

gestionnaires. Cela les situe à l'interface de différentes sphères, publiques, privées, civiles. Tout en les rendant très conscients des enjeux de la gestion de la nature dans la question environnementale, cette situation participe aussi à expliquer leur retenue : affirmer sa position lorsqu'elle ne correspond pas à celle du projet de gestion environnementale, c'est porter la critique, ce qui est délicat vu le contexte politique instable, et s'exposer à ne pas être renouvelé dans l'action, qui est une autre forme économique de sanction. Ainsi, les gestionnaires reconnaissent que ce qui est dit de la nature n'est pas toujours conforme à leur connaissance ni à la connaissance qu'ils ont de celle de la population locale. Mais le contexte politique, les contraintes matérielles, l'analyse qu'ils ont de l'urgence de la situation prennent le dessus et ils appliquent ce que le projet, avec ses moyens et sa logique propose, sans pour autant épouser les idées du projet.

Le discours des gestionnaires de l'environnement se contente d'exprimer leur constat des différences entre les communautés locales, les experts, les dirigeants, etc. Il serait intéressant de savoir dans quelle mesure ils se pensent eux-mêmes dans ce cadre, car, tout en étant critiques, ils sont à la manœuvre.

Conclusion

Notre recherche avait pour objectif central de s'intéresser à la circulation des représentations de l'environnement et les enquêtes révèlent un élément marquant : la nature est, non seulement, qualifiée par des représentations élaborées en dehors du contexte malgache, mais elle est aussi cet extérieur, non reconnue en dehors de lui. La nature n'est pas seulement le panda du WWF, elle « est » le WWF, comme si l'idée que la domination ait pu produire une certaine représentation de la nature était dépassée pour devenir celle que la nature elle-même est le produit de cette domination. Une sorte de post-modernisme fataliste porté de façon plus ou moins consciente par les acteurs eux-mêmes explique qu'ils n'arrivent pas à faire leur propre choix. Cette étude des discours sur la nature à Madagascar montre comment une catégorie d'acteurs (les gestionnaires de l'environnement) garde une retenue dans son appui aux idées sur la nature émises par l'international, car celles-ci se révèlent être en décalage avec ce qu'ils savent de la nature malgache.

Cette posture critique, pas toujours bien assumée, place ces acteurs en position inconfortable alors qu'ils sont à l'interface entre échelle internationale et échelle locale régionale. Dans un contexte de recherche de financement international indispensable, en raison de la faiblesse de l'État, cette catégorie d'acteurs n'est ni un vecteur des idées issues du cercle épistémique des ONG et des bailleurs de fonds internationaux ni un défenseur des idées et conceptions des populations locales. Dans leurs discours, les gestionnaires ne se positionnent pas comme des traducteurs en position d'interface entre deux façons de concevoir la nature et tout se passe comme s'ils étaient en quelque sorte transparents, réalisant enfin ce vieux fantasme organisationnel de la « courroie de transmission » que mentionne Olivier de Sardan [1995]. Cette courroie n'est peut-être pas parfaite et il faudrait

maintenant vérifier, par une analyse des actions menées, des centres de décision à la mise en œuvre locale, leurs décalages avec les discours. Les injonctions des bailleurs de fonds et leurs représentations de la nature prévalent cependant et s'imposent dans les discours des gestionnaires, sans tentatives d'adaptation aux réalités locales, mais sans adhésion véritable non plus aux modalités de l'action. Cette situation conduit à un effet limité des politiques environnementales. Il conviendrait d'arriver à la dépasser, en reconstruisant des ponts entre différentes conceptions et appréhensions de la nature, en autorisant une déconstruction et une reconstruction des modèles de l'action.

Bibliographie

- AMELOT X., MOREAU S., CARRIÈRE S. [2012], « Des justiciers de la biodiversité aux injustices spatiales. L'exemple de l'extension du réseau d'aires protégées à Madagascar », in BLANCHON D., GARDIN J., MOREAU S. (dir.), *Justice et injustices environnementales*, Nanterre, Presses universitaires de Paris Ouest, p. 193-214.
- ANDRÉ V. [2006], « De la mémoire de la connaissance et de son utilisation », *Colloque international « Interactions nature-société : analyses et modèles »*, La Baule, UMR LETG, du 3 au 6 mai 2006 au Palais des congrès de La Baule, 5 p. : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00331509> (page consultée le 15 décembre 2014).
- BERTRAND A., RATSIMBARISON R. [2004], « Deforestation and fires, the example of Madagascar », in BABIN D., *Beyond tropical deforestation, from tropical deforestation to forest cover dynamics and forest development*, Paris – Montpellier, Cirad/UNESCO/MAB, p. 79-87.
- BOZONNET J.-P. [2005], « Le “verdissement” de l'opinion publique », *Sciences humaines*, n° 49, p. 50-53.
- BÜSCHER B., FLETCHER R. [2014], « Accumulation by conservation », *New political economy*, p. 273-298 : <http://dx.doi.org/10.1080/13563467.2014.923824> (page consultée le 15 décembre 2014).
- DUMOULIN D., RODARY E. [2005], « Les ONG, au centre du secteur mondial de la conservation de la biodiversité », in AUBERTIN C. (dir.), *Représenter la nature ? ONG et biodiversité*, Paris, IRD, p. 59-98.
- ELMQVIST T., PYYKÖNEN M., TENGÓ M., RAKOTONDRA SOA F., RABAKONANDRIANINA E. [2007], « Patterns of loss and regeneration of tropical dry forest in Madagascar : the social institutional context », *Plos one*, vol. 2, n° 5, 14 p : <http://www.plosone.org/article/info%3Adoi%2F10.1371%2Fjournal.pone.0000402> (page consultée le 15 décembre 2014).
- GANZHORN J.U., LOWRY P.P., SCHATZ G.E., SOMMER S. [2001], « The biodiversity of Madagascar : one of the world's hottest hotspots on its way out », *Oryx*, n° 35, p. 346-348.
- GAUTIER D., BENJAMINSEN A. (éds) [2012], *Environnement, discours et pouvoir. L'approche politique ecology*, Montpellier, Quae, 252 p.
- GIROD-GENET L. [1899], « Les services forestiers dans la grande île africaine », *Bulletin de la société forestière de Franche-Comté et Belfort*, p. 1-14 : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1667073/f1.image> (page consultée le 13 décembre 2014).

- GOEDEFROID S. [2002], « Stratégies patrimoniales au paradis de la nature », in CORMIER-SALEM M.-C., JUHE-BEAULATON D., BOUTRAIS J., ROUSSEL B. (dir.), *Patrimonialiser la nature tropicale*, IRD, p. 125-166.
- HUMBERT H. [1927], *La Destruction d'une flore insulaire par le feu, principaux aspects de la végétation à Madagascar*, Tananarive, Mémoires de l'Académie malgache, fascicule 5, 79 p.
- KAUFMANN J.-C. [2008], *Greening the great red island : Madagascar in nature and culture*, Pretoria, Africa institute of South Africa, 360 pages.
- KULL C.A. [1996], « The evolution of conservation effort in Madagascar » *International environmental affairs*, vol. 8, n° 1, p. 50-86.
- LARRÈRE C., LARRÈRE R. [1997] (éd. 2009), *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, Paris, Flammarion, 355 p.
- MC CONNELL W. [2002], « Madagascar : Emerald isle or paradise lost ? », *Environment : science and police for sustainable development*, vol. 44, n° 8, p. 10-22.
- NASA [2004], *Image of the day. Betsiboka Estuary, Madagascar*, April 12, 2004 : <http://earthobservatory.nasa.gov/IOTD/view.php?id=4388> (page consultée le 12 décembre 2014).
- OLIVIER DE SARDAN J.-P. [1993], « Le développement comme champ politique local », *Bulletin de l'APAD*, n° 6 : <https://apad.revues.org/2473> (page consultée le 15 octobre 2015).
- OLIVIER DE SARDAN J.-P. [1995], *Anthropologie du développement, essai en socio-anthropologie du changement social*, Paris, Karthala, 221 p.
- RAKOTO RAMIARANTSOA H., PINTON F., BLANC-PAMARD C. [2012], *Géopolitique et environnement. Les leçons de l'expérience malgache*, IRD, 296 p.
- RAKOTO RAMIARANTSOA H., BLANC-PAMARD C. [2014], *Biodiversités en partage. Reconfigurations de ruralités dans le corridor forestier betsileo tanàla (Madagascar)*, IRD, 263 p.
- RIST G. [1996], *Le Développement. Histoire d'une croyance occidentale*, Paris, Presses de Sciences Po, 483 p.
- SARRASIN B., RAMAHATRA H. [2013], *Environnement et développement à Madagascar. Du plan d'action environnemental à la mise en valeur touristique des ressources naturelles*, Paris, Karthala, 281 p.
- SMADJA J. [2003], *Histoire et devenir des paysages en Himalaya. Représentations des milieux et gestion des ressources au Népal et au Ladakh*, Paris, CNRS, 646 p.
- UNITED NATIONS DEVELOPMENT PROGRAMME (UNDP) [2014], « Statistical annex, table 6-Multi-dimensional Poverty Index », in UNDP, « Sustaining Human Progress : Reducing Vulnerabilities and Building Resilience », *Human development report 2014*, p. 180 : <http://hdr.undp.org/sites/default/files/hdr14-report-en-1.pdf> (page consultée le 22 juin 2016).
- WORLD BANK [2016], « Madagascar », *World development indicators*, <http://databank.world-bank.org/data/reports.aspx?source=world-development-indicators&preview=on> (page consultée le 22 juin 2016).

Parole et hiérarchie dans les Andes du Sud du Pérou

Ingrid Hall*

Dans cet article, nous nous intéresserons à la façon dont certains paysans d'une communauté des Andes péruviennes mobilisent la parole dans l'arène politique locale, à savoir l'assemblée communale. Les faits de parole dans cette enceinte permettent d'aborder conjointement la question de la hiérarchie sociale et de l'exercice du pouvoir. Les critères d'appréciation de la qualité de ces « orateurs » (appelés localement *parlaqkuna* ou *vozñiyuq*)¹ sont intimement liés à un ensemble de valeurs, dont celle de « respect » (esp. *respeto*, que. *manchanakuy*), ainsi qu'à une conception et à un exercice spécifique du pouvoir. Dans cet article, nous proposons d'analyser le déroulement des assemblées communales comme une « participation frame », nous inspirant des travaux de Goffman [1981] et de chercheurs qui ont également exploré cette voie comme Hill et Irvine [1992]².

Il s'agit ici d'un travail ethnographique résultant d'enquêtes de terrain d'une durée cumulée de 18 mois réalisées majoritairement entre 1998 et 2005 dans la communauté paysanne de Llancho, située dans la région de Cusco dans les Andes du Sud du Pérou. Nous avons assisté à plus d'une quinzaine d'assemblées communales, à Llancho même, ainsi que dans des communautés voisines. Nous avons par ailleurs mené de nombreux entretiens sur l'organisation politique de la communauté. Dans la mesure où il nous a été refusé d'enregistrer ces assemblées, le traitement proprement linguistique sera limité. En effet, seuls de courts extraits retranscrits à la volée seront présentés³.

Analyser l'articulation entre parole et hiérarchie revient à documenter un point relativement aveugle de l'anthropologie andine, car la compréhension du

* Anthropologue, professeur adjointe, département d'anthropologie, université de Montréal.

1. Ces deux termes sont composites : si les racines sont espagnoles, le traitement grammatical est quechua. Ce phénomène est assez fréquent dans ces communautés de langue maternelle quechua où l'usage de l'espagnol est fréquent, surtout chez les hommes. Les indications « que. », « esp. » et « que/esp. » indiquent la langue des termes ou extraits cités et signifient respectivement : quechua, espagnol ou comme ici, hybride espagnol/quechua.

2. Nous remercions ici vivement notre collègue Luke Fleming pour ses précieux conseils, ainsi que le travail attentif des éditrices et des relecteurs qui ont contribué à bonifier le texte.

3. Les raisons de ce refus ne nous ont pas été explicitées. Sans doute est-ce en partie en raison des sujets d'ordre privé abordés, qui n'ont pas vocation à être divulgués en dehors de cette enceinte.

fonctionnement administratif actuel de ces communautés est peu satisfaisante [Diez Hurtado, 2012 ; Mayer, 1996]. Institutions phares des campagnes andines, les communautés ont été profondément modifiées au cours de l'époque coloniale, puis ont fait l'objet d'une reconnaissance juridique progressive sous la République. Lors de la réforme agraire de 1970, près de la moitié des terres arables du pays sont expropriées et redistribuées, et les communautés obtiennent pour la première fois un titre de propriété foncière. Les paysans bénéficient dès lors légalement d'un droit d'usufruit sur les terres qu'ils cultivent. Au même moment, une nouvelle législation est mise en place afin de réglementer, notamment sur le plan politique, le fonctionnement de ces communautés : elles seront désormais représentées et dirigées par une Junte placée sous l'égide d'un président et élue tous les deux ans. Les anthropologues semblent juger cette représentation politique essentiellement administrative, ce qui explique l'absence d'études détaillées [Pérez Galan, 2004]. Or, il nous semble, d'une part que le rôle des Juntas revêt une grande importance, et d'autre part que les assemblées sont des espaces et des moments essentiels de la vie politique communautaire.

Une telle étude des faits de parole nous semble à même de dévoiler la complexité et le dynamisme du fait politique, comme Abélès et Jeudy [1997] nous y invitent. Sur ce point, depuis l'anthropologie, nous nous inspirons des travaux de Bourdieu [2000] qui propose une approche pragmatique des faits de langage, en montrant comment les actes de parole sont des actes sociaux. Cet auteur s'attache également à analyser la hiérarchie sociale à travers la mise en actes et en paroles d'un système de valeur. Depuis une perspective plus linguistique, les travaux de Benveniste [1966], d'Austin [1970], de Goffman [1974 ; 1981] ou de façon plus contemporaine, ceux de Hill et Irvine [1992, p. 14] prennent également comme prémices la dimension profondément sociale des faits de parole. Dans un ouvrage collectif [1992], Hill et Irvine proposent de s'intéresser tout particulièrement à la « responsabilité » qui est attachée à un discours. Ce faisant, ces auteurs montrent comment l'étude des interactions verbales permet de mieux saisir la structuration sociale de la société étudiée [Irvine, 1996 ; Kuypers, 1992 ; Duranti, 1992]. Ces travaux viennent fournir des pistes d'analyse et des concepts précieux qui nous ont amenées à formuler l'hypothèse selon laquelle, dans la communauté étudiée, autorité discursive et autorité politique vont de pair, et sont construites simultanément lors des assemblées.

Pour procéder à la démonstration, nous allons suivre la logique suivante. À partir d'une ethnographie des assemblées communales, nous identifierons et qualifierons les différents registres de discours en présence. Nous nous intéresserons plus particulièrement aux discours qui formalisent les décisions qui seront finalement entérinées. Pour cela, nous nous attarderons sur le rôle des « orateurs » dont il a été question en début d'article. Enfin, nous nous pencherons sur le statut social de ces hommes et nous détaillerons leurs compétences et leurs fonctions au sein de la communauté.

Le déroulement des assemblées communales

L'assemblée communale (esp. *asamblea*) – organe suprême de la communauté – se réunit mensuellement (photo 1). Lors de ces rencontres sont abordées et réglées la plupart des questions relatives à la vie communale telles que la gestion des ressources et des terres, mais également des conflits ou affaires d'ordre privé comme les violences conjugales, par exemple. Si les échanges se font en quechua⁴, l'espagnol reste de rigueur lorsque les propos, soit mentionnent l'assemblée elle-même, soit se réfèrent au cadre réglementaire ou législatif, ou bien encore mettent l'accent sur l'importance d'un sujet traité. De même, le procès-verbal de chaque assemblée est rédigé en espagnol⁵. Comme le fait justement remarquer Salomon [2006], on retrouve, lors de ces séances, la marque d'un formalisme qui emprunte de nombreux traits à la politique parlementaire nationale. Reste que, comme nous allons le voir, les pratiques locales s'en distinguent sur le fond.

Tous les membres de la communauté sont tenus d'assister aux assemblées communales. Ceux qui ne peuvent y participer doivent faire une demande de dispense auprès du président en charge, avec la Junte, de l'organisation de la journée. Un ordre du jour, écrit en espagnol, mentionne notamment, les sujets présentés au préalable au président.

La journée débute par la signature du procès-verbal de l'assemblée précédente, suivie d'une prière. Cette première phase se déroule en espagnol et la séance peut alors commencer. Pour chacun des points inscrits à l'ordre du jour, la personne concernée est invitée à développer ses arguments. La parole est ensuite laissée aux autres protagonistes s'il y en a (un homme dont les droits fonciers sont contestés, par exemple). Les débats se poursuivent au sein de l'assemblée et le président demande aux personnes présentes de s'exprimer, et rappelle que pour faire le tour d'un sujet donné, trois à cinq opinions sont requises. Toutes et tous peuvent intervenir afin d'exprimer leur opinion ; seuls ne sont pas retenus les propos partisans ou ceux d'hommes ivres par exemple (qui ne sont pas écoutés). Tout d'abord, les femmes interviennent ; elles se lèvent, ôtent leur chapeau, s'avancent au centre du cercle formé par l'assistance. Vient ensuite le tour des hommes, les plus jeunes en premier, puis les hommes d'âge mûr et enfin les plus âgés. Ces derniers ont des attitudes moins formelles, ils ne se lèvent ni ne se découvrent lors de leurs interventions.

4. Les paysans de Llancho sont de langue maternelle quechua, et ils parlent souvent espagnol couramment. Lors du travail de terrain, la langue principale utilisée a été l'espagnol, même si la connaissance du quechua s'est avérée nécessaire dans des occasions comme celles décrites dans ce texte.

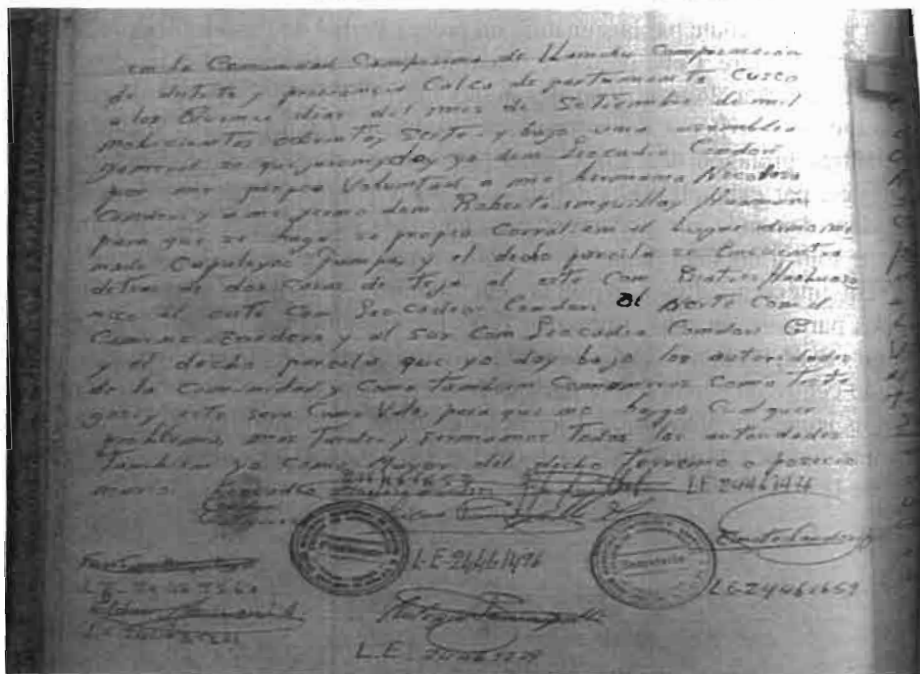
5. Il serait intéressant d'inclure dans l'analyse la relation entre les registres de l'oralité et de l'écriture, mais nous nous pencherons plus spécifiquement sur les discours dans le présent article. Pour en savoir plus sur les pratiques d'écriture dans une communauté rurale andine, se référer à l'ouvrage de Salomon et Niño-Murcia [2011].

Photo 1 – Présentation de la junta nouvellement élue devant l'assemblée communale⁶



Source : Ingrid Hall (2004)

Photo 2 – Extrait de procès-verbal d'assemblée communale⁷



Source : Ingrid Hall (2004)

6. Le président, qui porte une écharpe, est accompagné de son secrétaire, du trésorier et de deux « vocales »

7. Les actes sont inscrits par le secrétaire de la Junta élue dans un livre officiel visé par un notaire. Le texte est rédigé en espagnol et tous les présents signent l'acte.

Ceci reflète le fait que l'assemblée – et la vie politique communale – est un lieu essentiellement masculin : l'homme représente son foyer (ce en dépit des lois sur la féminisation de la vie politique). Ces débats sont souvent accompagnés d'un brouhaha joyeux, voire de quolibets ou de critiques acerbes, bien que teintées d'humour – toujours en quechua – entre petits groupes de personnes assises côte à côte. Par exemple, l'attitude d'une personne qui demande à être inscrite dans la communauté est ponctuée d'anecdotes diverses sur sa vie et des comportements jugés peu appropriés peuvent être ainsi rappelés. Si les échanges informels sont trop bruyants, il revient au président de temporiser les débats par quelques rappels à l'ordre – souvent en espagnol – pour rappeler le respect dû à la communauté. Ses interventions se limitent à ce type de remarques et il ne prend pas part aux débats.

Le ton change de façon perceptible quand certains hommes d'une cinquantaine d'années – toujours les mêmes et au nombre de trois à Llanchu – prennent posément la parole. Ce sont les « *parkaqkuna* » ou « *voznuyuq* », deux termes qui combinent quechua et espagnol signifiant littéralement et respectivement « parleurs » et « hommes pourvus de voix » que nous appelons ici les orateurs. Ils interviennent à tour de rôle, assis à leur place, s'adressant directement à chacun des protagonistes et non au président de l'assemblée comme le faisaient jusqu'alors les débatteurs. Ils reprennent les différents éléments de l'affaire objet du débat, raisonnent, argumentent, expriment leur avis. Ils s'expriment les uns après les autres en prenant soin de formuler ensemble une solution consensuelle. C'est ensuite qu'intervient le président, lequel propose une synthèse de l'opinion formulée précédemment par les orateurs. Ses propos sont consignés par le secrétaire dans le procès-verbal de l'assemblée (photo 2). C'est ainsi que le débat sur un sujet est clos.

L'ethnographie présentée rapidement précédemment permet de distinguer différents registres de discours lors de l'assemblée communale que nous allons caractériser de façon plus précise. Si Goffman [1981, p. 131] parle plus volontiers de moments de discours (*moments of talk*), ici les interactions peuvent se chevaucher dans le temps et s'influencer mutuellement. Aussi nous préférons utiliser la terminologie de « registre de discours » plus à même de distinguer les différents types d'interventions. Dans le cadre du traitement d'un sujet précis au cours de l'assemblée communale, suivant le déroulement des prises de parole, nous distinguons les registres de discours suivants : (1) les interventions formelles qui présentent le cas abordé ; (2) un brouhaha collectif, bruyant et souvent joyeux ; (3) des prises de parole volontaires des jeunes ou des adultes de plus en plus formelles ; (4) le discours calme et posé des orateurs ; (5) l'intervention du président de la communauté qui fera l'objet d'une note écrite en espagnol dans le livre d'actes⁸. Nous inspirant des travaux de Chaffe [1992], tout en adaptant les catégories descriptives au contexte qui nous intéresse, nous avons décrit les différents registres identifiés. En l'occurrence, ici les catégories pertinentes (tableau 1) sont : (1) le ou les locuteurs

8. Le texte qui sera finalement rédigé dans le livre d'actes peut être considéré comme un registre linguistique supplémentaire, mais l'analyse porte ici sur les modalités de prises de parole et ce registre ne sera pas analysé en détail.

concernés ; (2) la ou les langues ; (3) l'attitude du ou des locuteurs ; (4) le type de locution ; (5) l'émotivité qui se dégage de la prise de parole ; (6) la proximité du locuteur avec le sujet abordé ; (7) la ou les personnes à qui est adressé le discours ; (8) la qualité de l'écoute du public.

Tableau 1 – Caractéristiques des différents registres de discours identifiés lors des assemblées communales

	1	2	3	4	5
Différents registres de discours	Interventions formelles des protagonistes	Brouhaha collectif, bruyant et souvent joyeux	Prises de parole des jeunes ou des adultes	Discours calme et posé des orateurs	Intervention du président de la communauté
(1) Locuteurs concernés	Protagonistes de l'affaire abordée [Potentiellement tous les membres de l'assemblée] (quelques personnes)	Tous les membres de l'assemblée (80 personnes environ)	Intervenants ponctuels, liés à l'affaire, surtout les femmes d'un certain âge surtout et les hommes jeunes (3-5 personnes)	Les orateurs (3 personnes)	Le président de la Junte élu pour deux ans (1 personne)
(2) Attitude du ou des locuteurs	Locuteur debout, découvert et pour les femmes au centre de la pièce	Locuteur assis, chapeauté et décontracté	Locuteur souvent debout et découvert	Locuteur assis à sa place et chapeauté	Locuteur debout ou assis à la table de la Junte et chapeauté
(3) Type de locution	Interventions normalement posées, mais pouvant être altérées par l'émotion	Interventions bruyantes, spontanées à mi-voix (humour et rires), rythmées	Interventions posées	Interventions posées	Interventions posées

(4) Émotivité	Normale- ment contrôlée	Forte	Doit être contrôlée	Très contrôlée	Très contrôlée
(5) Proximité du locuteur avec le sujet abordé	Forte	Forte	Faible, interventions partisanes disqualifiées	Très faible	Très faible
(6) Personne(s) à qui est adressé le discours	S'adressent au président et à l'assemblée	Discussions privées et collectives	S'adressent au président et à l'assemblée	S'adressent aux prota- gonistes	S'adressent aux protagonistes
(7) Écoute de la part du public	Dissipée	Dissipée	Moyenne	Très bonne	Très bonne

Source : tableau élaboré par l'auteur

La formulation des décisions et le rôle des orateurs

Sur la base de cette typologie, nous allons maintenant procéder à une analyse de la façon dont la décision finale est élaborée, en nous penchant tout particulièrement sur le rôle des orateurs. Selon la terminologie de Goffman [1981], on peut en première approximation distinguer des registres de discours *on stage* et *back stage*. Les premiers (registres 1, 3, 4 et 5) sont en effet adressés soit au président, soit à l'assemblée dans son ensemble, tandis que l'autre (registre 2) est restreint à des petits groupes d'individus. Les premiers correspondent aux diverses interventions formelles des personnes qui présentent leur cas (registre 1), à ceux qui les appuient ou donnent leur opinion formellement en s'adressant au président (registre 3) et plus généralement à l'ensemble des présents. Tous ces interlocuteurs s'adressent formellement au président. Sont aussi *on stage* les interventions des orateurs (registre 4) et celles du président (registre 5). En revanche, sont *back stage* les commentaires bruyants et désordonnés qui les accompagnent (2). Si l'ensemble des membres officiels de la communauté présents sont autorisés (*rati-fied*) à prendre la parole *on stage*, on leur reconnaît une autorité variable. Ceci se manifeste notamment par le niveau d'attention que l'assistance accorde aux différents locuteurs. Le degré de formalisme décroissant des attitudes au cours des débats (le fait d'ôter son chapeau, de s'avancer au centre de l'assemblée *versus* rester assis à sa place sa casquette vissée sur la tête) indique par ailleurs que plus les débats avancent, plus le statut des locuteurs augmente : aux femmes succèdent les jeunes, puis les moins jeunes et enfin les orateurs. Le rôle des interlocuteurs va croissant, tant du point de vue de l'interaction, que socialement parlant. Le

discours des orateurs (registre 4) apparaît ainsi comme la culmination du discours *on stage* ; synthétisé par le président (registre 5) et transcrit, il acquiert une valeur formelle et devient dominant.

À y regarder de plus près, cependant, qualifier les chœurs bruyants (registre 2) de *back stage* n'apparaît pas complètement satisfaisant. En effet, si ces conversations apparaissent à première vue restreintes à un petit groupe de personnes assises à proximité, personne n'est complètement *back stage*. Tout d'abord, à la différence de ce qui se passe dans une salle de concert, les interactions dans la salle ne sont pas ignorées par ceux qui sont *on stage*. En effet, le brouhaha interfère avec les registres de discours *on stage* et peut, selon la terminologie goffmanienne, être qualifié de « *crossplay* ». La salle est petite, les gens qui parlent ainsi peuvent être à plusieurs mètres de distance et parlent suffisamment fort pour être entendus par tous. Les rires fréquents attirent par ailleurs l'attention. Enfin, toute personne présente peut potentiellement intervenir *on stage* dans le cours des interactions. Ainsi, les interactions qui ont lieu dans ce registre s'adressent finalement et indirectement à l'ensemble des présents qui les entendent. Ceci permet de donner à l'ensemble des présents un indice de la façon dont l'assemblée se positionne ; ce sont autant de sous-titres. Pour expliciter ce mode de fonctionnement, nous allons évoquer le cas d'un homme qui avait perdu sa seconde femme, décédée à la suite d'un accouchement et sans doute des conséquences des coups qu'il lui portait. Si de façon directe (*on stage*), on lui demandait de préciser son état matrimonial (veuf ou pas ? car il n'était pas marié avec cette femme), indirectement, des accusations à peine voilées circulaient dans la salle : les femmes notamment rappelaient que sa première femme était également décédée sous ses coups et il était rappelé à l'ordre. Bien qu'apparemment sans relation, les différents registres sont en interaction les uns avec les autres ; les orateurs se nourrissent des interventions bruyantes et joyeuses ainsi que des diverses opinions émises lors des débats qui sont nécessaires pour qu'une décision puisse être prise⁹. La formulation du discours des orateurs est ici, à l'instar de ce que décrivent Duranti [1992] et Kuypers [1992, p. 97], un acte collectif.

La matière du discours est ainsi travaillée collectivement de plus en plus finement. Les orateurs entendent tout ce qui est dit dans ces différents registres (1 à 3), qu'ils soient *on stage* ou non, et s'en inspirent pour formuler ce qui est dit sur le registre dominant (4 puis 5). De cette façon, ils prennent en compte tous les locuteurs, quel que soit le registre auquel ils ont recours. Ceci a une conséquence importante : les orateurs ne sont pas à proprement parler les « auteurs » [Goffman, 1981] de leur texte, car ils s'inspirent d'autres sources. Ce processus relève de ce que Bakhtin a appelé le dialogisme, car « tout énoncé est en interaction avec d'autres énoncés [... et...] notre discours rencontre les discours antérieurs qui ont été produits par rapport à ce même sujet » [Calabrese-Steimberg, 2010]. Il pourrait également être apparenté à une certaine forme d'intertextualité [Irvine, 1996], les

9. Une remise en cause publique peut d'ailleurs conduire à celle du statut de l'individu qui sera rétrogradé [Hall, 2015].

orateurs étant influencés par d'autres textes. Cependant, dans ce cas, il n'y a pas de citation en tant que telle et les orateurs se saisissent de ces textes secondaires de façon critique. S'ils y puisent éventuellement des éléments, ils retiennent avant tout ce que l'assemblée juge acceptable. Ce mécanisme présente l'avantage de permettre de garder des interactions formelles relativement neutres, tout en faisant indirectement parvenir un message plus chargé moralement et émotionnellement aux individus. Il est en effet essentiel de maintenir formellement une communication apaisée. Nous reviendrons sur ce point en détaillant les compétences que doivent acquérir ces orateurs ; ce qui nous permettra d'envisager autrement l'importance d'atteindre un consensus entre orateurs.

Il ne semble pas y avoir de conversations préalables entre orateurs. Cependant, dans une communauté composée de soixante-dix familles, les informations circulent vite. Par ailleurs, avant d'aborder une difficulté devant l'assemblée, il est fréquent que les intéressés consultent leur entourage et, plus particulièrement, les hommes d'un certain âge pour avoir leur avis et tenter d'évaluer comment leur demande va être reçue. Le résultat, cependant, dépend de l'interaction au moment de l'assemblée communale. Ce processus s'apparente à un procédé qui relève de ce que Kuypers appelle l'« entextualisation » [1992, p. 102], c'est-à-dire le fait de mettre en mots ce qui va advenir. En effet, les orateurs formulent l'opinion collective, collectivement ratifiée, qui va déterminer le déroulement des événements à venir (par exemple : qui va cultiver cette parcelle ? la communauté va-t-elle aider à reconstruire une maison qui est en mauvais état ? etc.) Ces locuteurs, socialement reconnus et dont le discours s'adresse publiquement à l'ensemble de la communauté, ont ainsi une forte responsabilité sociale (*responsibility*) selon les termes de Kuypers [1992] et Duranti [1992]. En effet, ils ont un pouvoir certain dans la vie communale. On aurait pu s'attendre à ce que le président ait plus de pouvoir, opinion largement répandue auprès des intervenants extérieurs (ONG, gouvernement), mais son rôle est avant tout de formuler la décision finale en synthétisant les propos des orateurs (registre 5). Ainsi, ce ne sont pas les personnes élues qui exercent un pouvoir décisionnel important, mais une catégorie spécifique et restreinte d'individus socialement identifiés que sont les orateurs.

Ces derniers, cependant, ne doivent pas exercer ce pouvoir pour eux ou en leur nom propre (esp. *no pueden mandarse*)¹⁰. Ces commentaires reviennent souvent dans les entretiens dans lesquels les interlocuteurs évaluent la façon dont les hommes d'un certain statut exercent le pouvoir. Les personnes sachant exercer correctement le pouvoir sont qualifiées de *kamachiq* : *kama* est une racine signifiant « force » [Taylor, 1974] et l'apposition de la particule – *chi* indique que ce pouvoir est indirect. Ceci se manifeste dans les discours au sein de l'assemblée communale d'une façon spécifique. Les orateurs doivent éviter toute implication ou émotivité personnelles ; ils doivent par ailleurs avoir des paroles « constructives » (esp. *constructivas*). Une femme divorcée m'explique lors d'un entretien

10. Rivière constate la même chose en Bolivie [2008].

quelles sont les qualités de ces orateurs : « C'est-à-dire, leur voix, elle est basse, bien sûr, ils ne refusent rien, ils présentent toujours les choses de façon positive ». Ils ne doivent pas froisser les gens, doivent proposer des solutions et savoir guider les protagonistes vers ce qu'ils proposent sans les brusquer¹¹. La qualité de la parole d'un individu est un critère d'évaluation sociale¹² lié à la capacité à prendre une distance émotionnelle avec le sujet abordé.

Ceci nous conduit à un autre point : les orateurs doivent trouver la « voix de la communauté » (esp. *voz de la comunidad*). En effet, si ces derniers ont un rôle prépondérant dans la formulation des décisions, ils doivent le faire non pas en leur nom, mais en celui de la communauté, laquelle apparaît comme un sujet actant dans les discours (il est alors question de la *comunidad*, en espagnol). Présentée comme devant être l'objet de marques de respect, dans l'argumentation des orateurs, la communauté apparaît comme un sujet : elle « collabore », « reconnaît », « adopte », on lui « doit des journées de travail ». De cette façon, est insérée dans leurs discours une « seconde voix », celle de la communauté. Ce concept, appelé en anglais « *double-voice utterance* », est issu des travaux de Bakhtin et Voloshinov, puis a été développé par Hill et Irvine [1992]. Ces deux auteurs, tout comme Kuypers [1992] ou Duranti [1992], montrent que cette référence à un tiers permet de déplacer l'autorité, de la reporter sur ce tiers. Tandis que chez Kuypers ou Duranti, ce sont les ancêtres qui sont ainsi cités et mis en exergue, dans le cas qui nous intéresse, c'est en première instance l'institution communale qui est mise en avant. Ce procédé contribue à éloigner encore les orateurs de leur rôle d'« auteur » (mis en évidence par Goffman [1981]). Outre cette référence à une « seconde voix », l'importance de la communauté est soulignée par un autre procédé, à savoir l'intertextualité [Irvine, 1996]. En effet, des passages choisis des statuts institutionnels sont lus avant toute assemblée ; puis au cours des débats, d'autres passages peuvent être rappelés ou lus. On s'y réfère alors en parlant de la « loi de la communauté » (esp. *ley de la comunidad*), qui apparaît comme un second texte. Ceci renforce l'importance accordée à l'autorité communale, et les orateurs déplorent régulièrement le fait que ces statuts n'envisagent pas tous les cas ; ce qui les oblige à prendre parti. L'ensemble de ces procédés (seconde voix, dialogisme, entextualisation et intertextualité) contribue à déplacer la source du discours des orateurs et la source de leur autorité. La décision qui sera finalement prise ne repose pas sur eux en tant qu'individus, mais en tant que représentants de la communauté dont ils doivent trouver la « voix ».

11. Au Sud de Potosí, le représentant moral de la communauté doit être « idéalement quelqu'un qui sait dialoguer calmement (esp. *no discute*), n'a aucun penchant violent, est honnête, sait bien parler (esp. *buen hablador/allim rimaq*) et suscite le respect » [Rasnake, 1989, p. 78]. Rivière décrit chez les Aymaras de Caranga des choses similaires [2008].

12. Sur ce point, nos données convergent avec celles de Rasnake [1989, p. 79] et de Webster [1974, p. 144].

La parole et le pouvoir

Quoique détenant un pouvoir certain, les orateurs restent astreints à un véritable contrôle de leurs paroles. Pour comprendre ce paradoxe, nous allons maintenant nous pencher sur la structuration de la communauté. La terminologie quechua souvent employée pour parler de la collectivité est éclairante à ce titre. L'expression *sullk'a kuraq* signifie « cadets et aînés », et à la différence des termes espagnols *assemblea* et *comunidad*, elle sert à désigner les gens qui composent ces entités sociales et induit une différenciation sociale. Clairement identifiés, les *kuraq* forment un petit groupe homogène, les anciens de la communauté¹³. Contrairement aux *sullk'a*, ils sont exemptés des corvées communales.

A contrario, il n'est jamais question des *sullk'a* comme d'un groupe constitué. Les orateurs étant des hommes au pouvoir certain et au statut social élevé, nous avons tout d'abord pensé qu'ils étaient des *kuraq*, des aînés. Mais il n'en est rien, nous avons été détrompées sans appel : les orateurs sont « encore des jeunes » (que. *wayna*), ce sont des « cadets ». Ceci indique qu'il y a des différences statutaires entre ces cadets : certains sont plus jeunes que d'autres. Au fur et à mesure qu'ils assument des responsabilités collectives, les jeunes acquièrent du prestige et montent dans la hiérarchie sociale, au fur et à mesure qu'ils avancent dans le système des charges¹⁴. En effet, il existe un nombre important de charges (esp. *cargos*), comme participer à la Junte ou au comité de reforestation (il y en a bien d'autres). Ces charges font système entre elles ; un homme doit les « passer » l'une après l'autre dans un ordre d'importance croissant pour compléter son parcours social et politique. Pour l'une de nos interlocutrices, âgée d'une quarantaine d'années, les *kuraq* sont « les gens qui travaillent depuis longtemps déjà, par exemple ils ont servi la communauté pendant 30 ans ». Ce sont des hommes à qui l'on doit manifester du respect, car ils ont « servi la communauté ». Aux trente années de service des *kuraq*, elle oppose les quelque trois à cinq années de « service » de son mari qui est encore jeune (que. *wayña*). Le « service » consiste ainsi, en première instance, à assurer des « charges » au sein de la communauté. Ce qui fait le *kuraq*, mais plus généralement l'homme respecté, ce n'est pas tant l'âge que la durée et la qualité de son « service ». Ceci est évalué collectivement. Un des orateurs nous a expliqué que « les gens savent et calculent, ils connaissent enfin... qui mérite d'être respecté ». On voit ici que le statut dépend d'une évaluation collective. Ainsi, il ne s'agit pas simplement d'aisance, mais plutôt de séniorité, qui selon Balandier [1985, p. 97] « sert à désigner la relation asymétrique entre deux termes dont l'un est privilégié ». La hiérarchie n'est donc pas le simple fait de la différence d'âge, elle permet de distinguer des groupes d'âge sociaux, notamment par le parcours dans le système des charges. C'est un construit social.

13. Il en va de même dans de nombreuses communautés andines [Pérez Galán, 2004, p. 93 ; Allen, 2002, p. 95 ; Webster, 1974, p. 151].

14. Sur le « système des charges », que l'on retrouve dans l'Amérique hispanophone et tout particulièrement en Mésio-Amérique et dans les Andes, se référer notamment à la bonne synthèse de Pérez Galán [2004].

Les orateurs sont les cadets les plus expérimentés et les plus âgés, ils ont déjà assumé les principales charges de la communauté (dont celle de président). En fait, les orateurs sont des *kuraq* en devenir. Si ce rôle ne fait pas partie du système des charges, il n'en est pas moins une étape essentielle pour devenir *kuraq*. Contrairement à ces derniers, les orateurs font encore l'objet d'une évaluation de la part de l'ensemble des personnes présentes. En fait, non seulement ils doivent assurer le bon fonctionnement de la communauté, mais ils doivent aussi démontrer qu'ils ont les qualités requises pour clore leur parcours et mériter de prendre leur « retraite » (esp. *jubilación*)¹⁵. La communauté doit aider les *kuraq* à entretenir leur maison, à cultiver leur parcelle si leur famille n'est pas en mesure de le faire. L'acquisition de ce statut donne également le droit de transmettre l'usufruit de ses terres à ses enfants¹⁶. Respecter les valeurs communales, c'est donc assurer son propre avenir puis celui de ses enfants. De la part des orateurs, abuser du pouvoir qui leur est confié signifierait prendre le risque de remettre ceci en cause, de perdre leur seul filet de sécurité.

Une autorité doit ici concilier, tranquilliser, rechercher le consensus¹⁷. Ces compétences [Hymes, 1972] s'apprennent avec le temps et la pratique. L'apprentissage commence dès l'enfance ; en effet, différents auteurs évoquent le fait qu'un enfant n'acquiert une identité sociale propre (et sexuée) qu'à partir du moment où il peut parler [Spedding, 1998, p. 126]. Un jeune qui n'est pas encore inscrit officiellement dans la communauté n'a ni le droit de vote ni celui de parler (esp. *ni voz ni voto*). Il n'est autorisé à parler que pour présenter un problème qu'il rencontre ou répondre à une question qui lui a été posée¹⁸. C'est une fois inscrit officiellement qu'il devient un locuteur autorisé (ratifié). Ayant d'abord un accès restreint à la parole, ceci va peu à peu se modifier au fur et à mesure qu'il montera dans la hiérarchie sociale.

Savoir bien parler est inséparable de deux autres capacités : écouter et se taire¹⁹. L'un de ces hommes âgés explique que les prises de paroles irrespectueuses s'accompagnent d'un manque d'écoute : « celui-là, il parle sans respect, celui-là ne nous écoute pas ». Savoir se taire et écouter fait partie intégrante de la maîtrise du langage. Ce point acquiert une importance toute particulière dans les Andes où il faut savoir lire entre les lignes tant il y a d'implicite. Un terme permet de qualifier cette façon de dire les choses : une proposition implicite est dite

15. Attention, ils ne reçoivent pas de pension de la part de l'État. Ce vocable sert ici pour désigner des distinctions sociopolitiques à l'échelle de la communauté.

16. Le statut collectif du titre de propriété foncière a, selon nous, ici une incidence sur le fonctionnement social.

17. On retrouve ce point en Bolivie [Rivière, 2008].

18. Il peut cependant nourrir les chœurs bruyants lors des débats. Ses interventions hors de ce registre, même pertinentes, sont souvent suivies de représailles pour le remettre à sa place et lui faire comprendre qu'il n'est pas encore un locuteur autorisé à prendre la parole publiquement. On le lui fera sentir à propos de toute autre chose, par exemple, en remettant en cause certains acquis individuels tolérés. Ceci permet d'ailleurs de faire pression sur les jeunes, de les inciter à demander à faire partie de la communauté de façon officielle. La leçon est particulièrement dure pour ceux qui ont fait des études et estiment être en droit de pouvoir s'exprimer et d'être pris en compte.

19. Une ethnographie des silences serait dans ce cadre intéressante à réaliser.

« indirecte » (esp. *indirecta*). Implicites d'un point de vue verbal, elles n'en sont pas moins tout à fait compréhensibles. Au sein de l'assemblée, un registre spécifique – les commentaires dans le public – permet de transmettre le message tout en maintenant la tempérance dans les échanges publics. Dans ce contexte, on devient adulte quand on apprend à se taire au bon moment, de façon à endiguer ses propres débordements, mais également ceux de ses auditeurs. Le processus d'apprentissage consiste, non seulement à apprendre à parler, mais également à écouter, à contrôler ses paroles afin de pouvoir maintenir une certaine qualité d'échange au sein de la collectivité et enfin « trouver la voix de la communauté ». Les plus anciens, les *kuraq*, contrôlent d'ailleurs tellement leurs paroles qu'ils sont silencieux. S'ils n'exercent aucun pouvoir, leur présence est essentielle, car ils pèsent collectivement sur les épaules des orateurs et de l'ensemble de la communauté : ils mettent le système sous tension. Par ailleurs, ils incarnent ceux qui les ont précédés, les grands-pères (esp. *abuelos*) ou ancêtres auxquels l'on doit également le respect. Envisagée de la sorte, la logique sous-jacente est finalement assez proche de celles étudiées par Duranti [1992] ou Chaffe [1992], qui mettent en avant l'importance des ancêtres.

Conclusion

Les orateurs ont dans la communauté de Llancho un rôle essentiel. Il leur incombe de maintenir l'harmonie collective en faisant régner une éthique du respect, ce qui dans les faits se traduit par la mise en avant de la collectivité dans les discours. L'étude des interactions verbales au sein de l'assemblée montre que par différents biais (seconde voix, entextualisation, dialogisme, intertextualisation), ces derniers font exister la communauté, lui donnant la parole en trouvant sa « voix ». Pour cela, la prise en compte des propos tenus dans les différents registres de discours est essentielle. Si les orateurs exercent ainsi un pouvoir certain, ils ne doivent cependant pas l'exercer à des fins personnelles et doivent s'effacer en tant qu'individus dans le jeu politique. C'est d'ailleurs à cette condition qu'ils acquièrent un statut social chaque fois plus élevé. Les anciens (que. *kuraq*), qui incarnent silencieusement les ancêtres de la communauté, veillent à ce qu'il en soit ainsi. Le respect de ces codes est par ailleurs renforcé par le fait que la communauté est garante du maintien des droits fonciers et de l'accès à un réseau social d'entraide.

Les règles effectives de la vie politique puisent dans le registre parlementaire une légitimité officielle (c'est-à-dire reconnue par l'État), mais renforcent une logique distincte, antérieure. Dans les interactions décrites et analysées précédemment, le rôle du président n'est pas d'exercer un pouvoir, mais de créer un espace de délibération qui permet à l'assemblée de s'exprimer et aux orateurs de statuer. Le rôle prépondérant accordé aux orateurs n'est pas dans l'esprit de la loi sur les communautés. En effet, la « modernisation » des charges administratives espérée à la suite de la promulgation de la réforme agraire en 1969 visait notamment à diminuer le pouvoir des aînés [Castro Pozo, 1973]. Dans les faits, au lieu de les

supplanter, les charges administratives (président, vice-présidence, secrétaire, trésorier) ont été incorporées au système des charges à un niveau intermédiaire. Héritière de pratiques anciennes, l'importance de l'oralité est désormais articulée à la valorisation de l'espagnol et de l'écriture par l'administration péruvienne. La présente analyse des phénomènes d'assemblée permet donc de montrer comment un système sans doute ancien a su puiser aux sources de la légitimité officielle, parlementaire, pour être actualisé et finalement renforcé.

Enfin, il apparaît que dans cette communauté, la répartition du pouvoir est articulée à un maniement particulier de la parole. L'évaluation de la maturation sociale d'un individu repose largement sur l'acquisition de compétences de communication spécifiques. Les jeunes enfants acquièrent une identité sociale avec le langage. Ils doivent ensuite apprendre à parler et à se taire à bon escient. C'est à ces conditions qu'ils deviendront des adultes et gagneront du prestige. Cet apprentissage est contrôlé jusqu'à l'acquisition du statut d'ancien. Autorité discursive, statut social et autorité politique se construisent donc de pair lors des assemblées qui sont un espace essentiel de la vie politique communautaire.

Bibliographie

- ABÉLÈS M., JEUDY H. [1997], *Anthropologie du politique*, Paris, Armand Colin, 282 p.
- ALLEN C.J. [2002], *The hold life has : coca and cultural identity in an Andean community*, Washington, Smithsonian books, 296 p.
- AUSTIN J. [1970], *How to do things with words*, New York, Oxford university press, 166 p.
- BALANDIER G. [1985], *Anthropo-logiques*, Paris, Presses universitaires de France, 278 p.
- BENVENISTE É. [1966], *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, vol. 1, 356 p.
- BOURDIEU P. [2000], « Le sens de l'honneur », in BOURDIEU P. (dir.), *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Paris, Seuil, p. 19-60.
- CALABRESE-STEIMBERG L. [2010], « Esthétique et théorie du roman : la théorie dialogique du Bakhtine linguiste », *Slavica bruxellensia*, vol. 6 : <http://slavica.revues.org/348> (page consultée le 23 octobre 2015).
- CASTRO POZO H. [1973], *Del ayllu al cooperativismo socialista*, Lima, Peisa, p. 341.
- CHAFFE W. [1992], « Seneca speaking styles and the location of authority », in HILL J., IRVINE J. (dir.), *Responsibility and evidence in oral discourse*, Cambridge, Cambridge university press, p. 72-87.
- DIEZ HURTADO A. (dir.) [2012], *Tensiones y transformaciones en comunidades campesinas*, Lima, CISEPA-PUCP, 284 p.
- DURANTI A. [1992], « Intentions, self, and responsibility : an essay in Samoan ethnopragmatics », in HILL J., IRVINE J. (dir.), *Responsibility and evidence in oral discourse*, Cambridge, Cambridge university press, p. 24-47.
- GOFFMAN E. [1974], *Frame analysis : an essay on the organization of experience*, Cambridge, Harvard university press, 586 p.

- GOFFMAN E. [1981], « Footing », in GOFFMAN E. (dir.), *Forms of Talk*, Philadelphia, university of Pennsylvania press, p. 124-152.
- HALL I. [2015], « Compter les journées de travail, classer les individus et ordonner la société dans une communauté des Andes sud-péruviennes », *Ethnographiques.org*, n° 29 : <http://www.ethnographiques.org/2014/Hall> (page consultée le 13 novembre 2015).
- HILL J., IRVINE J. [1992], « Introduction », in HILL J., IRVINE J. (dir.), *Responsibility and Evidence in Oral Discourse*, Cambridge, Cambridge university press, p. 1-23.
- HYMES D. [1972], « On communicative competence », in PRIDE J.-B., HOLMES J. (dir.), *Sociolinguistics. Selected Readings*, Harmondsworth, Penguin, p. 269-93.
- IRVINE J. [1996], « Shadow conversations : the indeterminacy of participant roles », in SILVERSTEIN M., URBAN G. (dir.), *Natural histories of discourse*, Chicago/London, university of Chicago, p. 131-59.
- KUYPERS J. [1992] « Obligations to the word : ritual speech, performance, and responsibility among the Weyewa », in HILL J., IRVINE J. (dir.), *Responsibility and evidence in oral discourse*, Cambridge, Cambridge university press, p. 88-104.
- MAYER E. [1996], « Propiedad comunal y desarrollo », Conferencia presentada al Congreso de la República del Perú, Octubre 1996, 11 p. : http://www.andes.missouri.edu/andes/Especiales/EM_Congreso.html (page consultée le 5 janvier 2015).
- PÉREZ GALAN B. [2004], *Somos como incas : autoridades tradicionales en los Andes peruanos, Cuzco*, Madrid, Iberoamericana, 270 p.
- RASNAKE R.N. [1989], *Autoridad y poder en los Andes : los Kuraqkuna de Yura*, La Paz, Hisbol, 282 p.
- RIVIÈRE G. [2008], « Amtat jan amtata... Caciques et Mallku dans les communautés aymaras de Carangas (Bolivie) », in ARIEL DE VIDAS A. (dir.), *Pour une histoire souterraine des Amériques. Jeux de mémoires – Enjeux d'identités. Mélanges offerts à Nathan Wachtel*, Paris, L'Harmattan, p. 71-97.
- SALOMON F., NIÑO-MURCIA M. [2011], *The Lettered mountain ? : a Peruvian village's way with writing*, Durham, Duke university press, 368 p.
- SALOMON F. [2006], *Los Quipocamayos : el antiguo arte del khipu en una comunidad campesina moderna*, Lima, IFEA/IEP, 380 p.
- SPEDDING A.P. [1998], « Contra-afinidad : algunos comentarios sobre el compadrazgo andino », in ARNOLD D. (dir.), *Gente de carne y hueso : las tramas de parentesco en los Andes*, La Paz, CIASE/ILCA, p. 115-37.
- TAYLOR G. [1974], « Camay, Camac et Camasca dans le manuscrit quechua de Huarochiri », *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 63, n° 1, p. 231-44.
- WEBSTER S. [1974], « Factores de posición social en una comunidad nativa Quechua », *Estudios andinos*, vol. 4, n° 2, p. 131-59.

Langues et registres de légitimation du pouvoir politique au Mali : les discours présidentiels en contexte de (post-) crise

*Laure Traoré**

Ibrahim Boubacar Keita, communément appelé IBK, est élu président de la République du Mali en 2013. L'élection qui l'a porté au pouvoir, suivie des élections législatives qui lui ont fourni une majorité parlementaire confortable, marque le retour du Mali à l'ordre constitutionnel après le coup d'État de mars 2012 et la transition qui a suivi. Néanmoins, IBK fait face à des critiques nationales et internationales de différents ordres. D'une part, les groupes armés installés dans le nord du pays continuent de remettre en cause la souveraineté de l'État malien sur les territoires qu'ils revendiquent depuis début 2012. D'autre part, l'opposition parlementaire, menée par Soumaila Cissé, candidat malheureux du second tour de l'élection présidentielle, formule de multiples critiques sur la gestion financière et sécuritaire du pays. Formée par certains des partis opposés au coup d'État de 2012 et dont IBK s'était démarqué à l'époque, l'opposition est allée jusqu'à porter une motion de censure contre le gouvernement en juin 2014. Enfin, les autorités françaises ont reproché au pouvoir malien sa lenteur dans les négociations de paix relatives au conflit au nord dont elles participent au règlement¹. Le FMI, quant à lui, a décrié la gestion du budget étatique, ce qui a mené entre autres à un report du déblocage des fonds attribués à l'aide budgétaire de plusieurs partenaires étatiques et paraétatiques étrangers du Mali et à une révision des comptes publics, des marchés et des lois relatives à la passation de marchés publics.

Nous nous attacherons dans cet article à analyser les usages des langues et des registres par le président IBK dans le but de se légitimer et de répondre aux critiques dont il fait l'objet durant la première année de son mandat. Les mots n'ayant d'effets qu'en fonction du contexte dans lequel ils sont énoncés, de l'identité et de la position sociale de la personne qui les prononce [Bornand, Leguy,

* Doctorante en science politique, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, CESSP.

1. AFP, « Mali : Pour Jean-Yves Le Drian la réconciliation ne va pas assez vite », 6 avril 2014.

2013, p. 147 ; Bourdieu, 1982, p. 103-119]², cet article portera sur la mise en forme du discours : la situation, le choix de la langue en fonction du contexte et de la cible, le niveau de langage, les gestes, le ton. Mais aussi sur la rhétorique qui lui sert à nommer et à disqualifier ses opposants et qui repose notamment sur des références à la religion, à l'histoire, aux valeurs morales et patriotiques. Nous n'affirmons pas que les pratiques langagières relevées ici sont une exclusivité du président malien, ni même du pays. Au contraire, passer d'une langue à une autre dans le contexte plurilingue du Mali, émailler son discours de prières en arabe ou de références à Dieu est très courant dans la vie politique comme dans les espaces ordinaires de la société. De la même manière, revendiquer le monopole de la parole légitime est commun à tous les pouvoirs politiques à travers le monde. Toutefois, notre objectif est d'en montrer les usages spécifiques faits par IBK et de comprendre ce qu'ils nous disent des imaginaires politiques au Mali [Crozon, 1998 ; Banégas, 2003]. Comme l'écrit Jacques Lagroye, l'interprétation du monde que cherchent à imposer les dirigeants est nécessairement liée aux représentations de la vie sociale et du pouvoir communes à tout le corps social [1985, p. 409]. En effet, pour que la communication politique soit efficace, elle ne doit pas se contenter de dire, mais elle doit « bien-dire », en valorisant à la fois le locuteur et l'auditeur par l'utilisation à bon escient de références « qui ont un sens pour tous » [Crozon, 1998, p. 120].

Le corpus sur lequel nous nous fondons est un ensemble d'interventions télévisées d'IBK, retransmises à la télévision nationale d'État³ de septembre 2013 – date à laquelle il est investi président de la République – à septembre 2014. Les stratégies discursives du président, on le verra, reposent sur plusieurs aspects imbriqués : d'abord le français et le choix d'un registre soutenu pour affirmer la hauteur de sa fonction et s'inscrire dans la continuité d'une histoire séculaire de l'État. Ensuite, l'usage du bambara et d'un langage courant, parfois familier, qui lui confère une image de proximité avec son peuple et lui permet de s'affirmer comme le seul interprète légitime de la complexité du monde politique. Enfin, une rhétorique qui s'appuie notamment sur la religion et la moralité, qu'il exprime dans les deux langues et par laquelle il justifie sa position dominante de chef d'État.

2. L'analyse ne s'intéresse qu'à la production de sens des modes discursifs du président et non à leur réception.

3. La première chaîne de télévision nationale étatique est l'Office de radio et de télévision du Mali (ORTM). Plusieurs des interventions mentionnées ici ont également été publiées sur Internet et des extraits ont été repris dans les journaux nationaux. Par souci de comparaison, cet article mentionne aussi des interventions d'autres responsables politiques maliens, diffusées à l'ORTM et/ou sur la chaîne de télévision privée malienne Africable. J'ai visionné toutes les interventions au moment de leur diffusion à la télévision. Par la suite, j'ai pu m'en procurer des copies intégrales grâce auxquelles ce travail a été possible. Les retranscriptions et les traductions du bambara ont été faites par mes soins, avec l'aide de Gérard Dumestre. J'en suis néanmoins seule responsable.

Le français, langue de l'officiel et autorité du pouvoir

Le Mali, comme de nombreux autres pays, est caractérisé par le plurilinguisme. Il s'agit d'un plurilinguisme hiérarchisé avec au sommet de la pyramide d'autorité le français. Unique langue officielle, langue majoritaire de l'École et langue principale de l'écriture⁴, elle est celle de l'État, de ses organes et de ses institutions. Elle est considérée comme la langue du pouvoir et du savoir laïc. Elle sert également de langue internationale pour communiquer avec les bailleurs de fonds, les ambassades et autres autorités étrangères. Elle confère donc à ses locuteurs une certaine autorité. Pourtant elle est très peu parlée. Selon les chiffres officiels de 2014 de l'Organisation internationale de la francophonie, la population francophone du Mali est estimée entre 5 et 18 % de la population totale⁵.

Puis vient le bambara, la langue véhiculaire majoritaire à Bamako, principalement orale. Elle est l'une des treize langues ayant obtenu le statut de langue nationale au Mali depuis 1960. Les douze autres (peul, songhaï, tamasheq, soninké, etc.) se situent en bas de la pyramide. Parce que le bambara est la langue d'une capitale politique et économique qui ne cesse d'attirer les migrants nationaux, elle est associée à la modernité et à l'urbanité. Bamako est la ville de socialisation de l'élite administrative et politique : elle accueille les députés de tout le pays, abrite les sièges nationaux des partis politiques et les résidences de leurs responsables et, jusqu'à très récemment, les seuls lieux de l'enseignement supérieur et de la formation des fonctionnaires. Elle concentre également tous les sièges des médias nationaux publics et privés, ce qui fait du bambara la deuxième langue la plus médiatisée après le français. « Seconde langue du pouvoir » politique [Canut, 1996, p. 60], le bambara est aussi la deuxième langue de l'administration et de la vie politique. Les agents de l'État, les usagers de l'administration et les hommes politiques de toutes origines s'expriment en bambara, à tel point que Gérard Dumestre affirme que « le bambara fait pièce au français dans tous les lieux où prédomine statutairement la langue officielle » [1994, p. 7]. Le bambara est la seule langue nationale exigée chez les hommes politiques d'envergure nationale, quelle que soit leur langue maternelle, pour les interventions publiques non francophones. Le président Moussa Traoré (au pouvoir de 1968 à 1991) faisait des discours en bambara⁶. Pendant la campagne de la première élection présidentielle de la nouvelle ère démocratique de 1992, la presque totalité des candidats avait choisi de s'adresser aux électeurs, dans les débats télévisés, en bambara [Dumestre, 1994, p. 285]. Le président Amadou Toumani Touré (au pouvoir de 2002 à 2012),

4. La scolarisation se fait majoritairement en français, même s'il existe à la marge une alphabétisation en langues nationales en milieu scolaire et des écoles arabophones en expansion. Il existe des journaux et des livres en langues nationales, mais ils sont peu nombreux et lus par une minorité.

5. Ces chiffres s'appuient notamment sur le taux de scolarisation en français, et ne prennent pas en compte la déscolarisation, le désapprentissage ou le fait que savoir déchiffrer le français grâce à une scolarisation courte ne signifie pas forcément le comprendre et le parler facilement.

6. Pour ne prendre qu'un exemple, nous pouvons citer son discours du 23 mars 1991 diffusé à la télévision nationale. Après sa rencontre avec les « mouvements démocratiques » qui réclamaient son départ et l'instauration du multipartisme, il annonce qu'il refuse de démissionner. Son renversement aura lieu 3 jours plus tard.

originaire de la région de Mopti au centre du pays et connu pour maîtriser plusieurs langues nationales, n'a utilisé que le bambara pour ses discours non francophones à Bamako. Lors de l'élection présidentielle de 2013, Soumaila Cissé, l'un des principaux candidats, étant songhaï, a été incité à s'exprimer davantage en bambara dans ses discours publics à Bamako afin de faire taire les rumeurs, mauvaises pour sa popularité, qui le disaient mal à l'aise dans cette langue.

Cependant, il est important de préciser que le bambara parlé à Bamako n'est pas un bambara rattachable ou rattaché à une communauté malgré la localisation de la ville en zone bambarophone et dans le pays mandingue. Les linguistes ont montré que le bambara de Bamako « ne correspond à aucune variété locale » [Dumestre, 1994, p. 10 ; Canut, 2008]. Au sein même de la communauté bambara, à qui l'on pourrait attribuer la langue parlée à Bamako, le bambara de Bamako est considéré comme « impur », à l'opposé du « vrai » bambara de Ségou par exemple, même s'il reste compréhensible. Il est imprégné du français et sa syntaxe est modifiée du fait que bon nombre de ses locuteurs ont une langue maternelle différente. Cécile Canut évoque le « *bamakokan* »⁷, qu'elle traduit très judicieusement par le « parler de Bamako » [2008]. Elle souligne ainsi le fait que la langue utilisée à Bamako est « débranchée de toute assimilation ethnoculturelle » [2008, p. 197]. Elle est une façon de s'exprimer commune, rattachée à un lieu géographique caractérisé par le mélange des communautés nationales, utilisée et utilisable par toutes les personnes occupant cette position géographique, quelle que soit leur origine. Le bambara de Bamako s'impose et domine les autres langues ainsi que les autres variantes du bambara dans la capitale. Il est généralement vite adopté par les migrants nationaux et internationaux, même bambarophones, afin de se fondre dans la masse et de communiquer aisément. Parler le *bamakokan* permet de paraître « moderne », de ne pas être indexé comme « broussard », ou comme voulant afficher son particularisme communautaire ou encore de ne pas être étiqueté comme étranger.

Le français du président de la République, Ibrahim Boubacar Keïta, est un français difficile d'accès aux Maliens, même francophones : le registre est soutenu, parsemé de locutions latines et de mots peu courants au Mali ; IBK utilise en outre le passé simple et l'imparfait du subjonctif ; il parle souvent de lui à la première personne du pluriel ou à la troisième personne du singulier. Face à des journalistes maliens lors d'une interview, à l'occasion du premier anniversaire de son élection diffusée sur les chaînes de télévision et de radio ORTM et Africable, il s'exprime ainsi : « [au sujet de ses actions dans les premiers mois de son mandat] Nous devons organiser des élections législatives dont nous ne souhaitons pas qu'elles fussent reportées *ad vitam aeternam* [...]. [À propos de ses nombreux voyages à l'étranger] Je crois que nul mieux que nous-mêmes ne pouvions dire le Mali [...]. Ça nous a amenés à nous rendre dans beaucoup de pays [...]. Nous l'avons fait

7. *Bamakokan* est un mot en bambara, composé de -kan qui signifie « langue », et de Bamako. Pour le propos de Cécile Canut et le nôtre, il est plus judicieux de traduire *bamakokan* par le « parler de Bamako » plutôt que par la « langue de Bamako ».

partout, *urbi et orbi* [...]. [Au sujet d'une taxe désormais appliquée aux commerçants sur les produits à l'importation, qui a soulevé de vives critiques de leur part] Il ne s'agit pas de taxe nouvelle. Il s'agit simplement de remise au goût du jour de quelque chose de convenu, et bien avant que nous fussions aux affaires [...]. C'est fadeuse que de dire que c'est cet artifice-là qui permet de résorber je ne sais quel déficit. » (D11⁸, 5 septembre 2014).

Cette façon rare de s'exprimer, aussi bien au Mali que dans le reste du monde francophone (de nos jours les discours des personnalités politiques, y compris françaises, n'empruntent que très rarement un registre aussi soutenu et n'utilisent pas le passé du subjonctif), n'est pas un acte anodin de la part du président. Il le reconnaît dans une interview accordée au journal *Jeune Afrique* lorsqu'il affirme : « Soyons clairs. Je crois qu'IBK dérange. Voilà un homme singulier, qui ne parle pas le français petit nègre et qui n'est pas fâché avec le subjonctif » [3 mai 2014]. Elle reflète sa volonté de s'afficher comme un homme cultivé⁹ imposant le respect. Il est bien sûr attendu de lui qu'en tant qu'homme d'État, il parle français. Sa crédibilité et sa légitimité à occuper des postes haut placés¹⁰ reposent notamment sur sa maîtrise de la langue officielle. Mais en s'exprimant de la sorte, il marque davantage la distance entre sa personne, sa position sociale et institutionnelle, et celle de son auditoire [Canut, 2008, p. 26 ; Braud, 2010, p. 146]. Vu l'écart entre son niveau de langue et les capacités de compréhension de la population du pays en général, il apparaît que le contenu du message importe moins, dans ces cas-là, que la relation qu'il instaure avec celle-ci : une relation d'autorité et de supériorité. Comme le dit Paul Veyne à propos de la colonne Trajane dont les bas-reliefs relatant la gloire de Trajan sont illisibles pour les passants, « le décor de la colonne semble ignorer l'existence des spectateurs, mais n'en établit pas moins un rapport de force avec eux, qui se trouvent moins informés qu'impressionnés » [2002, p. 9-10]. De la même manière, selon Bourdieu, peu importe si le discours d'autorité est compris, tant qu'il est reconnu comme tel grâce à trois conditions : « il doit être prononcé par la personne légitimée à le prononcer [...] ; il doit être prononcé dans une situation légitime, c'est-à-dire devant les récepteurs légitimes [...] ; il doit enfin être énoncé dans les formes (syntaxiques, phonétiques, etc.) légitimes » [1982, p. 111]. Les discours officiels d'IBK répondent bien à ces trois critères : ils sont prononcés par le président de la République, dans des circonstances officielles liées à l'exercice de sa fonction et ils respectent les formes légitimes du discours officiel, autrement dit, ils sont énoncés dans une langue officielle parfaite.

La population malienne n'est pas toujours la (seule) cible des discours officiels du président de la République. Comme évoqué plus haut, le français est également utilisé comme langue internationale. Les discours en français du président

8. Afin de faciliter la lecture du texte, les références des discours seront notées ainsi. Le détail est disponible en fin d'article dans la liste des discours cités.

9. IBK a étudié l'histoire et les relations internationales à l'université de la Sorbonne à Paris, où il a vécu une vingtaine d'années.

10. Il fut ambassadeur, ministre, Premier ministre et président de l'Assemblée nationale sous les présidences d'Alpha Oumar Konaré et d'Amadou Toumani Touré.

prononcés au Mali ont aussi pour objectif les partenaires financiers et militaires étrangers. Ses interventions ont lieu dans un contexte où les groupes armés continuent de réclamer l'autonomie, voire l'indépendance des territoires qu'ils revendiquent, aussi bien dans le cadre de négociations de paix sous l'égide d'autorités étrangères et internationales que par des affrontements avec les forces armées maliennes et étrangères, ou encore par des attaques contre les représentants de l'État. Le Mali est ainsi observé de près par les pays qui participent à sa sécurisation et aux négociations. Il importe donc au président d'être entendu. Considérant que la France, l'ONU, l'Algérie et d'autres jouent un rôle important de médiation dans la résolution du conflit et qu'ils ont une oreille attentive aux arguments des groupes « séparatistes », les propos du président sont autant tournés vers les médiateurs que vers ces derniers. Il fait des références à l'histoire, sur un ton grave et savant, afin de donner l'image d'un pays qui a son mot à dire sur son propre sort et d'un dirigeant, héritier de ce passé glorieux, qui a la sagesse de faire les bons choix. En convoquant ainsi le passé, il affirme le caractère sacré¹¹ du pouvoir, fidèle à l'esprit permanent des « bâtisseurs » du pays, qui garantit sa légitimité [Lagroye, 1985, p. 419]. Cette histoire, choisie et idéalisée, est centrée sur des héros du nord et du sud, de la période du Moyen-Âge jusqu'au début de l'indépendance :

« En le temps où Constantinople était la capitale du monde, nous avions déjà des relations diplomatiques dans le plus pur style [...] Quai d'Orsay. Cela était le Mali, cela demeure le Mali. [...] Le Mali revient dans le concert des nations. Il a un rôle à y assumer, conforme à son parcours historique et à ses valeurs de civilisation forgées au cours des siècles et marquées de l'empreinte des grands bâtisseurs comme Soundjata Keita, Sonni Ali Ber, Askia Mohamed, Babemba, Firhoun Ag Alinsar. [...] Nous sommes une vieille civilisation à l'humanisme avéré. [...] Depuis le temps de l'Afrique glorieuse des indépendances, où depuis Gao [...] [Abdelaziz Bouteflika] s'occupait du front sud dans la patriotique lutte de libération de l'Algérie. Glorieux temps où le père de l'indépendance du Mali, feu le président Modibo Keita, et Ahmed Ben Bella ont tissé les liens d'une fraternité décidément irréfragable » (D1, 19 septembre 2013).

IBK se place dans la continuité de cette histoire et des fondateurs du pays : « Je me sais bénéficiaire d'une confiance populaire à jamais égalée [...]. Nous parlons dès lors de mission historique » (D2, 21 septembre 2013), « Moi je fais l'histoire du Mali aujourd'hui » (D5, 19 avril 2014).

La sacralité du pouvoir et ses efforts pour monopoliser l'usage de la parole légitime lui font proclamer la médiocrité et la fausseté de toute parole contradictoire qui va à l'encontre de la représentation autorisée du monde. « Le contradicteur ne sait pas ce dont il parle » [Lagroye, 1985, p. 410]. On en trouve une illustration lorsqu'IBK parle de ses détracteurs : « Ceux qui ne savent pas le Mali peuvent s'amuser. Moi je sais le Mali. Je ne m'amuse pas. Je bâtis ! » (D5).

11. Nous reprenons la définition que fait J. Lagroye du caractère sacré du pouvoir. Il ne s'agit pas d'un « appel explicite à un ordre divin [...], mais d'une "métaphysique" du politique, impliquant la révélation de ce qui est inaccessible à l'entendement commun sans la médiation d'interprètes autorisés » (p. 419 et 421).

Le bambara, outil de construction d'une image de proximité

Dans le contexte bilingue de Bamako, le français est communément utilisé dans des cadres formels ou de représentation. C'est la langue de l'écrit – loin d'être accessible à tous – de l'officiel, de l'administration, de l'école et des bureaux. Le bambara, quant à lui, est la langue la mieux comprise et la plus parlée. C'est la langue de l'oralité, de l'informel, de la proximité à l'inverse du français partout où les deux langues cohabitent, voire de l'intimité du cadre privé familial ou amical. Le bambara d'IBK est typique du parler de Bamako, bien qu'il se dise Malinké : « [parlant de lui-même à la troisième personne du singulier] Le Malinké, il est calme pour l'instant » (D6, 24 avril 2014, traduit du bambara : « Maninkake, a sumalen don *pour l'instant*¹² »). Il y mêle des mots de français et utilise une syntaxe parfois impropre en bambara, héritée du français, caractéristique du *bamkokan*. Au-delà du choix de la langue bambara, celui du parler de Bamako vient donc renforcer encore l'impression de proximité, ce qu'un langage plus soutenu ne lui permettrait pas¹³. Cette proximité est pensée comme une valeur refuge dans un contexte politique complexe et sans repères. Elle est constitutive d'une certaine représentation du monde social fondée sur l'idée qu'un être proche est un être familier, semblable, accessible et donc de confiance. IBK détient les « ressources pertinentes dans un contexte de légitimation par la proximité » qu'est la maîtrise du parler bamakois et de l'usage des référents populaires des imaginaires politiques [Le Bart, Lefebvre, 2005, p. 17]. Néanmoins, si la proximité réduit la distance sociale, elle ne la supprime pas. Cette dernière reste symbolisée notamment à travers les tenues du président (couvre-chef de tradition musulmane, longs boubous trois-pièces en tissu onéreux [bazin] de première qualité, de couleurs claires, aux broderies travaillées, caractéristiques des « puissants » de la société malienne) et le fait qu'il ait le monopole de la parole, même dans les situations qu'il présente comme une causerie.

Il existe différentes situations et différentes raisons qui peuvent motiver le choix du pouvoir de s'exprimer en bambara plutôt qu'en français. D'abord, il y a le cadre institutionnalisé des interventions officielles diffusées à la télévision et exigées de tout responsable politique à la tête du pays depuis plusieurs années. Ce sont des interviews, des conférences de presse et des « adresses à la nation » prononcées en bambara, retransmises à la télévision, présentées comme des traductions de leurs équivalents en français sur un sujet précis et considéré important. Le journal du soir, exclusivement en français, sur la première chaîne étatique diffuse les versions françaises. Les versions en bambara de ces interventions y

12. Pour une retranscription fidèle, les alternances codiques (les mots prononcés en français dans un discours en bambara) sont signalées en italique.

13. Le simple fait de parler bambara n'implique évidemment pas immédiatement une familiarité. Les journalistes bambarophones, chargés des émissions radio et télévisuelles en langue nationale, s'expriment dans un bambara qui se refuse tout emprunt au français, dont on peut retracer les origines locales, et qui respecte la grammaire propre aux variantes utilisées (ségovienne, sikassoise, etc.). Si ces émissions bénéficient d'un grand audimat, car elles sont plus accessibles à la population bamakoise, certaines d'entre elles conservent un aspect formel par l'usage d'un langage soutenu (et souvent riche en proverbes et métaphores).

sont annoncées puis retransmises juste après ou pendant le week-end. Le pouvoir ne fait, en apparence, que s'adonner à une pratique institutionnalisée. La mise en scène des interventions d'IBK en atteste. Pour les adresses à la nation concernant les attaques armées à Kidal de mai 2014 contre le Premier ministre et son équipe, menées par les mouvements séparatistes qui revendiquent cette zone, le décor des versions française et bambara est identique. Le fond bleu, le pupitre, le drapeau malien à la droite du président, son boubou brodé bleu ciel et son couvre-chef blanc laissent deviner que les deux versions ont été enregistrées successivement et laissent surtout entendre qu'elles ont toutes les deux un même statut officiel.

Pourtant les discours en bambara ne sont jamais véritablement une traduction exacte et fidèle des propos tenus en français¹⁴. La première raison réside dans le simple fait que les versions en bambara sont très majoritairement improvisées. Très peu d'hommes politiques étant alphabétisés dans cette langue, les discours en bambara ne sont pas rédigés. Une autre raison, plus importante, est que le bambara est l'occasion pour les responsables politiques de mettre en avant une interprétation des faits qu'ils aimeraient voir partagée. Parce qu'ils visent en priorité une population faiblement instruite qui ne déchiffre pas ou peu le français dans lequel toutes les informations officielles sont données, ils présentent leurs interventions comme un décryptage des problèmes politiques complexes, ainsi que comme un discours de vérité, alors que le français incarnerait la langue de bois. Le discours s'en trouve souvent prononcé en termes moins officiels et dans un langage plus courant. En bambara, IBK termine son adresse à la nation sur les événements de Kidal par des mots qui sont absents de son discours en français :

« Mes frères, notre discours de ce soir portait sur cela : vous expliquer les choses, vous rassurer. Beaucoup de choses sont dites [...], mais que les gens se rassurent. [...] Depuis que cette affaire s'est passée, le gouvernement a commencé à tout vous expliquer. [...] Et malgré tout, nous entendons d'autres versions. Non, non, non. Que personne ne fasse peur aux gens. [Il hausse le ton et lève l'index droit] Que personne ne vous fasse peur ! Nous ne vous cachons rien. Nous vous expliquons comment les choses se sont passées. » (D8, 19 mai 2014, traduit de : « N balimaw, an ka su in na baro be nin de kan, ka kow ɲɛfɔ aw ye, k'aw hakili sigi. Kuma caman be fɔ, [...] nka mɔgɔw k'u hakili sigi, [...] kabini ko in kera, *gouvernement* y'a damine ka fɛn bɛɛ ɲɛfɔ aw ye. O n'a ta bɛɛ, an be fɛn wɛrɛw mɛnna. *Non non non*. Mɔgɔw kana mɔgɔw bɔ u ja kan. Maa si kan'aw bɔ aw ja kan ! An te fɛn dogo aw la. Ko kera cogo min na, an b'o de nyɛfɔ aw ye. »)

Il existe également des situations moins formelles où choisir de s'exprimer en bambara permet de se montrer proche de ses citoyens et d'emprunter au registre de la confiance. Alors que le français marque la domination et la supériorité du responsable, le bambara renforce l'impression d'une proximité, et le parler de Bamako celle d'une familiarité urbaine et moderne. C'est par exemple le cas des rencontres du président avec la diaspora malienne au Maroc et en Côte d'Ivoire,

14. Il est important de noter que le cas des discours d'IBK est loin d'être unique. Un autre exemple qui fut très remarqué au Mali est celui du putschiste Amadou A. Sanogo qui, lors des négociations avec la communauté internationale sur la prolongation de la transition menée par Dioncounda Traoré, a exprimé des positions différentes dans ses allocutions télévisées en français et en bambara, le 28 avril 2012.

en marge de ses rencontres officielles avec des chefs d'État pour les négociations de paix. Bien que la rencontre soit retransmise à la télévision et que des officiels maliens et des représentants du pays hôte soient présents, la mise en scène est délibérément décontractée : le président est debout, il déambule un micro à la main, use d'un ton sarcastique qui fait rire son auditoire, rit lui-même, tape dans la main d'un ami (dans le cas de la rencontre au Maroc) et utilise un langage familial bien loin de son niveau de langage en français. Au Maroc, il évoque, par exemple, les critiques qui lui sont adressées au pays en les délégitimant sur le ton de la moquerie :

« Certains sont perturbés aujourd'hui parce que tout s'est gâté pour eux. Ils pensaient que pour la formation de ce gouvernement-ci ¹⁵, j'allais faire appel à eux. [Rires dans l'assistance] Je ne les ai pas appelés. Et voilà une raison de faire des histoires ! [Il rit] [...] Ah, je le dis, hein ! Qu'ils restent à leur place là-bas ! » (D6, traduit de : « Dow hakili tɨnɨnɨn don bi, *parce que* fen bɛɛ tɨnɨna u bolo. U tun b'a [sic] jɨna ko nin sen in *gouvernement* sigi la, ne tun b'u weele. Ne m'a olu weele. ɛɛ kelekun file ! [...] Aa, n b'o fɔ de ! Olu k'u sigi u sigiyɔɔ la yen ! »)

Sa manière de s'exprimer en bambara confère à la situation une apparence de convivialité : « Mes frères, si vous me laissez ça [le micro] dans les mains, je te le dis, on va y passer la nuit ! [Il rit aux éclats] C'est vrai ! Je suis heureux, je jure que je suis heureux d'être avec vous ». (D6, traduit de : « N balimaw, n'á ye nin to ne bolo bi, n b'a fɔ i ye, an bɛ si yan de ! *C'est vrai ! Je suis heureux, walaye je suis heureux d'être avec vous.* »)/« Mes frères [...] nous ne pouvons pas nous asseoir ensemble souvent. Quand Dieu permet que nous nous retrouvions, j'ai envie de partager ce que j'ai en moi. » (D4, 29 mars 2014, traduit de : « N balimaw [...] an tɛ se ka sigi tuma caman. Ni Ala y'a nɔɔya tuma min na an ka sigi kɛ, fen o fen min bɛ n kɔnɔ, n b'a fɛ an k'a tila. »)

Lors de ces deux rencontres, IBK se propose à nouveau de décrypter les relations internationales et les événements qui se déroulent sur la scène nationale pour son auditoire profane, sur le ton de l'anecdote. Il tente ainsi d'établir la légitimité de ses actions en se présentant comme le seul interprète du système de représentations qu'il met en avant [Lagroye, 1985]. En Côte d'Ivoire, il évoque sa position sur la résolution du conflit au nord et sa vision de celles des groupes « rebelles ». Il raconte aussi comment son fils s'est porté candidat aux élections législatives, candidature fortement décriée par l'opposition. Au Maroc, il explique son vote au Conseil de l'ONU sur la question du conflit en Ukraine, et les raisons du départ du Premier ministre Oumar T. Ly et de son remplacement par Moussa Mara. Il explicite à nouveau sa position sur les négociations de paix et relate des propos de fermeté qu'il aurait tenus face aux partenaires étrangers de plus en plus impopulaires au Mali, accusés de complaisance envers les rebelles : « Malgré tout, j'ai

15. Le 5 avril 2014, le Premier ministre Oumar Tatom Ly démissionne et avec lui tout son gouvernement. Moussa Mara est annoncé nouveau Premier ministre le même jour. Des consultations sont alors lancées pour la formation du nouveau gouvernement qui sera officialisé le 11 avril. Le 17 avril le PARENA, parti d'opposition, publie un document sur Internet et dans la presse malienne dans lequel il dénonce la gestion des affaires du pays par IBK et ses deux gouvernements.

dit “si vous dites qu’on doit parler, on va parler. [L’index pointé en avant] Mais il faut que vous aussi vous ouvriez les yeux. [...] Si c’est sur le chemin de la droiture que vous êtes, vous savez ce qui est vrai, ce qui est faux, vous le savez [...]”. Je suis allé à Bruxelles, je l’ai dit. Je l’ai dit à Madame Merkel, elle l’a bien entendu. Je l’ai dit aux Américains. » (D6, traduit de : « O n’a ta bæ, n ko n’aw ko an ka kuma, an bæ kuma. Nka fo aw fana k’aw jε ye. [...] N’aw bæ tilennya sira de kan, aw b’a don min ye tije ye, min ye nkalon ye, aw b’o don. [...] N taara Bruxelles, n y’a fo. N y’a fo *Madame* Merkel ye, a donna ale tulo la kosobe. N y’a fo *Americanw* ye. »)

Il relate comment les rebelles qui ont sollicité la Russie pour des armes et des entraînements se seraient fait éconduire par cette dernière au nom de son estime pour la personne même du président malien. Il se fait le relais des propos flatteurs qu’auraient tenu les Russes à son sujet, toujours sur le registre de la causerie : « Ils ont dit [...] “Nous avons confiance en celui qui est à la tête du pays aujourd’hui, nous le soutenons. Nous avons dit aussi que nous l’aiderons. Nous l’avons invité chez nous deux fois au cours de la campagne [électorale]”. » (D6, traduit de : « U ko [...] min bæ jamana ?εma bi, anw dalen b’a la, an b’a kɔ. An y’a fo fana, an b’a demε. An y’a invité an fe yan syen fila, *campagne* hokumu kɔnɔ. »).

IBK suggère une proximité avec son audience dans un nous inclusif contre un « vous »/« eux » dont il révélerait les véritables intentions : « Dans notre pays, ceux qui se servent, ceux qui ont bouffé, ils sont connus ! » (D4, traduit de : « An ka jamana kɔnɔ, minnu b’a ta, minnu y’a dun, u donnen don ! »). « [S’adressant à un “vous” qui renvoie, sans les nommer, à ses détracteurs qu’il dit hommes politiques malhonnêtes] Ce que vous montrez aux gens et ce que vous faites dans l’ombre, ça n’a absolument rien à voir ! [...] Je vous connais. » (D6, traduit de : « Aw bæ min yira mɔgow la ani aw bæ min ke dugutila fe, kelenw te de ! [...] N b’aw don o.)

L’image que se donne le président par les discours analysés ici ne se suffit pas à elle-même pour faire autorité. Elle est intimement liée à une image qu’il a cultivée tout au long de sa carrière politique jusqu’à la campagne électorale et qui l’a conduit à la présidence [Coulibaly, 2014], mais aussi au contexte post-coup d’État dans lequel le Mali se trouve au moment de ses discours. En effet, les qualités qu’il s’attribue et les défauts qu’il reproche à ses opposants rappellent notamment la rhétorique des putschistes et de leurs soutiens civils : celle de la dépravation des mœurs des acteurs politiques, de la corruption et de l’avidité de la classe politique liée au régime précédent et qui aura eu raison de la démocratie, voire même de l’État. Le nom que s’était attribuée la junte le synthétise bien : Comité national de redressement de la démocratie et de restauration de l’État (CNRDRE). Le registre sur lequel IBK qualifie les critiques de l’opposition parlementaire rappelle les arguments du capitaine Sanogo¹⁶ contre les partis politiques

16. Le capitaine Amadou Aya Sanogo est le leader des putschistes qui prirent le pouvoir en mars 2012, après avoir destitué le président Amadou Toumani Touré, jusqu’à la mise en place en avril 2012 d’organes

regroupés dans le Front du refus qui exigeaient le départ des militaires du pouvoir. Ce sont justement ces mêmes partis qui, pour quelques-uns, ont formé l'opposition parlementaire après les élections législatives de 2013. Souvent prononcés en bambara, les propos d'IBK opposent son patriotisme, son souci de l'intérêt général aux intérêts individuels et égoïstes de ses adversaires :

« Je vous connais. Vous ne souhaitez pas le bonheur de ce pays, vous ne pensez qu'à vous ! [L'index pointé, l'air sérieux] Ce temps est révolu ! [...] Je ne me soucie pas de moi-même, mon souci c'est le Mali » (D6, traduit de : « N b'aw don o. Aw te jamana in ka here fe, aw ko aw yere de ye ! O tuma temena de ! [...] Ne ka hami te n yere ye, ne ka hami ye Mali de ye »).

De la même façon, Sanogo disait être un « fils de ce pays, au service de cette nation, prêt à servir » alors que « tout le monde n'aime pas ce Mali » (Interview sur Africable, 6 mai 2012, en français). Pour affirmer leur domination, les deux hommes appellent à des sanctions, se présentant comme ceux qui apportent le changement et assainissent la politique : « Tu as bouffé, tu le vomiras ! » (IBK, D6, traduit de : « I y'a dun, i b'a fɔɔnɔ ! »), « On ne donnera plus l'opportunité à un seul Malien de vivre sur le dos des autres » (Sanogo, interview sur l'ORTM, 12 mai 2012, en français).

Dans le contexte malien où l'oralité a une place prépondérante, l'information circule principalement par des canaux informels comme le bouche-à-oreille et les rumeurs sont très présentes. Les interventions télévisées sont l'occasion pour IBK de délivrer les messages qu'il juge importants. Comme il le dit lui-même :

« Vous vous faites du souci, [...] on vous dit beaucoup de choses qui sont loin d'être vraies ! Mais d'en entendre parler de ma propre bouche, cela vous rassure. [Applaudissements dans la salle] C'est pourquoi [...] quelle que soit la charge de travail, quel que soit le lieu où je me trouve, je m'efforce de trouver un moment pour que l'on se parle. » (D4, traduit de : « Aw be hami, [...] fen caman be fo aw ye, ani tije ka jan ɲogon na de ! Mais k'a ta ne yere da, o be aw hakili sigi. O de la, baara mana geleya cogo o cogo, n b'a ke n be taa yoro o yoro, n be waati soro n ni aw ka kuma. »)

Il s'empresse de répondre aux rumeurs qui le concernent, où qu'il soit. Par exemple, c'est lors de son voyage en Côte d'Ivoire qu'il répond dès le lendemain aux accusations de corruption en lien avec un homme d'affaires corse du journal français *Le Monde*, accusations rapidement reprises par l'opposition.

Comme nous l'avons vu, le bambara permet d'atteindre une cible plus large au sein de la population malienne et de tenir des propos moins formels, plus susceptibles d'emporter son adhésion, quitte à les soustraire à la compréhension des étrangers. L'adresse à la nation d'IBK sur les événements de Kidal en est une illustration. Les attaques armées dans le nord du Mali à partir de 2012, les défaites militaires ainsi que le retrait de l'armée et de l'administration maliennes qu'elles ont engendrés ont souvent été interprétés comme des événements « honteux »

de transition composés de militaires et de civils, puis l'élection présidentielle organisée en juillet 2013 qui marque l'amorce d'un retour à l'ordre constitutionnel.

par la population. L'attaque armée du 17 mai 2014 par les mouvements séparatistes contre le Premier ministre à Kidal, la séquestration de fonctionnaires dans le gouvernorat et la mort d'une trentaine de membres de sa délégation ont été vécues comme un nouvel affront que les forces étrangères de maintien de la paix n'ont pas pu éviter. Les discours d'IBK en français et en bambara diffusés sur l'ORTM le 19 mai sont semblables sur plusieurs points. Il retrace le déroulé des événements, donne son interprétation, appelle à ne pas faire d'amalgames, présente ses condoléances aux familles des défunts, rappelle la nécessité de respecter les accords signés antérieurement et de dialoguer. Mais ils diffèrent sur d'autres points. Il apparaît clairement que chacune des langues renvoie à des imaginaires, des rôles et des postures du chef de l'État différents. Le discours en français apparaît davantage dirigé vers la communauté internationale, bien qu'il commence par « Mes chers compatriotes ». Ainsi, c'est dans cette langue qu'IBK cherche à qualifier les attaques (comme « crimes contre l'humanité ») et les attaquants, comme s'il révélait leur véritable nature, déjà connue des Maliens¹⁷, à des médiateurs aveuglés, voire complices :

« Les groupes armés [...] ont mis à profit [l'] accord [de paix de Ouagadougou] pour reconstituer leurs forces dans une insolente et incompréhensible liberté de mouvements et de manœuvre. [...] Ces mouvements armés, certains qualifiés de terroristes, d'autres désignés de manière commode comme rebelles, mais tous réunis et solidaires, [...] tous de connivence avec le narcotrafic international. [...] Il n'est pas permis de douter de la collusion entre les mouvements armés sévissant dans le septentrion malien et le terrorisme international » (D9).

À l'inverse, le discours en bambara est clairement tourné vers la communauté nationale. En effet, c'est dans cette langue qu'il prend des positions populaires, répondant aux attentes d'une population qui se sent à nouveau humiliée par une défaite militaire de plus¹⁸ [Gavelle, Siméant, Traoré, 2013], mais délicates vis-à-vis des médiateurs. Sans remettre en cause le dialogue, il promet de réparer l'affront fait à l'État et au symbole de son unité par l'assassinat des préfets et sous-préfets et l'occupation du gouvernorat par les groupes armés. Il annonce que l'armée malienne ne quittera pas Kidal et qu'il ne respectera pas cette partie de l'accord de paix en conservant un effectif de soldats plus important qu'auparavant.

17. Ce sont en effet des interprétations communément entendues dans les conversations, sur les radios et lues dans les journaux. L'idée que les médiateurs seraient complices avec les groupes armés dont les actions relèveraient en fait plutôt du banditisme ou du terrorisme que de motivations politiques est également fortement répandue à Bamako à ce moment-là. Le 19 mai 2014, le Conseil national de la jeunesse organise un rassemblement devant l'ambassade de France en signe de protestation contre une « complicité avec le MNLA pour la partition du pays ». Voir *Le Canard déchaîné*, « La jeunesse malienne en colère contre la France et la Minusma », 22 mai 2014.

18. Ce sentiment d'humiliation face à une défaite militaire dans le nord du pays est à replacer dans l'histoire des défaites militaires essuyées en 2012 contre les groupes armés et leur influence sur la façon dont les putschistes puis l'intervention militaire française et onusienne ont été perçus à Bamako. Il était notamment attendu d'eux d'empêcher la partition du pays, de récupérer les territoires occupés et d'y réinstaller l'État et l'armée.

« Mes frères [...] j'ai montré une chose à tous les dirigeants du monde avec qui j'ai parlé : j'ai dit qu'après cela, l'entrée de nos soldats à Kidal ¹⁹, ils n'en sortiront plus ! [...] Si on n'en ajoute pas, on n'en retirera pas. [...] Ce qui avait été décidé lors de l'accord, nous nous y étions tenus : que nous n'augmentions pas l'effectif de nos soldats à Kidal, pour que nous n'effrayions pas la population. [...] Mais ça va changer ! Tu sais, depuis ce qui s'est passé samedi 17 mai, rien ne sera plus comme avant. [L'index levé] La situation a changé. [...] L'armée malienne est à Kidal, elle n'en bougera pas. [Il tape de l'index sur le pupitre] Quel que soit l'endroit du pays, l'armée malienne y sera [...] si Dieu le veut. » (D8, traduit de : « N balimaw [...] N ni diŋe ɲemɔŋo fɛn o fɛn kumana, n ye fɛn kelen yira u la. N ko nin temenen ko, an ka sɔrɔdasiw ye donni min ke Kidal, u te bo tuguni de ! Ni do ma fara u kan, fɛn te b'u la yen. [...] Min tun fɔra bensira kan, an tun tora o de ma. Ka fo an kana an ka sɔrɔdasiw caya Kidal, pour que an kana mɔŋow lasiran. [...] An b'o ko yelemā de ! N'i y'a don, kabini min kera sibiridon, nin kalo tile tan ni wolonfila, foyi te ke tuguni i n'a fo folo. Donsen yelemāna ! Armée malienne be Kidal, a te bo yen. [...] Jamana ye yɔrɔ o yɔrɔ sa [...] armée malienne be ke yen, ni Ala sonna a ma. »)

C'est aussi uniquement en bambara qu'il appelle la population à soutenir le pouvoir. Sur le registre de l'entraide, il sollicite des bénédictions et formule des vœux qui appellent par leur construction syntaxique ²⁰ une forme d'adhésion, au moins sous la forme d'un « Amen » en retour. Usant du « nous » inclusif qui rapproche les intérêts de pouvoir de ceux de sa population, il demande de s'unir pour déjouer le « piège » des groupes armés :

« Nous demandons à tous les Maliens de nous aider dans cette affaire, que tous nous fassent des bénédictions. [...] Des gens [les médiateurs] nous ont fait confiance, ils sont venus nous aider, que Dieu ne nous fasse pas perdre leur confiance. Que Dieu fasse que nous ne tombions pas dans le piège tendu par ces fauteurs de guerre. [L'index levé] Nous ne tomberons pas dedans ! [...] Ne permettons pas qu'on nous attaque sur le fait que les Maliens ne s'entendent pas, que nous n'aimons pas les peaux blanches [Touaregs et Arabes], que nous n'aimons pas nos parents blancs. Montrons qu'il s'agit d'un mensonge. [Il hausse le ton] Que personne ne s'en prenne à aucun de nos frères ! » (traduit de : « An b'a jini Maliens bee k'an deme ni hakili juman ye, bee ka dugaw k'an ye. [...] Maaw dara an na, maaw nana k'an deme, Ala kana maaw tige an na. Ala kana to nin keletigelaw ninu be min nyini, an ka bin o minen kɔnɔ. An te bin o kɔnɔ o ! [...] An kana fɛn do fana to yenino u k'an jogin n'o yɔrɔ ye, ka fo Malienw te ben, an te maa jemanw fe, an t'an somɔŋo jemanw fe, an ka o nkalon bangin. Maa si kana se an balima si ma ! »)

Outre le français et le bambara, une troisième langue est utilisée par le président : l'arabe. Mais cette fois, ce dernier ne la maîtrise pas. Il ne fait pas d'interventions uniquement en arabe. Il s'en tient à réciter prières et formules religieuses figées, comme « *Inch'Allah* » et « *Allah Subahanahu wa ta'ala* » ²¹, qu'il introduit systématiquement dans ses discours en français et en bambara. Si certaines de ces

19. Les journaux annoncent l'envoi d'un renfort de 1500 militaires maliens à Kidal le lendemain de l'attaque. AFP, « Mali : 1500 soldats maliens en renfort à Kidal depuis dimanche », 20 mai 2014.

20. En bambara, un énoncé grammatical formulant un vœu s'exprime toujours sous la forme « (Ala) ka... » (« Que [Dieu]... » suivi d'un verbe au subjonctif en français) et demande un « Amini » (« Amen » en français) en réponse.

21. « *Inch'Allah* » signifie « si Dieu veut » en arabe. Il s'agit d'une expression très courante au Mali, qui a sa traduction en bambara, tout aussi usuelle. En revanche, l'expression « *Subahanahu wa ta'ala* » est

formules sont très usuelles au Mali, on remarque que leur traduction, tout aussi usuelle, existe dans les langues que parle IBK. L'usage presque exclusif de l'arabe pour les exprimer résulte donc d'un choix de sa part, bien qu'il ne parle pas cette langue. En effet, seule langue autorisée pour prier dans l'islam et langue généralement enseignée en lien avec la religion au Mali, l'arabe confère à ses locuteurs l'image d'êtres pieux et respectables. C'est une image qu'IBK recherche également quand il évoque son amitié avec les responsables religieux et les hommes de foi connus et respectés du pays : « Distingués ulémas... Ils sont tous là, [s'adresse au président du HCI] tu les as tous cités, et moi j'ai le bonheur, à mon petit niveau de musulman de base, d'avoir la grâce de l'estime, de l'affection de tous ceux-là que tu as cités » (D5, en français).

Le choix d'utiliser ponctuellement des formules figées en arabe est donc intimement lié à la place importante qu'occupent la religion et les références à Dieu dans la rhétorique de légitimation d'IBK. Les valeurs d'honnêteté, de loyauté, de désintéressement et de dévotion qu'il s'attribue sont toutes liées à la religion musulmane dans les termes qu'il utilise. Lui serait un homme bon et dévoué, patriote, musulman respectueux des commandements de Dieu, digne détenteur du pouvoir légitime. À l'inverse, ses détracteurs ne seraient que des jaloux, mauvais musulmans et mauvais citoyens. Ils n'auraient pas suffisamment peur de Dieu pour proférer des mensonges contre lui et pas suffisamment l'amour de la patrie au cœur pour préférer leurs intérêts propres à son unité et son développement.

« Depuis que Dieu m'a créé, il n'a pas fait de moi un méchant par jalousie²². Je n'ai pas cela au cœur. Je ne peux pas avoir cela au cœur. Si je venais à l'avoir, Dieu m'en voudrait ! » (D6, traduit de : « Kabini Ala ye n da, a ma n ke jengo ye, a ma n ke hasidi ye. A te n dusu la, a te se ka ke n dusu la. N'a kera n dusu la Ala be jigin n na de ! ») « [En bambara²³] Tu ne peux pas te dire musulman et être méchant par jalousie. [...] [En français] Moi, mon problème c'est le jour où [...] j'aurai à rendre compte au Tout-Puissant. [...] Nulle calomnie, nul coup bas ne me fera dévier [...] de la voie qu'Allah Subhanahu wa ta'ala m'a tracée. » (D5, traduit de : « I te se ka fo k'i ye silame ye ka ke hasidi ye. ») « Je suis là pour servir avec foi, ardeur et détermination constante ce peuple qui m'a fait confiance. Une confiance totale et sans faille » (D3, en français).

Cette rhétorique joue sur une « surcharge de sens » [Braud, 2010, p. 146] en ce qu'elle renvoie à des croyances communément partagées dans la société malienne et tente d'invoquer des émotions positives et des sentiments de confiance. En effet, dans la société malienne, les valeurs morales correspondent souvent aux

peu ordinaire. Elle peut être traduite par « qu'Il soit glorifié et exalté » et se trouve accolée au nom d'Allah lorsqu'on le prononce, en signe de respect.

22. Expression idiomatique dont l'équivalent n'existe pas en français sans passer par une périphrase. Elle exprime le fait d'être à la fois méchant, égoïste et jaloux, c'est-à-dire d'être mauvais par jalousie. Il existe deux synonymes en bambara pour l'exprimer : « hasidi » et « jengo ». IBK utilise les deux ici.

23. Le discours prononcé au HCI le 19 avril 2014 est un exemple où IBK alterne des phrases en français et en bambara au sein d'un même discours. Ce phénomène est fréquent dans des situations ordinaires à Bamako chez les individus qui maîtrisent les deux langues. En revanche, il est rare, voire surprenant, dans des situations formelles où le pouvoir a l'habitude de choisir la langue de son discours et de s'y tenir, comme nous l'avons vu précédemment.

valeurs religieuses : la tempérance, l'honnêteté, l'humilité, etc. Être un bon pratiquant revient à être quelqu'un de respectable et inversement il est difficile d'être considéré comme respectable si l'on n'est pas pratiquant – même si ce n'est évidemment pas le seul critère. L'idée que le destin de tout Homme se trouve entre les mains de Dieu est également très répandue. Tout ce qui arrive vient d'une raison qui, si elle échappe à l'entendement des mortels, est bien connue de Dieu. Ainsi l'on n'accomplit rien par soi-même, toute réussite et tout échec de la vie ordinaire ne sont rendus possibles que par la volonté de Dieu et le secours des autres²⁴. Par extension, puisque rien n'arrive sans la volonté de Dieu, le pouvoir peut être considéré comme attribué par Dieu. Si un homme se retrouve aux plus hautes fonctions de l'État, c'est que Dieu a permis qu'il y soit. Si tel est le cas, c'est que cet homme a les qualités nécessaires pour que Dieu lui permette d'occuper cette position. Il est alors difficilement imaginable qu'il puisse mentir ou mal faire. On lui fera donc *a priori* confiance, jusqu'à preuve du contraire. Si c'est un imposteur, Dieu permettra aussi qu'il perde le pouvoir en étant battu à des élections ou en étant chassé – comme l'a été ATT.

C'est sur tous ces éléments que joue IBK pour se légitimer quand il fait référence à Dieu. S'il se fonde sur des croyances communes et admises qui mettent Dieu au centre de tous les événements qui arrivent, il n'est pas loin de franchir le pas en suggérant que si Dieu lui a permis d'accéder à la présidence de la République, c'est qu'il en est l'élu. Comme Bourdieu le souligne, les insinuations et les manières de parler « sont chargées d'injonctions qui ne sont si puissantes, si difficiles à révoquer, que parce qu'elles sont silencieuses et insidieuses, insistantes et insinuantes » [Bourdieu, 1982, p. 37]. Il n'y a donc pas de phrase que l'on pourrait relever où IBK s'affirme littéralement élu de Dieu. Pourtant cela est sous-entendu dans sa manière de prendre Dieu comme garantie de la justesse de ses actions et comme témoin de ses bonnes intentions. C'est le sens qu'il confère à son élection avec près de 77 % des voix :

« Ce que Dieu a mis dans le cœur des gens à l'élection passée, Lui seul le sait. Les volontés n'ont fait qu'une, elles se sont dirigées sur une seule personne. [...] Le fait d'être président, je le dois à Dieu et à vous. [Applaudissements dans la salle] [...] Je ne suis pas le seul à m'être présenté à l'élection. [...] Dieu ne fait rien sans raison. » (D4, traduit du bambara : « Ala ye min don mogow dusu la, kalafili temenen, Ale kelen de b'o don. naniyaw kera kelen de ye, ka sin mogow kelen ma [...] Presidenya, Ale ani aw de don. [...] N kelen ma n wuli ka n jo kalafili na. [...] Ala te foyi ke gansan. »)

« Ce qui s'est passé n'est jamais arrivé auparavant. Ça veut dire quelque chose. [...] Le pouvoir appartient à Dieu. C'est Dieu qui fait converger les esprits des gens vers une personne, qui fonde les espoirs en elle. [...] *Allah Subahanahu wa ta'ala* sait si [...] je peux faire [le] bonheur [du pays], c'est Lui qui le sait. » (D10, traduit de : « Min kera a jogon ma ke. O n'a koro be jogon na. [...] K'a fo ko fanga, Ala

24. Le proverbe bambara qui dit « Au lieu de dire « J'ai de la chance », dis : « J'ai eu des bienfaiteurs » » résume bien l'idée : on ne peut s'attribuer de réussite à soi-même, elle est toujours le fait de l'aide des autres et de Dieu.

ka fën don. Ala de be mōgow hakili sin maa ma, k'u jigi da maa kan. [...] *Allah Subahanahu wa ta'ala* b'a dōn jamana nin [...] a herē bē n bolo ? Ale de b'o dōn. »
 « [En français] Cette mission [...] ne me permet pas d'aller dans les sillons tortueux, boueux, nauséabonds que d'aucuns voudraient me voir prendre. Ce chemin je le leur laisse. Telle n'est pas la voie qu'Allah m'a indiquée. [...] [En bambara] Je ne sais pas ce qu'il en est pour tout le monde [mais grâce aux] deux *rakat*²⁵ que je prie à minuit, en me tournant vers Dieu, ils ne pourront pas me faire chuter. [Il sourit. Applaudissements dans la salle] » (D5, traduit de : « n tē bēe dōn dē, n bē n ka rakanin fila min seli dugutila fē, ka njesin Ala ma, u tē se ka n bin »).

Le pouvoir ayant les caractères du sacré, « tant que le souverain ne manque pas à sa mission, [...] on ne saurait le contester sans commettre un sacrilège » [Lagroye, 1985, p. 420]. Son discours au congrès du Haut conseil islamique en est un exemple. La prière qu'il récite en français au début, « [Le protégé d'Allah] ne connaîtra pas l'humiliation. Celui qu'Il récuse n'aura pas le dessus », donne du sens aux propos qui suivent :

« [En français] Si ceux-là [ses détracteurs] avaient pu, je ne serais pas ici aujourd'hui. Gloire à Allah ! [...] [En bambara] Dieu fera triompher la vérité, *Inch'Allah* ! [...] Grâce à Dieu et à vous aussi, je n'aurai pas honte. *Inch'Allah* ! » (D5, traduit de : « Ala be tije dème, *Inch'Allah* ! [...] Ala ni aw barika fana, n tē malo o. *Inch'Allah* ! ») Ces mêmes propos ont été tenus à d'autres occasions : « *Allah Subahanahu wa ta'ala* ne m'humiliera jamais ! » (D4, traduit de : « *Allah Subahanahu wa ta'ala* tē ne malo habada ! »)

Nous avons, dans ce texte, proposé une analyse des stratégies discursives de légitimation du président IBK durant la première année de son mandat à la tête du pays. Comme nous l'avons montré, les langues participent de la dimension symbolique des discours politiques. S'exprimer en français dans un langage soutenu et parler d'Histoire en arborant écharpe tricolore et collier des Ordres nationaux du Mali pour la cérémonie d'investiture, devant une assistance de hauts responsables politiques nationaux et internationaux, permet de signifier la distinction de la fonction éminente du président de la République. À l'inverse, parler bambara vêtu d'un boubou de tissu riche, en marchant un micro à la main et en se racontant par des anecdotes, dans une rencontre informelle, participe à renvoyer l'image d'une proximité avec les gens « ordinaires ». Comme le souligne Philippe Braud « les codes langagiers, les modes de théâtralisation, les rites et liturgies politiques, sont évidemment différents [...] selon le statut revendiqué » [2010, p. 146]. Portés par les langues et les langages, les « modes rhétoriques » [Braud, 2010, p. 146] permettent également de construire des représentations de soi et des autres en fonction du contexte et du public visé, qui reposent sur des imaginaires politiques communs. En effet, les choix linguistiques et discursifs reflètent l'image que se fait le locuteur de son auditoire, mais ils constituent aussi l'image que le locuteur souhaite renvoyer de lui-même. À partir du cas précis d'IBK, nous avons tenté de fournir des clés de compréhension des pratiques langagières largement observées et observables chez les hommes politiques en général au Mali.

25. Unité de prière musulmane. Les prières sont constituées de 2 à 4 *rakat*.

Références bibliographiques

- BANEGAS R. [2003], *La Démocratie à pas de caméléon. Transition et imaginaires politiques au Bénin*, Paris, Karthala, 494 p.
- BORNAND S., LEGUY C. [2013], *Anthropologie des pratiques langagières*, Paris, Armand Colin, 205 p.
- BOURDIEU P. [1982], *Ce que parler veut dire : l'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 244 p.
- BRAUD PH. [2010], « L'apport de la science politique à l'étude des langages du politique », *Mots. Les langages du politique*, n° 94, p. 143-54.
- CANUT C. [1996], *Dynamiques linguistiques au Mali*, Aix-en-Provence, Didier Érudition, 357 p.
- CANUT C. [2008], *Le Spectre identitaire : entre langue et pouvoir au Mali*, Limoges, Lambert-Lucas, 229 p.
- COULIBALY N. [2014], « Posture discursive et victoire électorale ? : le cas d'Ibrahim Boubacar Keïta au Mali », *Argumentation et Analyse du discours*, n° 13, 12 p. : <http://aad.revues.org/1765> (page consultée le 13 novembre 2014).
- CROZON A. [1998], « Dire pour séduire. Langages et politique en Tanzanie », in MARTIN D.-C. (dir.), *Nouveaux langages du politique en Afrique orientale*, Paris-Nairobi, Karthala-IFRA, p. 115-185.
- DUMESTRE G. [1994], *Stratégies communicatives au Mali : langues régionales, bambara, français*, Aix-en-Provence, Didier Érudition, 364 p.
- GAVELLE J., SIMÉANT J., TRAORÉ L. [2013], « Le court terme de la légitimité : prises de position, rumeurs et perceptions entre janvier et septembre 2012 à Bamako », *Politique africaine*, n° 130, p. 23-46.
- LAGROYE, J. [1985], « La légitimation », in LECA J., GRAWITZ M. (dir.), *Traité de science politique*, Paris, Presses universitaires de France, vol. 1, p. 396-467.
- LE BART C., LEFEBVRE R. (dir.) [2005], *La Proximité en politique. Usages, rhétoriques, pratiques*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 305 p.
- VEYNE P. [2002], « Lisibilité des images, propagande et appareil monarchique dans l'Empire romain », *Revue historique*, vol. 1, n° 621, p. 3-30.

Interventions télévisées d'Ibrahim Boubacar Keita (IBK) :

- D1 – Discours à l'occasion de la cérémonie d'investiture du président, 19 septembre 2013.
- D2 – Adresse à la nation à l'occasion de la fête de l'indépendance du Mali, 21 septembre 2013.
- D3 – Adresse à la nation au sujet des affrontements armés entre le MNLA et l'armée malienne à Kidal et entre les militaires du camp de Kati, 2 octobre 2013.
- D4 – Discours à l'occasion de la rencontre avec la diaspora malienne à Yamoussoukro, 29 mars 2014.
- D5 – Discours à l'occasion du 2^e congrès ordinaire du Haut Conseil Islamique (HCI), 19 avril 2014.
- D6 – Discours à l'occasion de la rencontre avec la diaspora malienne au Maroc, 24 avril 2014.
- D7 – Interview accordée au journal Jeune Afrique, 3 mai 2014 (en version écrite).

D8 – Version bambara de l'adresse à la nation au sujet de l'attaque du Premier ministre, de sa délégation et des représentants de l'État sur place à Kidal par les groupes armés, 19 mai 2014.

D9 – Version française de l'adresse à la nation au sujet de l'attaque du Premier ministre, de sa délégation et des représentants de l'État sur place à Kidal par les groupes armés, 19 mai 2014.

D10 – Version bambara de l'interview à l'occasion de l'anniversaire de la première année au pouvoir d'IBK, ORTM, 7 septembre 2014.

D11 – Version française de l'interview à l'occasion de l'anniversaire de la première année au pouvoir d'IBK, ORTM et Africable, 5 septembre 2014.

Interventions télévisées d'Amadou Aya Sanogo :

Interview sur la chaîne privée Africable, 6 mai 2012.

Interview sur la chaîne publique ORTM, 12 mai 2012.

Langues locales et idéologie linguistique dominante (Tanzanie)

*Nathaniel Gernez**

Par un matin brumeux au village de Lulanzi situé dans les montagnes Udizingwa sur les hautes terres du sud de la Tanzanie, parents et enseignants sont réunis dans une grande salle de classe de l'école secondaire publique. En ce mois de mars 2012, la réunion fait suite à un incident grave survenu quelques jours plus tôt : des élèves se sont regroupés un soir pour agresser un de leurs enseignants à son domicile. Je suis assis parmi les parents, installés sur plusieurs rangées de bancs en bois habituellement occupés par leurs enfants, faisant face au tableau noir et aux enseignants assis en ligne sur des chaises. À côté de moi est assis Chesco, le père de famille chez qui je loge et dont un des fils fait partie de la bande de jeunes ayant commis le délit. Il est très peiné par l'attitude de son fils, qu'il ne comprend pas. Lorsque je l'ai interrogé sur les causes de cette action violente, il m'a expliqué que le professeur en question aurait cessé de faire cours depuis plusieurs semaines. Il ajoutera plus tard que le professeur aurait réagi ainsi à la suite du refus de ses avances par une de ses élèves. Au milieu de la ligne de front formée par les professeurs trône le bureau derrière lequel sont assis le principal, son adjoint et le secrétaire chargé du bon déroulement de la séance. Les enseignants ont revêtu leurs habits de ville, qu'ils ont particulièrement soignés ce jour-là, alors que les parents d'élèves, qui ont interrompu leurs travaux dans les champs pour assister à cette réunion ne se sont pas particulièrement apprêtés : les femmes portent plusieurs couches de pagnes plus ou moins usés, tandis que les hommes sont vêtus de costumes qui ne sont plus de la première jeunesse.

Si lors de son déroulement, l'incident n'est jamais ouvertement abordé, la tenue de cette réunion, en elle-même, a pour objectif de restaurer le statut de supériorité des enseignants mis à mal par l'agression et de raviver le sentiment de respect à l'endroit de l'institution de la part des villageois, ce que souligne la mise en scène des rapports d'autorité et de la hiérarchie – répartition parents-professeurs, tenues vestimentaires, reproches des enseignants... De même, dans ce contexte culturel

* Doctorant en anthropologie, université Paris Ouest-Nanterre-La Défense, laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative (LESC UMR-7186, ED395).

où la confrontation directe est évitée, les enjeux de pouvoir et de domination se nouent également à l'usage que les locuteurs font des différentes langues dans l'interaction. À partir de cet exemple, la façon dont l'école secondaire en Tanzanie se fait le relais d'une idéologie linguistique génératrice de rapports de pouvoirs nouveaux à l'échelle des villages sera analysée.

Dans le cadre d'une thèse en anthropologie (en cours de réalisation), sur les pratiques du plurilinguisme en Tanzanie, j'ai mené des observations dans la région d'Iringa, située sur les hautes terres du sud du pays, où la langue nationale côtoie également une langue locale : le hehe qui compte environ 740 000 locuteurs [Languages of Tanzania Project, 2009, p. 2]. À l'occasion de trois terrains d'enquête de 21 mois au total, réalisés de fin 2012 à début 2015, j'ai pu mener des observations dans la ville d'Iringa, dans un village de montagne, Lulanzi, situé à 40 km au sud de la ville, de même qu'au village de Wenda, se trouvant sur une route principale à proximité de la ville.

D'un point de vue méthodologique, ma recherche propose une ethnographie du plurilinguisme. Il s'agit d'utiliser les outils de l'ethnographie classique (observation participante, temps long sur le terrain, observations de la vie quotidienne dans un ou plusieurs villages, prise en compte des facteurs économiques, géographiques, sociologiques et historiques) combinés à une analyse des interactions dans des lieux clés de la pratique du plurilinguisme : la maison, les écoles, les églises, les bars d'alcool artisanal, les groupes de jeunes, la radio locale.

L'ethnographie permet de mettre en relation les pratiques linguistiques avec d'autres éléments synchroniques (positions sociales, modes de vie, genre, âge, etc.) et diachroniques (histoire du pays, du village, des institutions et des individus) ; elle rend possible également la prise en considération des locuteurs, de leurs relations entre eux, de leur vie quotidienne et de leurs histoires de vie. L'analyse de leurs interactions langagières se trouve alors enrichie, voire modifiée, par la prise en compte de ces données. En retour, les pratiques plurilingues ainsi mises à jour portent un éclairage nouveau sur la société tanzanienne, les pratiques concrètes des locuteurs, mais aussi leurs représentations des langues et les rapports plus ou moins teintés d'affects qu'ils entretiennent avec elles.

La visée de cet article est de mettre en lumière la façon dont la multiplication récente des écoles secondaires véhicule l'idéologie linguistique dominante des centres urbains dans des villages, comme Lulanzi, où la réalité linguistique ne coïncide pas avec cette idéologie. Pour ce faire, je présenterai d'abord un historique des politiques linguistiques successives, depuis la période coloniale jusqu'à nos jours, ce qui permettra de voir la constitution progressive de l'idéologie linguistique dominante. Dans un deuxième temps, l'usage des langues durant la réunion parents-professeurs précédemment décrite sera analysé, afin de montrer comment les enseignants se font les relais de cette idéologie, que l'essor de l'éducation secondaire contribue à propager de plain-pied dans de très nombreux villages du pays. Enfin, quelques exemples, à l'école, ainsi qu'à la radio locale, dans lesquels des jeunes subvertissent l'idéologie dominante en faisant usage de leur

langue locale dans des espaces officiellement, voire légalement, réservés au swahili ou à l'anglais, seront étudiés.

Politiques linguistiques et plurilinguisme en Tanzanie

La Tanzanie est un pays d'une grande diversité linguistique, comptant près de 150 langues, qui a construit son unité nationale à partir de la promotion d'une seule : le swahili. Il s'agit d'une langue bantoue qui a émergé sur la côte est-africaine en incluant nombre d'influences au long « des nombreux siècles de contact entre les habitants de la côte d'Afrique de l'Est et des commerçants arabes, perses, indiens, chinois, etc. » [Massamba, 2002, p. 24]. Se diffusant à l'intérieur du continent le long des routes caravanières établies au XIX^e siècle, elle fait déjà office de *lingua franca* quand les Allemands arrivent en Afrique de l'Est vers 1890. Le premier gouverneur allemand du Tanganyika, ayant pour projet de circonscrire l'administration à la région côtière pensait s'appuyer sur les locuteurs du swahili, originaires de la côte, pour entretenir des relations de commerce avec l'intérieur du territoire [Iliffe, 1984, p. 208].

La Première Guerre mondiale joue à son tour un rôle de catalyseur dans l'essor du swahili, par les mélanges de populations qu'elle entraîne. Puis la diffusion de cette langue s'accroît avec l'administration britannique qui prend le relais de la défunte colonie allemande à la fin de la guerre. Celle-ci promulgue alors le swahili langue de l'éducation dans toutes les écoles qu'elle reconnaît et qu'elle finance [Blommaert, 1999, p. 338] et crée l'Inter territorial Committee en 1930. Ce dernier est chargé de la standardisation du swahili en alphabet latin et de sa diffusion. Si le pouvoir colonial développe l'enseignement du swahili sur l'ensemble du pays, il introduit également l'usage de l'anglais dans les écoles de formation des instituteurs, des employés et des chefs. Dès lors, la formation des élites se trouve associée, non pas au swahili, mais à l'anglais.

À l'indépendance en 1961, Julius K. Nyerere, en tant que premier président, choisit de faire du swahili la langue nationale. Celui-ci devient alors un outil fortement idéologisé dans un contexte d'unification nationale autour d'une politique socialiste dite « non alignée » (*Ujamaa*). Ainsi, dans ce nouveau cadre idéologique, comme le souligne Blommaert « “tribal” traditions were pre-revolutionary traditions that needed to be abolished as part of the socialist revolution. » [1995, p. 81] et ce, au profit d'une « Nouvelle culture ». La façon dont le linguiste tanzanien Abdulaziz Lodhi définit cette « Nouvelle culture » est tout à fait significative : « The tanzanian culture therefore is the sum-total of all the good customs and traditions of the different language groups in Tanzania. All these regional cultures using local languages, or dialects, are now being transformed into a National Culture using Swahili which is increasingly commanding loyalty, affection and respect of Tanzanians » [1974, p. 11]. Ces propos sont très révélateurs de l'ambiguïté de l'idéologie politique de l'époque qui, bien que souhaitant valoriser et s'appuyer sur les cultures des sociétés tanzaniennes, est plus que méfiante à l'égard des langues dans lesquelles elles se disent et se vivent.

La transformation linguistique des populations du territoire tanzanien est donc perçue, par le pouvoir politique, comme réalisatrice d'une transformation radicale de la société. Le swahili joue dès lors un rôle majeur à la fois comme expression et comme vecteur de diffusion de cette « Nouvelle culture » [Harries, 1969]. Pour mettre en place ce projet, l'éducation et la swahilisation du pays deviennent une des priorités du nouvel État. Seulement, la portée de cette swahilisation, dans les premiers temps de l'indépendance, reste principalement symbolique : le swahili se trouve confiné aux premières années de l'éducation primaire et aux institutions les plus locales, alors que l'anglais est utilisé dans les hautes sphères de la vie politique et sociale. Seule la décision de faire du swahili la langue du parlement représentera une véritable avancée vers un rôle plus important [Blommaert, 1999, p. 83]. Ce n'est qu'en 1967, après la déclaration d'Arusha qui opère un durcissement des positions socialistes et un regain de tensions avec l'Angleterre, qu'un projet voit le jour pour mettre en place une éducation, du primaire à l'université, qui soit intégralement en swahili. Dans les faits, cette volonté politique n'aboutit qu'à l'adoption de la langue nationale comme vecteur d'instruction pour l'intégralité du primaire dès 1967. La même année, le second vice-président M. Rashid Mfaume Kawawa promeut le swahili comme langue officielle dans toutes les institutions publiques et semi-publiques [Kiango, 2005, p. 160]. Pourtant, dès 1974 en raison de l'apaisement avec l'Angleterre, Nyerere déclare que rejeter l'anglais serait une erreur et que l'objectif de sa politique linguistique consiste à établir un bilinguisme en swahili et en anglais [Blommaert, 1999, p. 93]. En 1985, le nouveau président Ali Hassan Mwinyi accepte un rééchelonnement de la dette par le FMI, concomitant d'une influence grandissante des organisations internationales. Dans ce contexte l'anglais paraît plus que jamais nécessaire. Jusqu'à nos jours, malgré des hésitations contradictoires, un *statu quo* a finalement prévalu entre la place réservée au swahili au titre de langue d'enseignement dans l'école primaire et le maintien de l'anglais comme langue de l'éducation dans l'école secondaire et l'éducation supérieure.

Cette mise en perspective des différentes politiques linguistiques que la Tanzanie a connues depuis l'époque coloniale fait apparaître une surprenante continuité, en dépit d'importants tournants politiques et idéologiques : d'une part, le swahili a toujours été promu, car perçu comme une langue administrative utile pour gouverner – que ce soit dans une optique de domination ou d'unification ; d'autre part, depuis l'administration britannique, l'anglais s'est maintenu comme langue de prestige destinée aux élites. Ceci va de pair avec une défiance constante à l'égard de la diversité linguistique du pays, les langues locales étant toujours considérées comme des facteurs de division qu'il faut à tout prix gommer.

Ces politiques linguistiques successives ont fait naître et ont consolidé une idéologie linguistique dominante, c'est-à-dire une représentation hiérarchique du statut de ces langues, qui s'appuie sur la valeur qui leur a été accordée politiquement : l'anglais, comme langue de l'éducation supérieure, du prestige et des élites, le swahili, comme langue nationale, de l'éducation de premier niveau et des interactions quotidiennes ; quant aux langues locales, lorsqu'elles ne sont pas

considérées comme mourantes ou fatalement appelées à disparaître, leur usage est envisagé, voire toléré, dans la sphère du foyer et de la communication avec les anciens. Cette idéologie linguistique qui, comme nous allons maintenant le voir, ne correspond pas à la réalité des usages dans les villages observés de la région d'Iringa, se trouve néanmoins véhiculée par l'éducation secondaire en plein essor.

Essor de l'éducation secondaire et propagation de l'idéologie linguistique dominante

Dans un village comme celui de Lulanzi, la population est fortement homogène : le village compte une grande majorité d'habitants hehe, un certain nombre de Bena dont la culture et la langue sont très proches des Hehe et quelques Ngoni, beaucoup moins proches culturellement et linguistiquement, avec lesquels les Hehe entretiennent tout de même des relations de parenté à plaisanterie accompagnées d'intermariages occasionnels. Certains enseignants des écoles primaires et secondaires sont originaires de régions plus éloignées¹ : Kilimandjaro (Chagga), Tanga (Pare), Dodoma (Gogo), Mbeya (Nyakyusa). Cette homogénéité est bien sûr variable en fonction des villages et des migrations de populations avoisinantes, mais reste relativement importante dans un grand nombre de villages de la région d'Iringa [Languages of Tanzania Project, 2009, p. 19]. Les observations menées à Lulanzi montrent que, dans la sphère familiale, à la maison, le hehe est la langue la plus utilisée, même si le swahili n'est pas absent et peut être employé lors de code-switching. De même, avec les voisins, dans les commerces et les bars du centre du village, le hehe reste la langue principalement utilisée avec toutefois un recours fréquent au *code-switching* en swahili. Par exemple, une jeune femme de 24 ans, scolarisée jusqu'à la fin du primaire s'exprime au sujet d'une visite médicale qu'elle a passée. Ici, les termes en swahili sont notifiés en italique : « Ino vamelige migoda *kabla, kabla* we sivalapima. *Kwa* hiyo vakwegite danda neke vapime *ionekane* nda^{hi}hi » (« Donc ils m'ont donné des médicaments *avant* même d'avoir fait les tests. *Ce qui veut dire* qu'ils font la prise de sang et que les tests *montrent* la même chose »). Suivant la définition du *code-switching* donnée par Myers-Scotton², à Lulanzi, comme on peut le voir dans l'exemple précédent, la plupart des *code-switching* s'opèrent avec le hehe comme langue matricielle et le swahili comme langue incorporée. La quasi-totalité des habitants du village connaît le swahili et reconnaît son importance en tant que langue permettant de communiquer avec les autres populations qui forment la Tanzanie. Le recours à l'alternance codique vers le swahili, que ce soit dans une même phrase (*code-mixing*) ou entre deux phrases, est plus ou moins fréquent dans les conversations en

1. La diffusion du swahili passe aussi par la nomination des enseignants à des postes, de préférence, extérieurs à leur région d'origine. Cependant, des procédés officieux existent (comme l'échange de lieu d'affectation) pour obtenir un poste dans sa région.

2. « [...] the selection by bilinguals or multilinguals of forms from an embedded language (or languages) in utterances of a matrix language during the same conversation. The matrix language (ML) is the main language in CS utterances in a number of ways, while the embedded language (EL) has the lesser role » [1993, p. 4].

fonction des participants et des sujets abordés. Cette pratique est plus fréquente chez les hommes jeunes que les femmes ou les anciens. De même, les discussions sur le quotidien du village ou les travaux agricoles montrent une prédominance du hehe tandis que la politique est évoquée en swahili et les interactions commerciales comprennent de nombreux *code-switching* en swahili. En effet, depuis l'indépendance, les discours politiques, les campagnes et les réunions politiques se déroulent en swahili associant fortement ces deux éléments. Quant au commerce, le swahili a été, dès le début de son expansion sur le territoire, un moyen pour négocier avec les marchands de la côte ; il s'agissait avant tout de la langue du commerce.

Soulignons que si l'usage du hehe au quotidien est lié, en partie, à l'homogénéité du village, son emploi fréquent et régulier dans les interactions crée en retour de l'homogénéité. De fait, un certain nombre d'habitants, originaires de populations avoisinantes (Bena) ou de régions plus éloignées (comme certains enseignants), vivant depuis plusieurs décennies dans ce village ont appris le hehe et le maîtrisent suffisamment pour entretenir une conversation dans cette langue. Concernant les professeurs de l'école secondaire, certains sont originaires des environs, où ils ont enseigné dans le privé pendant plusieurs années (c'est le cas notamment du directeur adjoint et d'un professeur d'histoire, tous deux attirés par la stabilité d'un poste dans la fonction publique³) ; d'autres, plus jeunes et originaires d'autres régions, ont un parcours universitaire et sont affectés pour leur premier poste dans cette école. Pour ces jeunes diplômés, qu'ils soient originaires des centres urbains ou qu'ils aient simplement suivi un cursus universitaire en ville, enseigner dans un village éloigné des commodités de la ville ne représente pas une perspective attractive (par exemple, Mote, le professeur d'anglais, diplômé de l'université de Mzumbe, m'explique avoir l'impression de perdre son temps et souhaite changer rapidement d'école). Si ces derniers entretiennent souvent une distance relative avec les villageois au quotidien, les autres professeurs fréquentent les lieux de sociabilité du centre du village, comme les bars, où certains discutent volontiers en hehe.

Après cet aperçu des pratiques linguistiques du village et du profil des enseignants de l'école secondaire, revenons à la réunion parents-professeurs évoquée en introduction. Pour l'analyse du *code-switching* au cours de cette réunion, je m'appuierai sur le « markedness model » de Myers-Scotton [1993]. Ce modèle est critiqué pour certains de ses aspects systématiques par les tenants de l'analyse conversationnelle [Meeuwis, Blommaert, 1994 ; Auer, 1998], qui lui reprochent notamment une conception universalisante qui lui fait négliger le contexte, l'idée d'une métrique innée du marquage, ainsi qu'une vision uniquement conflictuelle du *code-switching*. Il me paraît donc important de contextualiser ce modèle, qui a été forgé à partir d'un terrain kenyan, principalement à Nairobi, où l'on retrouve, différemment agencée, une situation de concurrence entre l'anglais, le swahili, et

3. Un tel poste n'apporte pas une meilleure rémunération, mais garantit la sécurité de l'emploi et l'accès à des prêts.

les langues locales. Il me semble donc que la conception du *code-switching* que développe Myers-Scotton est issue et rend compte de cette situation où les pratiques plurilingues sont régulièrement des occasions de négociation des relations de pouvoir au sein de l'interaction. Aussi le concept de « markedness », sans permettre l'explication de toutes les occurrences de *code-switching*, reste un outil particulièrement adapté lorsque cette pratique est liée à des enjeux de pouvoir. Dans ce modèle, elle analyse les choix linguistiques pour chaque interaction comme étant marqués ou non marqués : dans le premier cas, un des locuteurs fait un choix de langue qui indexe un ensemble de droits et d'obligations différent de celui *a priori* attendu pour l'interaction donnée. Dans le second cas, la langue choisie indexe l'ensemble de droits et d'obligations habituellement attendu pour ce type d'interaction.

Lors de la réunion parents-professeurs, la question du choix linguistique semble s'imposer pour les locuteurs ; en effet, le swahili est à la fois la seule option possible pour permettre une intercompréhension maximale (certains enseignants ne parlant pas la langue locale) et la langue prévue par le cadre institutionnel et gouvernemental de l'école. Cependant, le seul usage du swahili comme code linguistique non marqué durant la réunion produit un décalage par rapport au quotidien du village où, lors des rencontres, le *code-switching* hehe/swahili est, le plus souvent, le code non marqué. Ce décalage révèle un ensemble de droits et d'obligations différents et permet de poser le cadre officiel et institutionnel de l'école, ainsi que l'autorité des professeurs. Les enseignants dénoncent, en swahili, le mauvais comportement des élèves (insolence, école buissonnière, fréquentation des bars ou port trop court de la jupe pour les filles), les parents étant tenus responsables. Dans le cadre de cette réunion, ces derniers acceptent et se conforment au seul usage du code non marqué de l'interaction : le swahili. Ils n'ont pas prononcé un seul mot en hehe et, de fait, ils n'auraient pu recourir à ce choix marqué, sans que cela soit perçu comme une remise en cause de l'autorité des professeurs et du contexte institutionnel. L'asymétrie des rapports de pouvoir entre parents et enseignants devient encore plus manifeste dans la possibilité qu'ont précisément ces derniers de changer de code linguistique en recourant, pour leur part, à des choix marqués que ce soit vers le hehe ou l'anglais. Une enseignante qui n'est pas hehe se permet des expressions hehe, notées ci-dessous en gras : « Mkiona mtoto wenu anaenda kulala na msichana mnajivunia, mnasema "*ligosi ilo*", "*uyu mugosi*" » (« Quand vous voyez votre fils aller dormir avec une fille, vous vous sentez fiers, vous dites "*lui, c'est un homme fort*", "*lui, c'est un homme*" »).

Elle prononce cette phrase au cours d'un long discours dans lequel elle fustige les parents d'élèves pour ce qu'elle estime être des erreurs dans l'éducation de leurs enfants. L'insertion de ces termes hehe permet de produire un effet rhétorique. D'une part, le changement de code souligne et met en avant le passage entre le discours de l'enseignante et les propos qu'elle rapporte ; d'autre part, il renforce l'impression de véracité qu'elle cherche à instaurer par le recours au style direct. Doubler la mise en scène des propos qu'elle attribue aux parents par un recours au hehe lui permet de donner l'impression qu'elle cite des propos

authentiques et donc potentiellement véridiques qui prouvent le bien-fondé de sa critique. Ce choix marqué d'un *code-switching* en hehe se distingue de l'habituelle connivence liée à la mobilisation de cette langue : il permet à l'enseignante d'associer, par le biais de la langue, une attitude qu'elle juge négative à un usage qu'elle considère comme lié à la culture hehe. La réaction de l'un de ses collègues, lui-même hehe, dérangé par la remarque, permet de le confirmer : il intervient pour préciser que par le passé, même dans la culture hehe, il n'était pas question de laisser son fils rentrer tard le soir. De cette façon, il soutient la condamnation de sa collègue, tout en excluant le fait que cette façon de faire, imputée aux parents, soit en rapport avec leur « culture ».

Les enseignants se permettent également de faire un autre choix marqué, cette fois-ci par un *code-switching* entre swahili et anglais. L'un d'eux cite un dicton en anglais : « discipline is the mother... » avant de se rendre compte qu'il ne connaît pas la fin en anglais et de se reprendre avec la version swahilie « *nidham ni mama ya ushindi* » (« la discipline est mère du succès »). Ici, l'effet de prestige associé à la connaissance de ce dicton anglais finit par démontrer, à l'inverse, le manque de maîtrise de l'enseignant. Le directeur termine la réunion par un long discours dans un swahili ponctué de termes anglais où il explique les différents éléments indispensables à la réussite d'un élève à l'aide d'un schéma dessiné au tableau. Comme l'anglais est la langue d'instruction dans l'enseignement secondaire, démontrer ses capacités à parler cette langue équivaut à montrer sa qualification, en tant qu'enseignant, ce que la plupart firent, avec plus ou moins de succès toutefois. À l'instar de nombreuses situations, en ville, dans les médias ou même au parlement, l'anglais est utilisé comme un outil de prestige ; son usage dans ce contexte a cependant ceci de particulier que la grande majorité des destinataires, les parents d'élèves, ne le comprennent pas. Comme les écoles secondaires étaient souvent éloignées et coûteuses, rares sont les parents à avoir poursuivi leurs études au-delà du primaire et par conséquent à avoir appris l'anglais. Depuis les années 2000, la Tanzanie a mis en œuvre d'importantes réformes du système éducatif (notamment la gratuité des frais d'inscription en primaire depuis la rentrée scolaire 2001-2002), ce qui eut pour conséquence une très forte hausse des effectifs. Pour répondre à cet afflux d'élèves en primaire et anticiper ses effets, l'enseignement secondaire public a été fortement promu avec la construction d'un grand nombre d'écoles gouvernementales communautaires (*shule za kataa*) [Bonini, 2011]. L'école secondaire de Lulanzi, prise en exemple, a été créée sous cette impulsion puisqu'elle fut fondée en 2007. Ainsi, lorsque les professeurs utilisent l'anglais, le contenu du message disparaît en quelque sorte de l'interaction puisque chacun sait qu'il n'atteindra pas ceux à qui il s'adresse. Cet usage dans lequel « a marked choice's referential message does not have to be "understood" for its social message of communicative intent to succeed » [Myers-Scotton, 1993, p. 138] véhicule, par le choix de la langue, ici l'anglais, ce que les enseignants cherchent à transmettre à l'auditoire : ils ont un parcours scolaire et universitaire plus conséquent qui légitime leur statut d'enseignant et qui devrait susciter la confiance des parents.

Ces derniers paraissent assez dociles durant la réunion : ils ne manifestent aucun désaccord quant aux affirmations des enseignants et certains renchérissent même dans la critique des « mauvais parents » dont ils s'excluent par la même occasion. Cependant, cette docilité peut être trompeuse, étant donné qu'en Tanzanie la bienséance exige l'évitement de la confrontation et de la contradiction directe. Le désaccord peut toutefois s'exprimer de façon détournée. Par exemple, une fois sur le chemin du retour, Chesco m'explique que le professeur agressé aurait arrêté de faire cours à la suite du refus de ses avances par une élève. En me donnant cette information, qui renforce les torts de l'enseignant, Chesco indique déjà, ce qu'il me confirmera par la suite : bien qu'il condamne les actes de son fils, il le rejoint dans son mécontentement vis-à-vis du comportement de l'enseignant. Ces propos, énoncés à ce moment précis, révèlent son désaccord. Ils soulignent que la tentative des professeurs pour imposer leur autorité et faire valoir leur probité par la valorisation de leur statut et de leurs compétences ne l'a pas convaincu.

L'analyse des rapports de pouvoir durant cette réunion parents-professeurs souligne le rôle prépondérant de l'usage des langues comme instrument de domination. Ce que le vocable de l'anthropologie linguistique nomme idéologie linguistique renvoie aux conceptions qu'ont les locuteurs de leurs langues ; à savoir suivant Michael Silverstein « sets of beliefs about language articulated by users as a rationalization or justification of perceived language structure and use » [1979, p. 193]. Ces conceptions peuvent aussi bien être exprimées explicitement, dans un discours sur la langue et ses usages ou être incarnées implicitement dans des pratiques communicatives [Kroskrity, 2004]. Comme le souligne Tsitsipis [2003, p. 541], l'observation de l'utilisation des langues permet d'inférer les perspectives idéologiques intériorisées que les locuteurs n'expriment pas nécessairement ouvertement dans des discours métapragmatiques. Aussi, l'analyse des usages du plurilinguisme par les professeurs permet-elle de mettre au jour une idéologie linguistique implicite concordant avec l'idéologie linguistique dominante : l'anglais comme langue du prestige (*code-switching* vers l'anglais du directeur et de certains professeurs), le swahili comme langue communicationnelle et institutionnelle (usage prédominant du swahili pour la tenue de la réunion), et exclusion du hehe, en tant qu'héritage culturel négativement perçu (usage de termes hehe pour décrire une attitude jugée en lien avec la culture hehe).

Si cette idéologie n'est pas un fait nouveau dans les grands centres urbains comme Dar es Salaam, elle n'a eu jusqu'à récemment que peu d'incidence concrète sur les zones rurales. En effet, l'anglais n'étant ni compris ni maîtrisé par la majorité de la population vivant dans ces villages, il n'y trouvait aucune place et n'y jouait aucun rôle. Avec les réformes scolaires des années 2000, le prolongement de la scolarité du primaire vers le secondaire est devenu la norme et seuls de bons résultats aux examens sanctionnant la fin du secondaire peuvent permettre d'accéder à l'emploi. Dès lors, l'anglais joue un rôle primordial puisque sa maîtrise conditionne la réussite scolaire de l'élève. Par ailleurs, l'établissement récent de cette école secondaire publique au village de Lulanzi est générateur d'un certain

nombre de problèmes. Les frais d'inscription y sont plus élevés qu'au primaire, le taux de réussite aux examens finaux est très bas, les enseignants mal payés cherchent d'autres sources de revenus dans des activités qui empiètent parfois sur les heures de cours. Enfin la proximité d'âge entre enseignants et élèves génère des jeux de séduction pouvant entraîner des situations dommageables pour les élèves, comme celle décrite précédemment, ou un renvoi des filles qui tomberaient enceintes. Les tensions portent aussi sur des questions linguistiques et notamment sur l'introduction de l'anglais comme langue d'instruction⁴. Je me concentrerai sur ces tensions entourant l'idéologie linguistique dont l'école secondaire se fait le relais et qu'elle contribue à véhiculer à travers le pays.

Les observations que j'ai menées à l'école primaire et au village montrent que dans la pratique, une certaine répartition des contextes d'utilisation des langues s'effectue entre hehe et swahili. Si le swahili est perçu comme une langue plus prestigieuse, car elle est langue nationale, liée à l'éducation et au mode de vie urbain, le hehe reste cependant, la langue privilégiée pour les échanges du quotidien au sein du village. Cette situation linguistique correspond à ce que Fishman [1972] définit par le concept de diglossie, c'est-à-dire la coexistence de deux langues associées à des sphères d'usage distinctes dans une même société. L'une, appelée « variété haute », est plus codifiée, utilisée pour l'écrit, enseignée à l'école, peut être le véhicule d'une importante littérature profane ou religieuse. L'autre, la « variété basse » constitue la langue des échanges quotidiens, des conversations privées ou informelles. Mkilifi [1978] parle de triglossie pour qualifier la situation tanzanienne, car il voit une situation de diglossie entre la langue locale et le swahili et une autre entre ce dernier et l'anglais⁵. Si ce qu'avançait Mkilifi en 1978 était peut-être un peu prématuré, il semble qu'aujourd'hui, même si l'anglais n'est pas parlé par un nombre significativement plus élevé de Tanzaniens, cette conception d'une triglossie ou d'une « diglossie enchâssée » [Calvet, 1987] entre langue locale/swahili et swahili/anglais, devient un outil intéressant pour penser le plurilinguisme en Tanzanie. Les réformes éducatives ont entraîné la multiplication des écoles secondaires sur l'ensemble du territoire. Si l'enseignement est en anglais, on note que le faible niveau dans cette langue des élèves, aussi bien que des enseignants ne permet pas encore à ces écoles de former des locuteurs maîtrisant l'anglais. D'ailleurs, les enseignants eux-mêmes s'expriment en swahili dès qu'ils échangent entre eux et les élèves font de même, voire parfois basculent vers le hehe. Les écoles secondaires n'ont donc pas un impact linguistique direct, au sens où elles ne produisent pas des locuteurs anglophones dans le village. Cependant, en conditionnant la réussite des élèves à la maîtrise de cette langue, elles participent aux représentations de l'anglais comme langue plus prestigieuse et plus

4. Je passerai brièvement ici sur le problème pédagogique que pose l'usage de l'anglais comme langue d'instruction et les difficultés qu'il suscite pour les élèves comme pour les enseignants [Galabawa, Lwaitama, 2005 ; Desai, Qorro, Brock-Utne, 2010].

5. Précisons que son approche a été très critiquée, notamment parce que son corpus aurait été composé de seulement quinze étudiants maîtrisant particulièrement bien l'anglais et qu'il ne serait pas représentatif de la Tanzanie où seulement 5 % de la population parlait anglais [Smieja, 2003].

importante que le swahili et, ce faisant, elles fragilisent le statut du swahili qui se trouve concurrencé par l'anglais sur le terrain du prestige et de l'éducation. L'idéologie linguistique dominante, dont on a vu la constitution historique à travers la promotion, puis l'idéologisation du swahili et le maintien de l'anglais dans la formation des élites, n'accorde aucune place aux langues locales qui subissent un phénomène d'effacement tel que le définissent Irvine et Gal : « The process in which ideology, in simplifying the sociolinguistic field, renders some persons or activities invisible. Facts that are inconsistent with the ideological scheme either go unnoticed or get explained away. » [2000, p. 38]. Ce processus est si prégnant dans le système éducatif que même ceux qui dénoncent l'usage de l'anglais dans le secondaire et montrent les difficultés qu'il génère ne posent pas la question des langues locales et ne problématisent pas leur affirmation du swahili comme langue première des élèves⁶. Ainsi, les populations rurales qui se trouvent dans une situation de diglossie ancienne entre langue locale et swahili se voient imposer par le biais de l'école secondaire le modèle diglossique des centres urbains entre swahili et anglais. Cet enchâssement de diglossies menace l'équilibre qui s'était historiquement constitué dans les représentations et les sphères d'usage du swahili et du hehe. Là où, au village, le hehe est utilisé pour les interactions du quotidien avec un recours au swahili pour montrer son éducation et sa proximité avec le mode de vie urbain, l'idéologie linguistique dominante superpose un modèle où le swahili occupe la simple position de langue du quotidien et l'anglais le remplace sur le terrain du prestige et de l'éducation. Les langues locales sont quant à elles évacuées du champ sociolinguistique. La non-congruence entre ces deux modèles diglossiques génère des inquiétudes et des interrogations sur le statut des langues qu'il est possible d'apercevoir lorsque des jeunes (qui sont souvent la première génération à expérimenter pleinement ce rapport à trois langues) mettent en place des stratégies de revalorisation du hehe par l'association de cette langue à une langue de prestige ou par son usage dans un champ officiellement réservé à l'anglais ou au swahili.

Stratégies linguistiques de revalorisation du hehe

Commençons par citer une anecdote qui m'a été rapportée par un ancien élève d'une école secondaire privée de la ville d'Iringa. Dans une classe de cette école, une jeune fille et son groupe d'amis chahutent avant l'arrivée du professeur. L'élève délégué (appelé *Monita*⁷), auquel il incombe de surveiller la classe, la remarque et se met à écrire son nom au tableau. La jeune fille s'en aperçoit et l'implore de la sorte en hehe : « Be Monita niongise ! Tuke twitinasu hela, tuke twitinasu nava Birigita », c'est-à-dire « Moniteur, excuse-moi ! Nous ne faisons que bavarder, nous ne faisons que bavarder avec Brigitte ». L'usage de cette langue que la majorité des élèves comprend, dans cet environnement où ils sont

6. Lire notamment les travaux cités précédemment [Galabawa, Lwaitama, 2005 ; Desai, Qorro, Brock-Utne, 2010].

7. Swahilisation de Monitor.

censés s'exprimer uniquement en anglais, provoque le rire de ses camarades. Si le simple fait d'avoir parlé en hehe dans une salle de classe provoque le rire ou du moins le plaisir d'évoquer cette histoire, c'est parce qu'en s'exprimant de la sorte, la jeune fille procède à un jeu de « décalage énonciatif » [Bornand, Leguy, 2013, p. 41] dans lequel l'énoncé exprime une supplique au délégué pour qu'il ne l'inscrive pas au tableau et *in fine* éviter la punition ; tandis que, dans la situation de communication, l'intrusion du hehe prend une valeur illocutoire visant à renforcer la bravade et attirer les rires de ses camarades de classe. Ou encore, en demandant pardon dans son discours, elle en appelle à la clémence du délégué, reconnaissant ainsi la supériorité de son statut, mais en s'exprimant en hehe, elle le positionne à égalité et produit un effet comique qui contredit la sincérité de sa supplique. Ce qui appelle le rire, c'est aussi et surtout l'intrusion subversive du hehe dans cet espace où les élèves sont officiellement tenus de communiquer en anglais et à défaut en swahili. Agissant de la sorte, cette élève cesse de jouer le jeu imposé par le système éducatif tanzanien, selon lequel la majorité des élèves et une partie des professeurs, certes locuteurs hehe et swahili, doivent s'exprimer en anglais. Pendant quelques secondes, ce « décalage énonciatif », sous couvert de plaisanterie, place le hehe au même niveau que l'anglais, comme langue qui pourrait avoir sa place dans l'enseignement secondaire.

Cette anecdote révélatrice n'est pas un phénomène isolé. En Tanzanie, la loi sur les émissions audiovisuelles interdit la programmation d'émissions en une autre langue que le swahili. Elle vise particulièrement à interdire les langues locales sur les ondes, l'usage de l'anglais étant tout à fait accepté. Pourtant, à l'antenne d'une radio locale d'Iringa, un présentateur est devenu une véritable célébrité, et ses émissions, une importante source d'audience pour la station, en ponctuant de hehe ses interventions. En procédant de la sorte, il est conscient de frôler l'illégalité : suspicieux, il démarrera un entretien en me précisant « unajua hairuhusiwi » (« tu sais que ce n'est pas autorisé »). Il m'explique présenter l'actualité musicale nationale et internationale en alliant swahili, anglais et hehe, traduisant parfois jusqu'au titre des chansons américaines. Par ce biais, l'animateur associe le hehe à des sujets d'actualité internationale qui intéressent tout particulièrement les jeunes.

La demande des auditeurs est forte et cet usage fait de lui un animateur incontournable pour la radio⁸. D'ailleurs, cette dernière a depuis repris à son compte ce procédé en faisant la promotion de son antenne sur ses ondes avec des salutations en hehe ; ce qui souligne, plus fortement encore, l'importance, y compris en matière de marché pour la radio, des auditeurs demandeurs d'un usage du hehe.

Dans son analyse de l'usage des langues à la radio zambienne, Spitulnik propose de penser les idéologies linguistiques comme des « processus de valorisation et

8. Bien qu'il ait déjà reçu des consignes lui intimant de réduire son usage du hehe à l'antenne, il n'a pu s'y résoudre, car il est conscient que c'est sur cela que repose son succès. De même, remercié par son employeur à la suite d'un différend, il fut finalement réintégré quelques mois plus tard, son départ étant trop désavantageux pour la radio.

d'évaluation des langues » [1998, p. 163] et montre l'importance du temps d'antenne accordé dans ce processus. Transposé dans le contexte tanzanien, ce constat permet de mettre en avant la façon dont l'utilisation quotidienne du hehe par ce présentateur et le temps d'antenne qui en découle valorise le hehe en le situant sur un même plan de concurrence que le swahili ou l'anglais. L'animateur justifie d'ailleurs sa popularité par l'amour que les Hehe portent à leur langue « et pas qu'un peu » (« Tena si kidogo »). Or ceci n'est d'ordinaire jamais exprimé explicitement. En effet, la dépréciation des langues locales, qui a accompagné la valorisation du swahili au moment de la construction de l'unité nationale a été intériorisée au point qu'une telle affirmation pourrait être perçue (aussi bien par l'énonciateur que les allocutaires) comme antipatriotique, communautariste, voire rétrograde.

Le choix linguistique audacieux de l'animateur radio et la réception plus que favorable des auditeurs révèlent, par conséquent, un rapport affectif des locuteurs à leur langue, parfois peu exprimé ou conscientisé et le besoin d'une revalorisation de leur langue locale ; cela dans un contexte où la domination nationale du swahili et la défiance du pouvoir politique envers tout facteur potentiel de division ne permettent pas de porter explicitement une telle revendication.

Conclusion

La Tanzanie est un pays qui, en raison de la politique de promotion du swahili, a souvent été considéré comme un cas d'école en matière de planification linguistique. Pourtant, en raison des tournants politiques opérés dès la deuxième moitié des années 1970 et plus encore à partir des années 1980, l'établissement d'un système éducatif entièrement en swahili n'a pas pu voir le jour, laissant place à l'anglais comme langue d'instruction dans l'éducation secondaire et supérieure. La multiplication récente des écoles secondaires, où l'instruction se fait en anglais, et où la réussite est conditionnée à la maîtrise de cette langue, véhicule l'idéologie linguistique forgée en milieu urbain dont le modèle diglossique swahili/anglais déstabilise la diglossie ancienne dans les villages entre hehe et swahili. Tout en valorisant l'anglais comme langue de l'éducation et du prestige, à la place du swahili, et en considérant ce dernier comme la langue du quotidien, voire même comme première langue, elle passe sous silence les langues locales ou les relègue au seul usage privé. L'école secondaire, en tant que vecteur de cette représentation des langues, soulève des inquiétudes et des résistances en zone rurale.

Ce conflit en matière de représentations est notamment visible dans les stratégies linguistiques que certains locuteurs, souvent des jeunes, tentent de mettre en place pour revaloriser le hehe. Ainsi, montrer la possibilité d'un usage du hehe, à l'école comme le fait la jeune fille qui chahute, à la radio (à l'instar des salutations et des interventions de l'animateur) ou encore dans la musique⁹, soit dans

9. Un jeune chanteur a récemment repris en hehe la chanson de Miriam Makeba « Malaika » qui est une des chansons en swahili ayant le plus de rayonnement au rang international.

des contextes d'où il est normalement exclu, permet de subvertir partiellement et momentanément l'idéologie linguistique dominante au profit des langues locales. Ces quelques saillances mettent en exergue l'attachement des Hehe à leur langue, et les tensions sous-jacentes que font naître les évolutions politiques en matière d'éducation, renouvelant ainsi l'intérêt d'un regard porté à ces langues locales, au statut qu'elles occupent aujourd'hui et aux usages du plurilinguisme qu'ont les locuteurs d'un pays qui se présente encore souvent comme un pays monolingue.

Bibliographie

- AUER P. (dir.) [1998], *Code-switching in conversation : language, interaction and identity*, London, Routledge, 355 p.
- BLOMMAERT J. [1999], *State ideology and language in Tanzania*, Köln, Köppe, 204 p.
- BONINI N. [2011], « Le développement de l'enseignement secondaire en Tanzanie et la scolarisation des Maasai », in HENAFF N., LANGE M.-F., « Inégalités scolaires au Sud », *Autrepart*, n° 59, p. 57-74.
- BORNAND S., LEGUY C. [2013], *Anthropologie des pratiques langagières*, Paris, Armand Colin, 205 p.
- CALVET L.-J. [1987], *La Guerre des langues et les politiques linguistiques*, Paris, Payot, 294 p.
- DESAI Z., QORRO M.A.S., BROCK-UTNE B. [2010], *Educational challenges in multilingual societies : LOITASA phase two research*, African Books Collective, 362 p.
- FISHMAN J.A. [1972], *The sociology of language : an interdisciplinary social science approach to language in society*, Rowley, Newbury House Publishers, 290 p.
- GALABAWA J., LWAITAMA A. [2005], *Kiswahili na kiingereza kama lugha za kufundishia elimu ya sekondary Tanzania : Uchambuzi Linganishi*, Dar es Salaam, university of Dar es Salaam, 29 p.
- HARRIES L. [1969], « Language policy in Tanzania », *Africa*, vol. 39, n° 3, p. 275-280.
- ILIFFE J. [1984], *A modern history of Tanganyika*, Cambridge, Cambridge university press, 616 p.
- IRVINE J.T., GAL S. [2000], « Language ideology and linguistic differentiation », in KROSKRITY P.V. (dir.), *Regimes of language : ideologies, politics, and identities*, Santa Fe, School of American research press, p. 35-83.
- KIANGO J.G. [2005], « Tanzania's historical contribution to the recognition and promotion of Swahili », *Asia & Africa*, n° 5, p. 157-166.
- KROSKRITY P.V. [2004], « Language ideologies », in DURANTI A. (dir.), *A companion to linguistic anthropology*, Malden, Wiley-Blackwell, p. 496-517.
- LANGUAGES OF TANZANIA PROJECT [2009], *Atlas ya lugha za Tanzania*, Dar es Salaam, university of Dar es Salaam, 130 p.
- LODHI A. [1974], « Language and cultural unity in Tanzania », *Kiswahili*, vol. 44, n° 2, p. 10-14.
- MASSAMBA D.P.B. [2002], *Historia ya Kiswahili : 50 BK hadi 1500 BK*, Nairobi, Jomo Kenyatta Foundation, 340 p.
- MEEUWIS M., BLOMMAERT J. [1994], « The "Markedness Model" and the absence of society : remarks on codeswitching », *Multilingua*, vol. 13, n° 4, p. 387-423.

- MKILIFI A.A. [1978], « Triglossia and Swahili-English bilingualism in Tanzania », in FISHMAN J.A. (dir.), *Advances in the study of societal multilingualism*, New York, Mouton Publishers, p. 123-149.
- MYERS-SCOTTON C. [1993], *Social motivations for codeswitching : evidence from Africa*, Oxford, Clarendon Press, 177 p.
- SILVERSTEIN M. [1979], « Language structure and linguistic ideology », in CLYNE P.R., HANKS W.F., HOFBAUER C.L. (dir.), *The Elements, a parasession on linguistic units and levels, April 20-21, 1979 : including papers from the conference on non-Slavic languages of the USSR, April 18, 1979*, Chicago, Chicago Linguistic Society, p. 193-247.
- SMIEJA B. [2003], *Language pluralism in Botswana : hope or hurdle ? A sociolinguistic survey on language use and language attitudes in Botswana with special reference to the status and use of English*, Frankfurt, Peter Lang, 407 p.
- SPITULNIK D. [1998], « Mediating unity and diversity : the production of language ideologies in Zambian broadcasting », in SCHIEFFELIN B.B., WOOLARD K.A., KROSKRITY P.V. (dir.), *Language ideologies : practice and theory*, Oxford, Oxford university press, p. 163-188.
- TSITSIPIS L.D. [2003], « Implicit linguistic ideology and the erasure of Arvanitika (Greek-Albanian) discourse », *Journal of pragmatics*, vol. 35, n° 4, p. 539-558.

Jeux de mots, jeux de rôles, tours de paroles : de la promotion d'un nouvel ordre dans le zouglou, poésie urbaine de Côte d'Ivoire

*Marie-Clémence Adom**

Né vers la fin des années 1980 et révélé début 1990 par les étudiants, le zouglou a, dès ses premiers moments, inscrit dans son projet l'ambition de réformer la société ivoirienne en la critiquant. Cette ambition est clairement énoncée par l'un des tout premiers groupes, Poussins Chocs, qui la signale ainsi dans une chanson :

Extrait n° 1

Poussins é ! Poussins é !
C'est nous Poussins é !
Toujours Poussins é !
En tout cas, en tout cas, en tout cas !
On va les coloniser
Civiliser moraliser Poussins é... [Poussins Chocs, 1996]

De cet extrait, on retient que, pour de nombreux chanteurs zouglou, l'usage de la parole se trouve nécessairement lié à la question de l'efficacité. Il en découle que le discours zouglou possède et porte toujours en lui une visée argumentative. Cette qualité lui fait intégrer dans son activité différents moyens, parmi lesquels, un dispositif énonciatif qui, s'appuyant autant sur un ethos oratoire que sur le contexte, détermine et fonde l'interaction argumentative. L'un et l'autre participant de la révélation des fonctionnements discursifs, ils nous mèneront à déchiffrer les procédures qui, dans le zouglou, guident et organisent ceux qui se trouvent engagés dans cet exercice.

L'analyse s'attachera autant à la description des moyens linguistiques et paralinguistiques mobilisés, qu'aux opérations par lesquelles, dans des conditions données, les locuteurs du zouglou construisent le sens et la compréhension de leurs énoncés.

La démarche, qui s'articule autour de trois points, ambitionne de montrer que les procédures mises en jeu dans les chansons zouglou visent à modifier la

* Maître de conférences, université Félix Houphouët Boigny, Abidjan, Côte d'Ivoire.

perception que les locuteurs peuvent avoir d'une réalité. Il s'agira pour nous d'identifier la façon dont, usant de savoirs partagés, l'ensemble du discours zouglou oriente l'argumentation dans le sens d'une manipulation de l'opinion et des connaissances ; et de démontrer comment, par la même occasion, ces productions promeuvent des idéologies souterraines, parfois subversives.

Zouglou, Parents, libérer... des mots pour (re) prendre le pouvoir

Lorsqu'il apparaît à la cité universitaire de Yopougon, le zouglou n'est pas un phénomène nouveau ni pour les étudiants qui ont sans nul doute participé à la démocratisation de ce mouvement ni même pour une grande partie de la population. Cet emballage de sons plus ou moins articulés, qui sert de vecteur à une parole en mouvement, participe de tout un courant souterrain, qui émerge en 1990. Il convient ainsi de rappeler que ce qui se nomme aujourd'hui zouglou tire une bonne part de ses ressources dans ce qu'il a été convenu d'appeler le mouvement de l'*Ambiance facile*. Mis sur pied par des élèves à l'occasion de manifestations parascolaires (sorties détente, kermesses, tournois sportifs), organisées par l'Office ivoirien des sports universitaires, ce mouvement n'a pas pour seule vocation d'animer les matches de football. Lors des tournois, ces comités d'animation produisent des parodies de chansons du terroir, par lesquelles les élèves évoquent des aspects de leur vie au lycée. À la dimension ludique qui caractérise le wôyô¹, l'*Ambiance facile* ajoute d'autres ingrédients qui tendent à :

- galvaniser et à détourner l'attention du public de l'enjeu de la compétition (ce qui est une forme de gestion du stress que peut générer la tension suscitée par la compétition) et au besoin, à soulager la pression des athlètes ;
- critiquer le système scolaire, tout en détournant l'attention des surveillants, par une mise en rythme de paroles en apparence anodine, sur lesquelles cependant se greffent, de façon plus ou moins audible, d'autres paroles souvent subversives.

Dans cette activité qui se prétend être une pratique de pure diversion², l'art sert d'emballage à la revendication d'une opinion sociale, voire politique³. Il s'agit alors d'une activité cathartique, autant que de détournement et de camouflage des revendications corporatistes, d'élèves d'abord, d'étudiants ensuite, avant qu'une certaine jeunesse ne s'en empare pour exprimer son mal-être par rapport à un système qui, de plus en plus, la met en marge des structures de production. On note néanmoins que, contrairement à l'*Ambiance facile*, la critique sociale et politique s'accompagne

1. Ce terme qui désigne vaguement la parole (en langue dioula) fait ici référence à une pratique musicale néo urbaine inspirée de rythmes traditionnels. La spontanéité avec laquelle se fait la création, la simplicité de l'appareil musical (un tam-tam et deux chanteurs soutenus par le public) met cet art à la portée de tous. Les élèves d'abord, et les étudiants ensuite, vont donc créer leurs propres groupes à qui ils donneront le nom générique d'*Ambiance facile*.

2. Le terme est à prendre dans son acception ancienne, c'est-à-dire, activité qui, selon le dictionnaire Littré, « vise à détourner l'âme ou l'esprit ».

3. Pour plus de détails, se référer à la thèse d'état « Des formes de la nouvelle poésie ivoirienne, essai de théorisation du zouglou » [Adom, 2012].

dans le zouglou d'une dimension philosophique, que les pionniers de ce mouvement musical n'ont cessé de clamer et de revendiquer. Les difficultés qui rythment leur existence constituent le ciment qui, en même temps qu'il consolide la communauté de vie qui est la leur, érige entre eux et l'autre versant de la société, une barrière infranchissable. Celle-ci semble conditionner leur manière d'être et de penser, d'agir et de dire. Toutes choses, que le leader du premier groupe zouglou « Les Parents du Campus » explique en ces termes :

« De notre temps, il y avait une seule université à Abidjan. Prévüe pour accueillir 7 000 étudiants, il y en avait 21 000 ; ce qui, bien sûr, posait des problèmes divers, dont par exemple, la question de l'hébergement. Les gens qui ont eu leur bac à Korhogo (localité située dans le nord du pays, à 700 km de la capitale, où se trouve l'unique université), quand ils ne sont pas logés dans les structures estudiantines, vu que ça ne suffisait pas, que vouliez-vous qu'ils fassent ? Qu'ils se retrouvent dans la rue ? Nous, on les hébergeait clandestinement. C'était : "OK, viens avec moi, tu as ton matelas, tu te mets là, et puis c'est tout". On n'avait pas besoin de savoir qui ils étaient ni d'où ils venaient. Il n'y avait aucune crainte. Ces gars qui n'avaient pas le droit de rester en cité et qui se cachaient pour y dormir la nuit, nous, on les appelait les Cambodgiens. Les Cambodgiens pourquoi ? Parce qu'au Vietnam, comme vous avez vu, les gens ils sortaient la nuit pour combattre. Le matin, tout le monde était paysan. On ne savait pas qui était qui [...] de même, ces étudiants qui dormaient avec nous pendant la nuit, le matin ils se comportaient en visiteurs. Lorsqu'il fallait partir au cours, on rangeait tous les matelas et on était tous des étudiants normaux et réglo. On dormait tous ensemble. Moi, j'avais trois Cambodgiens dans ma chambre individuelle. Je n'en connaissais qu'un seul. Les autres je ne les connaissais pas, je n'ai jamais su d'où ils venaient, et ça se passait bien. C'est pour ça qu'on s'appelait les parents du campus, pour bien marquer qu'on était des frères les uns les autres, qu'on s'aimait, qu'on vivait déjà en solidarité. Et ça, c'était l'une des grandes forces de la nativité du zouglou, une des grandes forces mêmes de la cité universitaire de Yopougon. On était très solidaires. » (Didier Bilé, 2005)

Au-delà de l'explication relative aux différents éléments du lexique (parents, Cambodgiens, libérer, se briser, etc.), qui fédèrent ce sous-groupe, un fait retient l'attention : les « parents » dont il est question sont marqués dans leurs rapports par le fait que leur origine est inconnue et non commune. Pour être parents, ils ne partagent ni le même passé, ni la même aire ethnique, ni aucun des critères propices à l'établissement d'une quelconque parenté légale. La référence induite par cette mention devient alors une anti-référence, et elle vise à la récupération et à la revendication d'une identité sociale, dévalorisée, péjorée qui, par cela même, ramène à elle tel un aimant, un pouvoir social, politique, économique, que dévoilent les mots du lexique propre à ces créateurs.

Ainsi en est-il du mot « zouglou », utilisé pour désigner ce mouvement qui se veut à la fois danse, parole, musique. Dans une des langues nationales de Côte d'Ivoire, le baoulé, le terme désigne une masse informe, marquée par le désordre⁴. Invention estudiantine, le zouglou des origines confirme le dérèglement d'une

4. Certes, il existe une multiplicité d'étymologies populaires du mot zouglou [Adom, 2012]. Mais leur origine n'étant pas assurée, la version la plus régulièrement convoquée est celle que nous citons et qui

société où des étudiants, représentants d'une petite bourgeoisie appelée en théorie à se hisser à des niveaux supérieurs d'aisance matérielle, se trouvent, à un moment de leur histoire, entraînés dans un processus de paupérisation qui semble leur fermer tout chemin vers ce qui aurait dû être leur destin. Art de la rue, le zouglou d'aujourd'hui dresse le portrait d'une jeunesse en mal d'exister et à la recherche de nouveaux repères, « les anciens » ayant fait éclater leurs rêves dans une société de plus en plus matérialiste et caractérisée par l'affirmation d'un certain élitisme intellectuel et politique. Cependant, alors que sa dénomination infère le paradigme d'une dissolution identitaire par la négation, par son contenu théorique (à la fois danse, parole et musique) et sa pratique ambiguë (le genre promeut une esthétique de la récupération⁵), le zouglou apparaît comme le lieu même d'une revendication existentielle collective, au nom de laquelle se fait la prise de parole.

Se désigner comme ordure et masse informe, revendiquer pour soi l'absence de statut ne revient-il pas à se doter du pouvoir « du fou de la cité » pour mieux dire et critiquer ? L'attitude, qui sonne telle une tactique de combat, peut ainsi être résumée : mettre en avant les défauts et tares dont on sait qu'ils peuvent servir de point d'attaque lors de joutes verbales, pour ainsi désarmer l'adversaire et lui ôter toute prise. En se réclamant sans forme, le mouvement refuse de se soumettre à une « école » ; il se donne le droit d'être libre et libéré de tout canon officiel.

Dès le début, le zouglou opte pour un brouillage géolinguistique qui conduit les artistes à s'exprimer dans des langues qui ne sont pas leurs langues maternelles, contrairement à ceux des générations précédentes. Pour comprendre les raisons de ces choix, il convient de revenir sur les conditions et lieux d'émergence de cette pratique aux fondements urbains.

Considérée comme la plaque tournante de la musique africaine, la Côte d'Ivoire peinait à promouvoir un rythme au-delà de ses frontières. La raison avancée tiendrait au tribalisme et à l'ethnocentrisme ambiants, qui semble-t-il, réduisaient, voire empêchaient toute audience nationale à un rythme venu d'une région donnée. Ce que Didier Bilé, l'un des pionniers du zouglou, explique en ces termes :

« À chaque fois que quelqu'un faisait un truc, on le cataloguait [...] on voyait mal un Baoulé du centre en train de faire du "lekiné", rythme de l'ouest montagneux. Nous nous sommes donc dit que tout en restant dans la dénonciation des débuts, nous allions gommer du paysage musical que nous avons construit toute forme de régionalisme. » (Didier Bilé, 2005)

émane des fondateurs du mouvement. Il convient cependant de noter que malgré cette diversité, toutes les acceptions du mot posent le zouglou comme expression d'une dissolution identitaire, qui prend sa source dans la conjonction de facteurs sociaux. Ainsi, une autre version dit par exemple tenir l'expression du bété zou glou, qui signifierait « enterrez-nous, anéantissez-nous » ; le sous-entendu ici étant qu'ayant perdu tous ses rêves, et face au vide de l'horizon qui s'offre à elle, il ne reste plus à cette jeunesse qu'à attendre une mort qu'elle espère la plus digne possible.

5. Ce qui fonde la spécificité artistique et littéraire du zouglou, c'est une poétique du recyclage dont les signes les plus évidents sont perceptibles, entre autres : dans la récupération et le travestissement d'une poésie lignagère qui se forge ses propres héros ; dans la récupération d'une langue, le nouchi ; enfin, dans la reprise et l'exploitation d'extraits musicaux et de rythmes déjà connus, ce qui donne le sentiment d'un déficit créatif et imaginaire [Adom, 2012].

Même s'il a été rejeté par certaines critiques, qui estiment que le genre pêche par défaut de pureté et par son inculture musicale, autant que par l'incivisme qui le conduit à égratigner de hautes personnalités jusque-là intouchables, le zouglou est alors, pour de nombreux Ivoiriens, l'instrument de la lutte contre l'insécurité, sociale et microsociale, linguistique, artistique et identitaire. Dans cette pratique où le fil d'Ariane de la création semble tenir à une seule règle : désintégration, décanonisation, désesthétisation, la prise de parole équivaut à un coup de force qui assoit un double pouvoir, par la parole et sur la parole de l'autre, de la part d'individus dont il ressort qu'ils se trouvent marqués par deux faits qui les caractérisent :

- ils sont tout d'abord sous le coup d'une culture symétrique dans la mesure où vivant dans un entre-deux⁶, ils se trouvent écartelés entre les sentiments de fierté et de honte, d'affirmation et de rejet que suscite en eux leur état ;

- ensuite, ils agissent comme s'ils étaient sous le coup d'une pulsion visant à rectifier un chemin faussé par des lois sociales, culturelles et politiques, par rapport auxquelles ils n'ont d'autre choix que de tenter de transformer une demi-vérité en son contraire.

Victimes d'une espèce de *spoils system* dans lequel les vainqueurs s'emparent des dépouilles des vaincus, et n'ayant *a priori* aucune possibilité de s'inscrire dans une tradition à laquelle ils ne participent que par procuration, ces jeunes se retrouvent exclus du processus socio-économique, tout en étant toutefois assignés à y vivre pour exister. Tout le discours de ces artistes naît fondamentalement de ce décentrement, du fait de l'impossibilité et de la nécessité à la fois de se définir, d'être autre. Par la danse cryptée des débuts autant que par la promotion d'un discours codé⁷ qu'il inscrit dans la discontinuité, le zouglou entend se soustraire à la fois à la censure sociale et politique et à la censure littéraire, par quoi, s'auto-riant toute licence, il « libère » et se libère. Dans un entretien qu'il nous a accordé, l'un des pionniers du mouvement explique ainsi le sens à donner à ce verbe :

« Pourquoi en zouglou on ne dit pas “danser”, mais “libérer” ? C'est parce qu'on a emmagasiné tellement d'énergies négatives, tellement de problèmes, qu'il ne s'agit pas seulement de s'en débarrasser, il faut s'en délivrer. On libère donc en zouglou pour libérer un peu ces énergies négatives là. Pour nous, c'est une

6. Le zouglou serait né en réaction à ce dysfonctionnement de l'histoire, qui est aussi dysfonctionnement d'un certain métabolisme social et économique, que la dénomination même du mouvement entend manifester.

7. Lorsqu'il naît, le zouglou retient l'attention autant par le contenu subversif de son discours que par la langue qui le sert. Outre le lexique, qui s'appuie sur des images empruntées et servies par le milieu universitaire, ces chansons, surtout quand le mouvement s'étendra à la rue pour devenir un phénomène national et populaire, vont progressivement intégrer en leur sein les formes du français parlé dans les quartiers défavorisés. Au fil du temps, le nouchi va s'imposer en tant que langue naturelle du zouglou. Né vers les années 1980, ce parler procède par intégration de bribes de mots puisés dans les grands courants linguistiques nationaux, auxquels s'ajoutent des emprunts au français et à l'anglais. Vers la fin de la décennie, il devient une langue cryptée, régie par une rhétorique instinctive et qui semble avoir pour visée fondamentale de soustraire le message à une catégorie de personnes [Adom, 2013 ; Soro, 2003].

libération. Nous libérons et le zouglou nous libère par la parole et par la danse. »
(Didier Bilé, 2005)

Si le leitmotiv du mouvement, qui fait du verbe « libérer » un verbe intransitif aux multiples sens, manifeste à la base une « rupture de la rupture » initiée par la crise sociopolitique qui a permis son éclosion, il donne surtout à voir l'entreprise qui aboutit à l'affranchissement d'une parole autrefois emprisonnée et qui s'enracine dans de nouveaux espaces de vie.

En témoignent les multiples usages du verbe « libérer », que « Gboglo Koffi », la chanson-manifeste du mouvement utilise, comme un joker dans un jeu de cartes, dans des acceptions diverses et parfois disjointes.

Extrait n° 2

Tu libères en zouglou !
Est-ce qu'on pense ?
Ça réussit comme ça !
[...]
Oh ! Parente ! Pitié ! Libère un ticket sur un frère !
[...]
Quand on est en pointage⁸ on écrase sur les dépenses.
On prend un taxi, et on libère en cité !
Libère en zouglou ! [Les Parents du Campus, 1991]

Dans cette citation, les première et dernière occurrences du verbe libérer (employé ici dans son acception première) sont à la fois une invitation à la danse et une exhortation à positiver, à ne pas se laisser aller au découragement face aux difficultés qui minent le quotidien. Dans les autres cas, libérer un ticket signifie prêter un ticket⁹, tandis que l'expression libérer en cité signifie « faire chemin vers la cité ».

Parce que le zouglou est aussi recherche d'une reconnaissance qui se construit par opposition à des modèles et références nouveaux, l'analyse qui suit invite ainsi à entrer dans les textes pour tenter d'identifier, au-delà des personnes ou personnalités qui y sont citées, interpellées, prises à témoin, le rôle ou plutôt les rôles que leur font jouer les auteurs, et ce, en vue de décrypter, outre l'enjeu d'écriture, l'ordre social qui s'y inscrit.

Litanies de noms, invités textuels, modèles et idoles : les grands traits d'un nouvel héroïsme qui déconstruit les valeurs établies

Par l'insolite de son apparition et de son expression dans le contexte qui est le sien, le zouglou constitue une nouveauté. Celle-ci réside au premier abord dans le choix des thèmes et dans le ton sur lequel ceux-ci sont développés. Refusant de s'inscrire dans les sillons de la génération précédente qui, situation de parti unique oblige, avait une vision apologétique du pouvoir, les plus hautes autorités de l'État

8. Situation de celui qui se présente pour faire sa cour.

9. Entendre par là un ticket-repas permettant de se servir au restaurant universitaire.

sont régulièrement parodiées dans des mises en scène enrobées d'un humour caustique. Avec les premières chansons zouglou, c'est donc la première fois que des personnalités de l'État sont aussi ouvertement indexées dans des termes railleurs et peu flatteurs ; et il ne fait nul doute, que c'est l'une des raisons qui justifie l'opprobre jeté sur cette pratique que d'aucuns n'ont pas hésité à qualifier « d'art voyou et impoli » [Koffi, 2004]. En effet, même dans un contexte où le multipartisme nouvellement acquis autorise à toutes les audaces, les esprits, qui restent encore marqués par des décennies de contrôle de la parole, ne peuvent qu'être surpris, même choqués, de voir le président de la République, chef de l'ancien parti unique jusqu'alors célébré à travers des chansons par des artistes émérites, indexé dans des termes fort peu courtois par « des jeunes venus de nulle part ».

Extrait n° 3

Salut à toi nanan¹⁰ Houphouët

Le milliardaire douteux ! (Didier Bilé, texte inédit, sans date ni lieu de publication)

Quand elles ne sont pas ainsi prises à partie, les personnalités politiques sont tout simplement exclues de la sphère des chansons, avant d'être remplacées par d'autres figures, la plupart du temps inconnues du grand public, mais qui ont acquis dans les milieux zouglou une notoriété leur valant d'être citées. Parce que leur présence dans les chansons est quasi obsessionnelle, il nous a semblé qu'un examen de leurs modes d'insertion et de fonctionnement est susceptible de traduire l'espace idéologique, culturel et littéraire, dans lequel les interprètes et leur public se situent.

De manière générale, deux procédures dirigent la citation de personnes dans les chansons zouglou et ce, malgré la multiplicité de variantes que l'on a pu y observer.

Certaines fois, et c'est le cas de figure le plus fréquemment rencontré, la personne citée est introduite dans une construction litanique.

Extrait n° 4

Repos !

Garde-à-vous !

Depeu commando ! [...]

Sergent Raoul ! [...]

Nous sommes tous coupables

Pères et mères

Nous allons à présent aborder un sujet important [...]

Nous sommes tous coupables [...]

Commissaire Loubé

Nous sommes tous coupables [Les Garagistes, 2004]

Le nom est alors intégré et mêlé à une série plus ou moins longue de noms de personnes, la plupart du temps inconnues du grand public, que les auteurs citent sous la forme de louanges ou d'interpellations. Cette personne invoquée a une

10. Terme par lequel on désigne les grands-parents, ce sociolecte est employé en signe de respect. Il a aussi une connotation affectueuse.

valeur référentielle et son rôle consiste alors à apporter sa caution aux propos tenus par le chanteur.

D'autres fois, on observe que les personnes citées sont, aussi et dans le même temps, intégrées à la diégèse. C'est le cas avec des chansons comme « Réponse » [Poussins Chocs, 1996] et « Gboglo Koffi » [Les Parents du campus, 1991]¹¹.

À l'instar des personnages, elles participent de l'intérieur à la progression de l'intrigue. C'est ce que nous désignons par « invités textuels ».

Dans un cas comme dans l'autre, les dénominations qui accompagnent et introduisent ces noms dans les chansons structurent par avance l'acte de parole ainsi engagé.

À première vue, la notoriété des personnes que citent les chanteurs semble n'exister que sur la base de rapports personnels, inférés par des locutions adjectivales, sortes de compléments du nom propre qui induisent un affect particulier, du fait du contexte de leur énonciation. Citons entre autres : *Grand frère Cissé* ; *Kôrô*¹² *Lamine* ; *L'enfant Djizé* ; *La vieille mère Rachel* ; *Mon vieux père Kenzo* ; *petite sœur Jeannette* ; *Tantie Philomène*, etc.

Dans le milieu nouchi à Abidjan, les expressions « vieille mère », « vieux père », etc. ont une valeur hypocoristique. Elles sont employées pour signifier le respect affectueux dû à une personne plus âgée. Appartenant à l'environnement immédiat des chanteurs, les personnes citées s'insèrent dans une relation faite de respect, d'admiration et d'affection ; toutes choses qui les hissent au rang de modèle. Pourtant, elles sont à considérer comme source, c'est-à-dire un point de départ, sinon d'une identité, tout au moins d'une identification, autant que d'horizon de cette même identité. Leur emploi manifeste aussi la reconnaissance d'une certaine préséance, en même temps qu'il établit une gérontocratie acceptée et revendiquée. Ce fonctionnement met au jour sinon les intentions, du moins les finalités littéraires d'une telle pratique, qui tend à la constitution d'un univers particulier. Car la litanie des noms dans le zouglou réfère toujours à des personnes ou à des personnalités ayant exercé, sur la carrière du chanteur ou sur le mouvement zouglou, une action comparable à celle qui vaut aux héros d'être cités dans les épopées traditionnelles : il faut avoir accompli un exploit, posé un acte méritoire, avoir exercé sur le lignage une influence qui en garantit la survie. La citation constitue donc fondamentalement un acte par lequel ces chanteurs dessinent leur filiation. En réinventant leur généalogie, ils réécrivent leur histoire, dans laquelle les héros ne répondent plus aux critères de l'ordre ancien. Parce qu'elles tendent à la constitution d'un univers particulier, les litanies des noms se révèlent être l'un des moyens par lesquels le chanteur zouglou s'efforce de « corriger, gommer, les traits dont il présume qu'ils lui sont attribués » [Amossy, 2006, p. 82]. Ce faisant, il tente de changer le regard que peut avoir sur lui le public auquel il s'adresse.

11. Pour plus de détails, se référer au volume 1 de la thèse d'État [Adom, 2012].

12. Désigne l'aîné, le grand frère, en langue dioula.

Les noms que se donnent les groupes, et plus encore, le contenu de leurs chansons, en témoignent. Le chanteur zouglou se définissant à la fois par sa séparation de la foule (extraordinaire) et son rôle de meilleur représentant « intra ordinaire » qui en fait le moi idéal, les noms d'artistes et de groupes se déploient presque toujours entre le plus petit et le plus grand (ils se nomment Petit Denis, Poussins Choc, Dezy Champion, Petit Yodé, Mèlèkè Fatoh – entendez l'ange fou –, etc.) Le jeu qui les pousse ainsi à s'autoproclamer ouvre alors à la construction, parfois inconsciente, d'un mythe dans lequel les référents convoqués mettent en scène des êtres comparables aux héros de certains récits populaires. Si, en règle générale, le terme « petit » s'emploie pour indiquer un positionnement marqué par des traits infériorisant socialement (physiologiquement surtout) de celui à qui il s'attache, il se double, quand il est appréhendé dans le lexique du nouchi, d'une valeur méliorative qui fait paradoxalement fonctionner son détenteur à l'opposé de ce que l'on serait, théoriquement, en droit d'attendre. Dans le contexte et la logique du français populaire ivoirien, en effet, le « petit » est celui qui est susceptible de rendre aux plus grands des services inespérés. Il serait l'équivalent de l'homme de main, l'homme de confiance. On dit volontiers « c'est mon petit » pour signifier « c'est mon double "inférieur" », la désignation fournissant à l'individu ainsi nommé les éléments de sa valorisation. Dans les noms d'auteurs qui l'utilisent, il s'agit de montrer un être à la fois marqué par des traits qui l'infériorisent et par son contraire. Agissant à l'image de Tiéni Gbanani¹³, l'enfant terrible des contes, ces artistes se prévalent ainsi d'une destinée exceptionnelle, affirmant un parcours subversif dans ce qu'ils considèrent comme leur lignage.

À titre d'exemple, considérons le jeu qui se manifeste dans la composition du nom d'artiste Petit Yodé. Le chanteur, de son vrai nom Gnoléba Martial, doit ce pseudonyme à sa ressemblance physique avec un artiste prénommé Yodé, qui a connu un grand succès avec une « pièce d'anthologie »¹⁴. En choisissant de s'identifier à ce pionnier du mouvement, Petit Yodé signe par là son inscription dans la lignée de ce dernier. Cependant, une fois sa notoriété assise, l'artiste décide d'ôter le qualificatif « petit » et de se faire tout simplement appeler « Yodé », comme son illustre mentor. Hautement révélateur du périmètre identitaire dans lequel l'artiste entend désormais évoluer, ce retrait projette son détenteur vers des horizons littéraires et culturels qui le redéfinissent et le repositionnent socialement et artistiquement. La cohérence et la signification spécifique induite par la manipulation du référent constituent alors un mécanisme culturel de reproduction d'une idéologie, donnant ainsi naissance à ce que Roland Barthes a pu appeler des mythes modernes. Par ce jeu, qui inscrit la métamorphose au cœur de la production artistique, le zouglou devient l'occasion de déconstruire le centre tel que normé et établi par le système politique, social, culturel, etc.

13. L'expression, qui est une référence de langue dioula, signifie petit enfant terrible. La légende dit de cet enfant âgé d'un jour qu'il accomplit, dès sa naissance, des actes extraordinaires (mordre les matrones qui l'ont fait naître, grandir à vue d'œil et atteindre en un jour la taille d'un adulte, en vue de délivrer son père, puis le clan des entraves à leur liberté, etc.).

14. La chanson intitulée « Les Côcôs ».

Parce que la révélation de nouveaux modèles dévalorise ainsi l'héroïsme passé, les noms dans le zouglou (il s'agit aussi bien des noms d'auteurs que des noms de personnes citées) créent une caste de privilégiés par laquelle les chanteurs revendiquent une nouvelle norme autrement réclamée dans les procédés de circulation courante et d'organisation des tours de parole.

Procédés de circulation courante et organisation des tours de parole dans la chanson zouglou

Dans la théorie des échanges langagiers, trois critères président à la prise de parole : l'allocution, l'interlocution, l'interaction. La vocation communicative du langage verbal implique que toute prise de parole, qu'elle soit orale ou écrite, présuppose l'existence d'un locuteur et d'un allocutaire ; la présence de ces deux entités faisant de l'acte engagé un échange plus ou moins direct et immédiat. Il en découle l'idée d'une nécessaire interaction qu'il n'est guère besoin de démontrer. Toutefois, s'il est convenu que toute communication est interlocution, on observe que, dans le zouglou, locuteurs et allocutaires, même s'ils ne sont pas toujours appelés à prendre la parole à tour de rôle sont, d'une manière ou d'une autre, amenés à intégrer le discours tenu. Sans doute du fait d'une pratique conçue au début et toujours pratiquée dans le but d'une confrontation directe, on y assiste tour à tour à l'intervention d'un chanteur principal, d'une doublure de voix, qui joue aussi parfois le rôle de ponctuant du discours¹⁵, et d'un chœur ; les uns et les autres échangeant parfois leurs rôles ou leurs positions pour investir des espaces de parole réservés à d'autres, transformant par là même l'organisation du groupe musical.

Sans forcément s'étendre à toute la chanson, dans de nombreuses productions zouglou, des unités sémantiques sont ainsi juxtaposées sous la forme de petits tableaux sans lien logique apparent. L'ensemble donne ainsi le sentiment d'un propos qui, se déroulant sans but précis ni prédéfini, intègre « un pêle-mêle de pensées ». L'absence de connecteurs logiques, renforcée par la démultiplication des locuteurs et des sujets abordés, oriente ces énoncés vers le mode de la conversation. L'indétermination, généralement de mise dans la conversation courante, y touche autant le nombre que la nature et les fonctions ou qualités des personnes impliquées dans l'échange verbal.

15. Dans le milieu, on nomme ainsi celui qui accompagne le lead vocal. Dans le zouglou, en effet, le chanteur principal intervient rarement seul : il est toujours doublé par un autre qui, évoluant généralement dans une tierce ou une quinte parallèle, génère dans la pièce musicale une polyphonie quasi systématique. On retrouve d'ailleurs ce fonctionnement dans la plupart des formations traditionnelles.

Extrait n° 5

Locuteur 1	Attention à la Côte d'Ivoire Petit marteau casse gros caillou
Locuteur 2	Oh ! oh ! oh ! Tu connais rien, hein !
Locuteur 3	On a construit leur pays Ils nous ont appelés indigènes On a fait leur palabre Ils nous ont appelés tirailleurs Pour nous remercier C'est sur les enfants des tirailleurs vous tirez
Locuteur 1	Patriotes <i>jako</i> !
Locuteur 3	Les mains nues Quelqu'un qui cherche de palabre Nous on fait
Locuteur 4	Tu veux protéger Tes ressortissants On te voit à l'aéroport Tu as bloqué les deux ponts Beaucoup de chars derrière chez Gbagbo Comme si Gbagbo il est français Faut pas nous prendre pour bêtes On n'est pas tes moutons
Locuteur 1	Quelqu'un Tu as de politique tordue (sic) Nous on met en place
Locuteur 2	Embargo et puis après ? C'est arme seulement on n'a pas Sinon en Côte d'Ivoire y'a tout chez nous
Locuteur 2	Est-ce que c'est arme nous on mange ? Embargo, embargo
Locuteur 4	Tchrr ! Gnrimporte quoi !
Locuteur 2	Patriotes restons sereins C'est Dieu qui fait notre palabre David contre Goliath
Locuteur 1	Viande qui a duré dans congélateur Tu peux jamais manger ça un coup Attends un peu
Locuteur 3	À tous les patriotes Du courage On n'est pas loin de la victoire Le prix de la liberté c'est la souffrance [Collectif, 2004]

Outre les particularités littéraires de cet extrait, il convient d'expliquer rapidement le contexte et les événements suggérés par les locuteurs dans cette chanson, où se mêlent humour et dérision, interférences linguistiques et culturelles et qui, en même temps qu'elle met en lumière un tournant majeur des relations entre la Côte d'Ivoire et la France, fait le procès particulier d'une identité revendiquée.

Depuis trois ans, à la suite d'une rébellion armée, le pays est pratiquement coupé en deux hémisphères. Les 6, 7 et 8 novembre 2004, en Côte d'Ivoire, après que des frappes de l'armée nationale eurent atteint un cantonnement des forces françaises d'interposition, après aussi de nombreuses réactions en chaîne (la riposte de l'armée française basée en Côte d'Ivoire, qui a conduit à la destruction de toute l'aviation militaire du pays ; le déferlement d'une partie de la population désireuse d'en découdre avec ceux qu'ils considèrent un peu comme des envahisseurs, des rumeurs d'un coup d'État imminent), l'affrontement entre les populations et l'armée française se produit sur le site d'un des plus grands hôtels de la capitale, non loin de la résidence du chef de l'État. Le bilan controversé fait état de nombreux morts. Quelques jours après (moins d'une semaine), l'œuvre est sur le marché ; elle comporte deux titres : « Souveraineté » et « David contre Goliath », le titre qui nous intéresse. Il propose sa lecture des événements, une lecture qui met en avant une thèse en trois points : 1) dans la bataille qui oppose la Côte d'Ivoire et la France, le plus fort n'est pas celui que l'on croit ; 2) il y a un Dieu pour les faibles, et enfin, 3) dans ce conflit franco-ivoirien, il est du côté de la Côte d'Ivoire.

Dans cet extrait, l'interaction ne prend pas vraiment la forme d'un dialogue et le passage d'une idée à une autre, sans transition ni lien visible au premier abord fait fonctionner ces énoncés – en réalité, des couplets – comme une suite d'opinions plus ou moins différentes. Le chanteur y donne alors l'impression de laisser s'exprimer plusieurs voix, dans ce qui s'apparente à un jeu de rôles. Une lecture attentive permet toutefois de constater que les échanges vont dans le même sens, les interlocuteurs y défendant tous la même idée. Certaines fois, on pourra avoir l'impression d'un développement contradictoire émanant des différentes interventions. Cependant, l'on s'apercevra vite que, convergeant vers un seul et même point, ces interventions évoluent toujours vers un consensus. La succession des tours de parole semble alors n'avoir d'autre but que de proclamer la solidarité du discours tenu par l'ensemble des protagonistes. Il en résulte le sentiment d'une argumentation fondée sur le partage de valeurs communes, qui font que le dialogue devient alors une « activité rituelle dont l'enjeu est la confirmation et le maintien du tissu social » [Adam, Durrer, 2001, p. 166].

Selon les cas, il s'agit soit de faire adhérer l'interlocuteur aux thèses proposées par l'interprète (dans l'extrait n° 6, voir le segment a), soit de le présenter comme y adhérant déjà (extrait n° 7), voire y participant (voir dans l'extrait n° 6, le segment b).

Extrait n° 6

Chez nous en Côte d'Ivoire
 Vraiment y a trop d'ordures
 Je veux les diminuer
 Voilà pourquoi je l'ai jetée
 Je veux les diminuer
 Voilà pourquoi je l'ai jetée

Vraiment on peut pas respirer à Abidjan

[...]

Sauvez-nous ô

On peut pas respirer

Sauvez-nous ô

[...]

Bloco peut pas respirer

Paulin peut pas respirer ^(a)

[...]

Trabi François ^(b)

Sauvez-nous ô [Les Salopards, 1995]

Extrait n° 7

Africa dit plus jamais ça

[...]

Plus jamais ça ô

Digbeu dit plus jamais ça ô

Plus jamais ça ô

Africa dit plus jamais ça ô

Tous ces innocents qui sont massacrés

Plus jamais ça ô

Toutes ces générations sacrifiées

Plus jamais ça

Toutes ces tribus qui sont affamées

Plus jamais ça ô

Tous ces enfants qui sont abandonnés

Plus jamais ça

Plus jamais ça ô

Mayélé dit plus jamais ça ô

Plus jamais ça ô

Ouédraogo dit plus jamais ça

D'Abidjan à Brazza, le système nous a tous piégés

[...]

Plus jamais ça ô

Digbeu dit plus jamais ça ô

Plus jamais ça ô

Africa dit plus jamais ça ô

Tous ces journalistes emprisonnés

Plus jamais ça ô [Les Salopards, 1997]

Très souvent dans ces productions, le chanteur garantit à son énoncé un public qui pense comme lui. Sommé qu'il est, en quelque sorte, de se solidariser à la cause présentée par l'interprète, l'allocutaire (il peut s'agir d'un public élargi ou d'un interlocuteur unique) n'a pas d'autre alternative que d'adhérer aux positions de l'artiste qui, l'air de rien, construit un auditoire acquis à sa cause. Il apparaît ainsi, qu'au-delà du contenu de la chanson, et avant même l'énoncé du message, l'auditoire (que le chanteur construit et conditionne) constitue le premier adjutant de l'argumentation qui, alors, est aussi bien le fait du chanteur que de son entourage ¹⁶, souvent interpellé sous forme de salutations.

16. Il peut s'agir du public ou d'une personne que le chanteur apostrophe ou prend à témoin.

Plus qu'un simple rituel d'ouverture ou de clôture des échanges verbaux, les salutations ont une fonction de contact – fonction phatique, dirait Jakobson [1963]. Du moins en théorie, car dans le zouglou, il s'avère qu'à l'opposé de cette vocation, elles ont plutôt une fonction de rupture, en ce sens qu'elles subdivisent les allocutaires en deux groupes distincts :

– ceux que le locuteur admet ouvertement comme ses principaux partenaires d'interaction ; ces derniers font officiellement partie du groupe conversationnel et sont identifiables à partir d'indices, verbaux ou non, connus d'une minorité de privilégiés ;

– ceux que, volontairement, il exclut de son propos.

Parfois agressives, voire injurieuses (voir l'extrait n° 3), ces adresses constituent ce que, dans la terminologie des études conversationnelles, il est convenu d'appeler des Fta (*face threatening act*), des actes qui menacent la face des interactants.

Si, chez certains (extrait suivant, n° 8), la formule comporte une ambiguïté qui cache mal une « politesse négative », chez d'autres, au contraire (extraits 9 et 10), elle vise moins à s'excuser qu'à justifier une attitude, une parole que l'on pourrait juger discourtoises :

Extrait n° 8

Excusez-moi de ce dérangement non indépendant de ma volonté [Petit Denis, 2002]

Extrait n° 9

Maintenant tu es au pouvoir
Faut nous excuser
Mais en zouglou gbê est mieux que drap
[...]
Président [Petit Yodé et L'Enfant Siro, 2001]

Extrait n° 10

On a déjà chanté
Celui qui se sent concerné
Il n'a qu'à nous excuser
On ne dit que la vérité [Fitini, 2000]

Une autre illustration est fournie par l'extrait suivant dans lequel l'artiste, tirant partie des ressources de l'homonymie, épingle les comportements de certains individus (Tapé dos), dont le nom (et peut être aussi les agissements) coïncide en tout point avec celui d'un autre « Tapé Dos », auquel l'auteur fait allusion à la fin de la chanson, personnalité bien connue en Côte d'Ivoire, mais dont jamais il ne cite le nom.

Extrait n° 11

Ici à Abidjan
 Y a ceux qu'on appelle Tapé dos
 Tapé dos c'est lui
 Qui cherche la femme de son ami
 [...]
 Monsieur le maire !
 Faut dire au vieux que je ne parle pas de lui [Magic System, 2007]

Loin de soustraire l'individu cité du propos qui se tient, l'indexation attire l'attention sur la personne et la formule, quoiqu'elle prétende jouer le rôle régulateur de l'agent rythmique, elle agit à contre-courant de ce que laisse entendre le chanteur. Il est évident alors que ces actes de parole relèvent d'une entreprise de disqualification/dépréciation de la personne visée, la salutation n'étant en fait qu'un prétexte. Il en résulte que ces prétendues formules d'évitement débouchent paradoxalement sur des formes d'impolitesse. Ainsi, dans l'extrait n° 3, la salutation génère des effets contraires à la notion de politesse qu'aurait dû inférer la tournure. Dans une nation que trente années de parti unique avaient habituée et presque formée à la langue de bois¹⁷, l'apostrophe, à elle seule, équivaut à une critique par laquelle le chanteur dévalorise celui à qui il adresse cette salutation. On remarquera que les textes qui intègrent ce principe sont les plus caustiques et les plus virulents ; les adresses plus ou moins directes y étant toujours dirigées vers ou plutôt contre un allocataire dont il apparaît surtout qu'il représente un certain pouvoir d'État.

Si l'on considère que, en théorie, le degré de politesse d'un énoncé est proportionnel à la distance sociale existant entre les interlocuteurs (plus la distance est grande, plus la politesse est accrue), c'est donc que la politesse négative, qui se dévoile ainsi dans ces énoncés, témoigne d'une entreprise par laquelle le locuteur réduit, voire annule, la distance sociale qui le sépare de celui à qui il s'adresse : dans la plupart des cas, une autorité politique, administrative, etc. Il ne fait aucun doute en effet que, dans le rapport idéologique ainsi établi par les chanteurs, ces personnes perdent un peu de ce qui fait la grandeur de leur statut. En réduisant la distance sociale qui le sépare d'un interlocuteur occupant une place élevée dans l'échelle sociale, le locuteur argue au moins d'une relation d'égalité qui, le dispensant de toute forme de convention, autorise toutes les marques de familiarité. Lorsqu'ils suppriment la politesse nécessaire dans toute relation verticale, ces jeunes se sortent en quelque sorte du ghetto et de la marge dans laquelle ils étaient relégués jusque-là.

Ce faisant, ces chanteurs réactualisent la volonté d'intervention sociale de ce mouvement, diversement manifestée par les noms d'auteurs et les sujets dont ils s'inspirent. Surtout, ils revendiquent pour eux le pouvoir d'une parole citoyenne qui aspire à de nouveaux idéaux, de nouvelles valeurs et pratiques. En tant qu'elle

17. Eu égard à cette attitude, il n'est pas rare en effet d'entendre dire du zouglou qu'il est « un art impoli et voyou » [Koffi, 2004].

prétend réécrire l'histoire en déconstruisant/reconstruisant l'habitus social, une telle attitude est révolutionnaire ; surtout venant de jeunes prétendument marginalisés, que ces procédures tendent à rétablir dans une certaine hiérarchie sociale.

Conclusion

L'organisation des tours de parole dans le zouglou, les images que le chanteur projette dans son discours, l'imaginaire qui, dans ces chansons, conduit à la création d'un monde dans lequel le pouvoir serait réservé à une classe de défavorisés, mettent en avant une contradiction fondamentale entre l'ethos préalable de ces chanteurs, manifesté par ce que révèle leur positionnement et l'ethos discursif qui se dévoile dans ces discours. En effet, la résurgence d'une certaine poésie lignagère qui se forge ses propres héros, modèles et références indique que l'histoire n'est pas encore terminée ; elle est ce qui garantit à des individus marqués par l'éclatement d'une identité fluctuante, sinon la survie, au moins la promotion de leur lignée dans un certain ordre social. De ce fait, ils ressuscitent telle une lignée disparue, la faisant renaître par le chant et réinsérant du même coup l'individu-chanteur dans une histoire. Ils formeraient ainsi les racines où s'implante la tradition culturelle qui sert de ciment au zouglou. S'y reconnaissant, ces artistes acquièrent leur propre existence sociale par le seul pouvoir de leur (prise de) parole.

Pratique de parole, parole de rue, parole littéraire, le zouglou rend possible la réalisation de tous les rêves, y compris celui de la quête et des retrouvailles de soi, lesquelles passent par une remise à jour de tout le positionnement social des principaux acteurs. Cette revendication est révolutionnaire, au sens où, comme l'affirme Séry Bailly [2009, p. 164], « elle déstabilise le corps social » et ouvre à une double réflexion sur l'écriture littéraire en tant qu'elle permet de donner voix à des individus que le système risquait de rendre muets à jamais.

Bibliographie

- ADAM J.-M., DURRER S. [2001], « Conversation et dialogue », *Dictionnaire des genres et notions littéraires*, Paris, Encyclopaedia universalis, Albin michel, p. 166-170.
- ADOM M.-C. [2012], *Des formes de la nouvelle poésie ivoirienne, essai de théorisation du zouglou*, thèse de doctorat d'État, université d'Abidjan, Côte d'Ivoire.
- ADOM M.-C. [2013], « Le zouglou. Pour et contre une conscience dialectale : jeux et enjeux des choix langagiers dans la poésie urbaine de Côte d'Ivoire », *Penser et représenter l'ethnie, la région, la nation, Éthiopiennes*, n° 90, p. 1-21.
- AMOSSY R. [2006], *L'Argumentation dans le discours*, Paris, Armand Colin, 275 p.
- GREIMAS A.J. [1972], *Essais de sémiotique poétique*, Paris, Larousse, 239 p.
- JAKOBSON R. [1963], *Essais de linguistique générale*, Paris, Éditions de Minuit, 260 p.
- KOFFI T. [2004], « Le zouglou est un conglomerat de sons insensés », *Le Temps*, n° 351, p. 12.

- PERRET M. [2005], *L'Énonciation en grammaire de texte*, Paris, Armand Colin, 126 p.
- ROMILLY J. [2000], *Héros tragiques, héros lyriques*, Cognac, Fata Morgana, 115 p.
- SERY BAILLY [2009], « Le zouglou dans la dialectique socioculturelle ivoirienne », *Regards culturels*, Abidjan, Puci, p. 161-165.
- SORO S. [2003], « zouglou et nouchi, les deux fleurons pervertis de la culture urbaine », *Africultures*, n° 56, p. 121-129.

Références discographiques

- COLLECTIF [2004], « David contre Goliath », *David contre Goliath*.
- FITINI [2000], « Le Et et le Ou », *Tout mignon*.
- LES GARAGISTES [2004], « Tous coupables », *Tapis Rouge*.
- LES SALOPARDS [1995], « Vive le maire », *Bouche B*.
- LES SALOPARDS [1997], « Plus jamais ça », *Génération Sacrifiée*.
- MAGIC SYSTEM [2007], « Tapé Dos », *Ki dit Mié*.
- PETIT DENIS [2002], « Débalousseur », *Craquement 14*.
- PETIT YODE, et L'Enfant Siro [2001], « Président », *@ntilaléca*.
- POUSSINS CHOCS [1996], « Réponse », *Asec-Kotoko, le retour*.
- LES PARENTS DU CAMPUS [1991], « Gboglo Koffi », *Ambiance zougloutique*.

Sources orales

- ADOM M.-C. [2005], *Entretien avec Bilé D.*, Paris, le 5 décembre.

L'argumentation métaphorique des anciens dans les réunions des Yucuna d'Amazonie colombienne

*Laurent Fontaine**

Chez les Yucuna¹ d'Amazonie colombienne, les anciens ont aujourd'hui beaucoup de mal à faire valoir les raisons de leurs traditions et de leurs pratiques ancestrales. La majorité des autres adultes se sont détournés très tôt de la culture traditionnelle pour acquérir les enseignements des Blancs (yuc. *kariwa*) qui souvent sont incompatibles avec elle [Fontaine, 2008a]. Largement dominés par des discours idéologiques étrangers constamment repris par les leaders indigènes de leur propre communauté, les « anciens » (yuc. *pheñawantî*) se plaignent de cette perte d'autorité qu'ils subissent et discutent souvent de la manière dont ils devraient argumenter en réunion pour être mieux écoutés. Comment a pu s'installer une telle domination sur les anciens qui autrefois représentaient les autorités les plus respectées et écoutées de leurs clans ? Comme l'a bien montré Max Weber [1971 ; 2013], les formes de domination sont extrêmement diverses et varient dans le temps. Si l'on reprend sa terminologie des types de domination [1971, p. 289], les Yucuna ont terminé leur transition d'une « domination traditionnelle » (reposant sur la croyance au caractère sacré des traditions) à une « domination rationnelle légale » (reposant sur la croyance en la légalité des règlements arrêtés) en moins d'un siècle. Comment a pu se produire un tel changement de forme de domination ? Quelles sont les étapes qui ont progressivement permis de passer d'un type de domination à un autre ?

Les assemblées indigènes constituent de nos jours de nouveaux espaces publics qui, parce qu'ils sont ouverts sur la société englobante, engendrent régulièrement des changements dans les communautés [Fontaine, 2013]. Les anciens essaient d'y maintenir une certaine autorité par des paroles qui ont pour finalité de convaincre leurs auditeurs de la nécessité de les respecter et de suivre leurs

* Docteur en anthropologie, membre du laboratoire des langues et civilisations à tradition orale, Lacito, UMR 7107, CNRS.

1. On estime généralement entre 800 et 1 000 la population des Indiens yucuna, locuteurs de la langue yucuna. Cette population est composée de cinq groupes de filiation patrilinéaire et exogamique : les Kamejeya (considérés comme « vrais Yucuna »), les Jimikepi, les Je'rúriwa, les Jurumi et les Jupichiya (plus connus en tant que Matapi).

recommandations. Or ils ont non seulement des arguments pour légitimer leur statut au sein des communautés, mais ils ont aussi une certaine rhétorique. Peut-on alors parler d'une conception yucuna spécifique pour penser la rhétorique ? Une « ethnorhétorique » ?

Avant de traiter des paroles des anciens, je commencerai par exposer le système de domination en place chez les Yucuna. Je rappellerai tout d'abord brièvement trois grandes étapes qui ont caractérisé les différentes façons dont les Blancs ont imposé leur domination depuis le début du xx^e siècle. Ensuite, j'exposerai comment, face aux assemblées, les veillées des anciens tendent à maintenir les conceptions, les règles et les valeurs traditionnelles. Puis je présenterai une conversation se déroulant à l'une de ces veillées, au début d'une beuverie d'alcool d'ananas. Plusieurs anciens se donnent des conseils sur les façons d'apporter des arguments en faveur du respect des seigneurs et de leurs savoirs. L'analyse de leur argumentation montre que la parole des anciens est essentiellement métaphorique, que ce soit dans sa façon de penser la rhétorique ou dans ses arguments.

Les grandes étapes de la domination blanche sur les Yucuna

La domination des Blancs sur les Yucuna commença brusquement et violemment avec l'arrivée des premiers exploiters de caoutchouc au début du xx^e siècle [Van der Hammen, 1992, p. 30-37 ; Fontaine, 2008a, p. 117-120 ; 2013, p. 87-88 ; Schackt, 2013, p. 42-45]. Sans exposer en détail l'histoire des interactions entre Yucuna et Blancs [Fontaine, 2008a, p. 117-133 ; 2008b, p. 32-40, 136-223 ; 2013, p. 86-92], je distinguerai ici plusieurs étapes qui caractérisent les changements de la domination des Blancs sur les Yucuna :

Entre 1903² et 1933, les exploiters de caoutchouc (*caucheros* en espagnol) dominèrent les Indiens par les armes, interdirent et sanctionnèrent toute forme de violence à leur encontre et instaurèrent le travail forcé (réprimé à coups de fouet) pour « payer » les délits (de meurtre ou de vol)³. Commença alors l'exploitation par endettement (*endeude*) dans laquelle les *caucheros* avançaient des marchandises et comptaient à leur guise des « dettes » aux Indiens sans que ces derniers ne les comprennent ou ne puissent les rembourser même après des décennies de labeur. Les patrons du caoutchouc nommèrent des « capitaines » parmi les chefs locaux⁴ pour assumer le rôle d'intermédiaire entre eux et les autres Indiens ; ce faisant, ils s'arrogeaient le privilège de distribuer les statuts de commandement

2. L'exploitation du caoutchouc dans le Bas Caqueta commence plus tardivement que celle initiée depuis 1850 sur le Haut Caqueta et le Putumayo [Dominguez, Gomez, 1990 ; Pineda Camacho, 1987]. Comme le signale Van der Hammen, son commencement sur le Bas Caqueta est « étroitement lié à la formation de la fameuse Casa Arana ». 1903 est l'année où elle s'organise officiellement sous le nom de Casa Arana Hermanos ; elle dispose alors de lieux d'extraction sur le fleuve Igará-Paraná, le Cahuinari et d'autres affluents du Caqueta [Van der Hammen, 1992, p. 31].

3. Les Indiens devaient payer la mort des premiers *caucheros* esclavagistes qu'ils avaient tués pour se venger de leurs mauvais traitements, sans savoir combien un mort pouvait valoir [Rodriguez, Van der Hammen, 1993].

4. Chaque chef dirige son clan au sein d'une grande maison collective, appelée *maloca* (yuc. *pají*).

au service de leurs intérêts. Cette forme de domination s'exerçait uniquement par la contrainte physique (par exemple, les armes). Aucune acceptation ou adhésion indigène ne soutenait cette domination. Celle-ci pouvait donc être renversée à la moindre baisse de vigilance, à la moindre faiblesse de la force armée.

De 1934 à 1973 : après la guerre Colombo-Péruvienne (1930-1933) dans laquelle les exploiters de caoutchouc prêtèrent main-forte à l'armée colombienne en mobilisant « leurs Indiens », deux nouveaux types d'acteurs s'installèrent dans la région : les représentants de l'État (*corregidores*) et les missionnaires de l'ordre capucin. Les *corregidores* contrôlaient les excès des exploiters de caoutchouc en interdisant le travail forcé et les obligeaient à montrer leurs cahiers de compte pour vérifier que le travail des Indiens était bien comptabilisé. Quant aux missionnaires catholiques, ils scolarisèrent de force un maximum d'enfants indigènes dans leurs internats et leur enseignèrent à utiliser la monnaie ; ce qui, d'un côté, leur permit de défendre leurs intérêts marchands face aux Blancs, mais qui, d'un autre côté, nuisit gravement à la reproduction du savoir des anciens. En plus de dévaloriser ce savoir et le mode de vie traditionnel au profit des connaissances et des modes de consommation de la société englobante, les missionnaires interdirent non seulement de parler en langue indigène à l'internat, mais aussi les rites d'initiation (c'est ainsi que la divinité Yurupari fut diabolisée). Jamais auparavant des acteurs étrangers ne s'étaient attaqués aussi directement au type de domination traditionnel en place parmi les Yucuna, en sabrant ses racines les plus profondes [Jacopin, 1972]. Cette nouvelle manière de dominer est une forme transitoire dans laquelle la domination par la force est relayée par l'inculcation progressive d'une nouvelle idéologie au sein des communautés indigènes et par le sapement de leur culture. Peu à peu, et malgré une indiscipline maintes fois sanctionnée par les missionnaires, les jeunes Indiens apprirent une bonne part des connaissances des Blancs, comprirent leurs idées et acceptèrent leurs règles et leurs valeurs. Ils s'identifièrent à eux en valorisant le mode de vie urbain et eurent toujours plus de besoins en termes de marchandises. Même si la contrainte physique restait omniprésente (répression et sanction lorsque les règles sont transgressées), l'adhésion d'un nombre croissant d'Indiens soutenait de plus en plus la domination des Blancs au grand dam des anciens ou « gardiens de la tradition orale »⁵.

Après une brève période d'abondance pour les Indiens lors de l'exploitation des fourrures⁶, l'année 1974 fut marquée par l'interdiction de l'exploitation du latex et des peaux par INDERENA⁷, directement liée à l'action des anthropologues (Martin Von Hildebrand, entre autres) qui s'opposèrent à l'extraction incontrôlée des richesses naturelles et à la perte d'autorité des Indiens sur leurs terres

5. Cette expression reprend les termes de Schackt qui parle de « *custodians or caretakers of an oral tradition and general heritage of knowledge* » [2014, p. 28].

6. En raison de la valeur des fourrures et de la forte demande, celles-ci étaient chèrement négociées par les chasseurs de fauve. Cette hausse momentanée du pouvoir d'achat les rendit d'autant plus dépendants des marchandises des Blancs.

7. INDERENA : Instituto Nacional de los Recursos Naturales y del Ambiente (Institut national des ressources naturelles et de l'environnement).

ancestrales. En organisant les premières assemblées indigènes, les anthropologues firent valoir l'autorité du premier grand leader indien reconnu auprès du ministère colombien : Faustino Matapi, qui fut nommé garde forestier pour surveiller et éradiquer l'exploitation des *caucheros* [Von Hildebrand, 1987]. Paradoxalement, cette action politique des anthropologues, en privant les Indiens de travail au sein de leur milieu forestier, incita une bonne partie de ces derniers à aller chercher du travail ailleurs. Beaucoup de Yucuna délaissèrent leur mode de subsistance ancestral principalement basé sur la chasse et l'horticulture pour travailler dans la pêche commerciale à La Pedrera⁸, favorisée par la construction d'une piste d'atterrissage en 1975. D'autres mannes d'enrichissement provisoires comme l'exploitation de l'or à partir de la fin des années 1980 ou l'exploitation des poisons ornementaux à partir du milieu des années 1990 ne feront qu'accroître cet exode des Yucuna vers La Pedrera. Une nouvelle vague d'acculturation se fit donc dans ce village de colons, où les Indiens non seulement travaillaient avec ces derniers, mais cohabitaient avec eux et participaient à l'ensemble de leurs activités citadines. Les années 1970 furent aussi marquées par la construction d'un centre de santé à La Pedrera, dans lequel les Indiens recevaient gratuitement des soins médicaux concurrençant les cures des guérisseurs et les rendant moins dépendants de ces derniers.

Quarante ans après le début de cette ultime période de parachèvement de la domination des Blancs, les anciens dotés d'un statut et d'un savoir de maître de maloca, danseur-chanteur ou guérisseur sont devenus minoritaires (moins de 10 % de la population yucuna). Non seulement les anciens ne sont plus remplacés par les jeunes, mais ces derniers ne s'assoient quasiment plus avec eux pour les écouter [Fontaine, 2013b] ; bon nombre d'entre eux ne savent pas parler la langue de leurs parents ou partent travailler à Leticia ou Bogota. La dernière génération a abandonné une bonne partie des idées, règles et valeurs de sa culture d'origine pour se soumettre à celles de la société englobante. Comme dirait Pierre Bourdieu [1979], elle a incorporé dans la structure de son habitus la domination symbolique des Blancs, si bien que la force est devenue inutile pour l'imposer.

La domination blanche a toujours été très forte, depuis son commencement, mais elle a pris des formes différentes qui laissent plus ou moins place à la parole des dominés pour y participer ou s'y opposer. Si l'on veut prendre en compte le rôle de la parole, la domination peut être définie comme une situation dans laquelle un sujet, une catégorie ou un groupe social impose ou fait admettre ses idées (qu'il s'agisse de « croyances » ou de prétendues « vérités »), ses règles, ses valeurs et ses actes. Au vu des différentes formes de domination blanche qu'ont subies les Yucuna, je distinguerai deux manières idéales-typiques de dominer, opposées, mais non nécessairement exclusives :

8. Il s'agit d'un village colombien doté d'un corregimiento (centre administratif géré directement au niveau du département). Il se situe sur la rive sud du Bas Caqueta, à une quinzaine de kilomètres de la frontière brésilienne.

– Par « la manière forte », les dominants obligent ou contraignent les dominés à obéir, sanctionnent leur désobéissance, interdisent et punissent toute parole critique ou dévalorisante à l'égard de ce qu'ils font ou apportent. Les dominés ne sont pas convaincus de l'intérêt collectif d'obéir aux dominants, même s'ils peuvent se laisser persuader de participer à la domination des puissants par nécessité, contrainte ou intérêt personnel.

– Par « la manière douce », les dominants convainquent les dominés d'adhérer à leurs idées, leurs règles, leurs valeurs et leurs actes et produisent certains moyens (du moins, en principe) de participer à leur domination. Les dominés se soumettent de plein gré à la domination, la font valoir par des actes et des paroles ou critiquent ce qui pourrait s'y opposer.

Dans la première étape de la domination des Blancs sur les Yucuna, les exploiters du caoutchouc ont principalement employé la manière forte. Dans la seconde étape, les *corregidores* et les missionnaires ont clairement employé les deux manières (la force et la rhétorique). Dans la dernière étape, la manière douce est arrivée à son apogée, et la manière forte n'a plus lieu d'être ; les Indiens ont adhéré au nouveau type de domination rationnel légal des Blancs et délaissent de plus en plus le type de domination traditionnel des anciens qui leur paraît trop contraignant ou inadapté à la modernité.

Lorsqu'au moins deux cultures de domination s'opposent (celle des Yucuna contre celle des Blancs), plusieurs types d'actions antagoniques peuvent être distingués selon la façon d'employer ou non la parole comme moyen de conviction :

– Les conflits qui s'exercent par des actions violentes ou armées (par exemple, lors des premières rébellions indigènes à l'encontre des premiers *caucheros* esclavagistes) ;

– Les actes manifestes d'insoumission ou de provocation qui violent délibérément les règles, rites et autres protocoles, en mettant à l'épreuve la force des dominants, voire leur capacité à les contraindre d'obéir et à sanctionner (par exemple, l'indiscipline des jeunes Indiens dans les internats des missionnaires) ;

– Les paroles qui critiquent les idées, règles, valeurs et actes du groupe dominant, ou en font valoir d'autres ; elles ont pour effet de délier l'adhésion en place, lorsqu'elle existe, au profit de celle d'un autre groupe (généralement celui qui émet ces critiques).

Les Yucuna critiquent sans doute les Blancs depuis les premières tentatives de ces derniers d'installer leur domination. Mais depuis que les assemblées indigènes ont été organisées en tant qu'espaces privilégiés pour discuter publiquement des règles et programmes des dominants, les intégrer aux communautés et développer les relations avec les organisations extérieures, les anciens n'ont plus été en mesure d'y participer ou de s'y faire valoir suffisamment pour freiner les transformations de leurs communautés.

Les veillées des anciens face aux assemblées des leaders

Organisées à l'origine pour défendre les intérêts des natifs, les assemblées instaurent souvent des changements allant à l'encontre des positions conservatrices des gardiens de la tradition ; les conséquences peuvent parfois être regrettables pour n'importe quel membre des communautés concernées⁹. À la différence des contextes traditionnels, les assemblées indigènes fonctionnent principalement selon des règles empruntées à la société englobante [Fontaine, 2013a, p. 92-95]. Ces règles leur donnent non seulement les moyens de prendre des décisions à propos de leurs relations avec les organisations extérieures, mais encore de légiférer sur leurs propres règlements internes de communautés, associations ou entités territoriales¹⁰. En tant que lieu de débats, les assemblées suscitent constamment des discussions (animées) entre indigènes pour rivaliser d'influence et ceux-ci en ressortent plus ou moins dominants ou dominés selon l'approbation de leurs arguments par le public. Les rapports de domination engendrés sont d'autant plus forts que les paroles aboutissent à des votes collectifs créant sans cesse de nouvelles règles qui transforment les conditions sociales et institutionnelles [Searle, 1998 ; Fontaine, 2008, p. 35].

Pour participer aux programmes de développement que les organisations gouvernementales et les ONG leur proposent, bénéficier de leurs aides et subventions, les communautés indigènes doivent sans arrêt rédiger des documents administratifs pour les informer de leur fonctionnement et de leurs projets ; ce qui finit toujours par évincer les anciens des postes de leader au profit des jeunes diplômés (généralement des instituteurs indigènes tout juste dotés d'un baccalauréat). Les assemblées sont alors devenues des centres de décision des communautés dirigés par des leaders indigènes qui, même s'ils sont prêts à tout¹¹ pour bénéficier au maximum des avantages de la société blanche, sont jugés plus compétents et efficaces que des anciens illettrés, comprenant mal l'espagnol et encore moins les complexités politiques et administratives de la société moderne.

Même si les règles et les programmes discutés dans les assemblées rencontrent des oppositions, la question est toujours de décider de leur acceptation, en les adaptant si nécessaire, par un vote public pris à la majorité, à égalité de statut entre tous les membres adultes présents des communautés. Par opposition à ces assemblées, les veillées traditionnelles ne sont pas publiques, mais privées ; elles n'ont aujourd'hui ni les moyens ni la fonction de changer aussi rapidement les

9. Par exemple, beaucoup de vieux Yucuna regrettent amèrement que l'interdiction de l'exploitation du latex et des peaux en 1974 les aient privés de la meilleure source de revenus qu'ils soient parvenus à avoir (voir le témoignage de Milciades Yucuna) et [Fontaine, 2008b, p. 202-203]. Certains Yucuna ne supportant pas l'autorité qu'ils subissent dans les assemblées décident de quitter définitivement leur communauté [Fontaine, 2013b].

10. Ces droits font partie de ce qu'on appelle la « démocratie participative » en Colombie. Ils furent pleinement acquis avec la Constitution Colombienne de 1991. Par exemple, la communauté de Camaritagua a dû rédiger elle-même le statut juridique de son *resguardo* (sa réserve indigène) [Fontaine, 2008c].

11. Un bon nombre de subventions et de projets pour les communautés se perdent à cause des souleries, vols de fonds et autres gaspillages des leaders indigènes. On ne compte plus les plaintes des communautés vis-à-vis de leurs leaders.

règles¹² ; leurs participants ne sont pas tous égaux pour parler. En effet, chaque soir est un moment rituel dans lequel les hommes doivent mâcher la coca et écouter en priorité la parole des anciens, qui vise toujours à faire valoir les savoirs et les règles des ancêtres, généralement en les illustrant d'un récit biographique ou mythique explicitant les maux susceptibles d'être entraînés par ceux qui ne s'en soucient guère.

Une offre d'alcool d'ananas chez Milciades Yucuna (20 juillet 2002)

Les extraits de la conversation qui va suivre sont tirés d'un enregistrement vidéo que j'ai réalisé, transcrit et traduit avec l'aide de Rey Yucuna, l'un des participants¹³.

De groupe de filiation Je'rúriwa, Arturo est de passage à La Pedrera. Il est hébergé plusieurs semaines chez son beau-frère classificatoire Milciades. Avec Wamé et Penapu, des jeunes également de passage au village, il participe à la plupart des tâches quotidiennes de son hôte. Un soir, la famille de Milciades organise une beuverie d'alcool d'ananas pour célébrer la venue de leurs invités. Milciades, son fils Rey et Arturo parlent sérieusement d'un côté, Ruben (le beau-fils de Milciades), Wamé et Penapu plaisantent entre eux de l'autre. Rita, la femme de Milciades, écoute à l'écart des hommes sans intervenir dans leurs conversations.

Dans les premiers extraits présentés ici, Rey se montre préoccupé à propos des « vilaines paroles sur Mario » (s. 85). Avant cela, Milciades racontait qu'un jour où il était malade et n'avait pas pu se rendre à une réunion nocturne organisée chez les Miraña, Mario Matapi (l'autre guérisseur important de la communauté) n'y était pas non plus allé parce que Ya'ikí Tanimuca lui avait faussement dit qu'il n'y aurait pas de coca à mâcher¹⁴.

Depuis lors, le capitaine Abraham Miraña et son frère Hernán avaient plusieurs fois répété que Mario ne remplissait pas son devoir de membre de la communauté ; ils ne semblaient donc plus disposés à coopérer avec lui pour son projet de construction de *maloca* (grande maison plurifamiliale traditionnelle). Rey sait bien qu'un tel projet est important, alors il tente de rallier Arturo pour le faire parler

12. Avant l'arrivée des Blancs, les réunions d'anciens pouvaient, il est vrai, entraîner des changements sociaux radicaux, mais principalement sur un mode belliqueux [Fontaine, 2013a], c'est-à-dire dans les conflits entre clans. Mais je considère que d'une manière générale les veillées d'anciens tendent à maintenir les règles du clan, car celles-ci sont en permanence rappelées dans les paroles rituelles (mythes, récits de lignage, discours cérémoniels) et cela, indépendamment des références aux assemblées indigènes, comme a pu l'observer Pierre-Yves Jacopin [1981] au tout début des années 1970, c'est-à-dire avant leur apparition. C'est dans les assemblées, lors des interactions entre anciens et leaders que sont discutés les changements dans les communautés. Mais le matériel présenté ici ne se prête pas vraiment à ce genre d'analyse. Je prévois d'examiner des discussions en assemblée dans un autre article.

13. L'intégralité de la conversation transcrite et traduite, ainsi que le film contenant l'extrait vidéo, sont disponibles sur mon site [Fontaine, 2014b].

14. Le soir, la coca est jugée indispensable par les anciens dès lors qu'il s'agit de parler sérieusement et encore plus s'il s'agit de faire du chamanisme. Pour eux, une soirée sans coca ne peut produire que des jacassements inutiles, voire nuisibles.

à la prochaine réunion, en espérant que son savoir lui permettra de mieux faire admettre les arguments des anciens.

Document 1 – Extraits de dialogues pendant une soirée arrosée d'alcool d'ananas

REY 67	E ka'jné, pala-ni ka'jné apú piño. et peut-être, bien-ADJ peut-être autre encore ¹⁵	Il y a peut-être une autre façon de faire.
68	Pa ajná {r}i-machi'-yá pi-ká : regarde loin 3ms-couper-PAS 2s-SPR Regarde, tu coupes souvent en disant :	
69	« Iná wata-ka chu ri-lamá'ta-kana iná lamá'ta-kaloje palá riká penaje. » on vouloir-PROG si 2s-arranger-SUJ.VD on arranger-BUT bien 3ms-SPR BUT	« Si l'on veut, on peut bien arranger les choses. »
70	Kaja pi-ká pa ta, pi-'jna-ta-ka pi-pechu-wá : « Mékeka ri-ká ? » déjà 2s-SPR regarde EMPH, 2s-aller-CAUS-PROG 2s-pensée-par comment 3ms-SPR	Regarde, toi par exemple, tu vas sur le chemin de ta pensée : « Comment est-ce ? »
[...] 82	R-e'iyá-jé unká pa'yú kema-la-cha nakú. 3ms-dedans-jusque non papa dire-NEG-PAS à.propos	Il y a des choses dont papa n'a pas parlé.
83	Re ka'jné, pi-ká ka'jné, pechu nakú « meke ka'jné ri-ká ? » il.y.a PTL, 2s-SPR PTL, pensée dessus comment PTL 3ms-SPR	Il y a probablement pour toi une pensée sur « comment est-ce que ça peut être ? ».

15. ADJ : Adjectivisateur ; ATTR : Attributif ; BUT : Finalité ; CAUS : Causatif ; ÉTAT : marqueur d'état ; EMPH : Emphase ; f : féminin ; FUT : Futur ; INTER : Interrogatif ; LMT : Limitatif ; m : masculin ; NEG : Négation ; NP : Nom propre ; PAS : Passé ; p : Pluriel ; POL : politesse ; POSS : Possessif ; PROG : Progressif ; PTL : potentialité ; ONOM : Onomatopée ; REV : Révolu ; SUBJ : Subjonctif ; SUBS : Substantivisateur ; p : pluriel ; REFL : Réflexif ; SPR : Spécificateur ; SUJ.VD : Sujet vide ; 1 : 1^{re} personne ; 2 : 2^e personne ; 3 : 3^e personne.

84	Entonces ri-ká pi-ya'-káloje : « r-aú marí ke ri-ká. » donc 3ms-SPR 2s-asseoir-BUT : 3ms-avec ainsi que 3ms-SPR	Alors tu pourrais l'asseoir [la faire comprendre] : « Donc voilà comment c'est. »
85	E ka'jná ri-tajno-jla Mario wa'té keke pu'waré puráka'loji. il.y.a PTL 3ms-disparaître-SUBJ NP avec ce vilain parole	Et cela ferait peut-être disparaître ces vilaines paroles sur Mario.
[...]		
92	Re ka'jná ri-le'jé corto, ri-wa-mí ka'jná il.y.a PTL 3ms-POSS raccourci, 3ms-morceau-perdu PTL	Il y a peut-être un raccourci, un morceau manquant,
93	Pi-ma-káloje ina'uke-jlo r-aú penaje, n-ema'-káloje r-aú. 2s-dire-BUT gens-à 3ms-avec BUT, 3p-écouter-BUT 3ms-avec	que tu pourrais dire aux gens pour qu'ils en tiennent compte.
94	P-itá najló, r-aú unká n-ema'lá apú ina'uké, n-ema-kaloje : 2s-fermer 3p-à, 3ms-avec non 3p-écouter-NEG autre personne, 3p-dire-BUT	Tu refermes sur eux [le trou], ainsi ils n'écotent plus d'autres gens et disent :
95	« Marí kaje aú chi unká ri-la'lá funcionar palá wa-jló ». voilà chose avec INTER non 3ms-faire-NEG fonctionner. bien 1p-pour	« Voilà la raison pour laquelle cela ne fonctionne pas bien pour nous. »
[...]		
101	Kaja pi-we'pí-kale ri-nako-jé e kaja pi-ña'-je ri-ká. Ta ke, ta ke. déjà 2s-savoir-puisque 3ms-dessus-jusque et déjà 2s-prendre-FUT 3ms-SPR ONOM que ONOM que	Puisque tu sais déjà à ce propos, tu peux la prendre [la pensée des gens]. Et tac, et tac.
102	Pa iná yá' atą-ka nakaje ke pi-la'-ji-ka ri-ká r-aú. regarde on asseoir-CAUS-PROG chose que 2s-faire-FUT-PROG 3ms-SPR 3ms-avec	Tu vois, il faut faire ça comme si tu l'asseyais [ta pensée].

103	<p>Ñakeya patá ri-wicho' o-k-o-jla na-pechu nakú. ainsi-à.partir bien 3ms-relâcher-PROG-REFL- SUBJ 3p-pensée dessus</p>	Ensuite leur pensée dessus se libère ¹⁶ bien.
ARTURO		
104	Nu-ma-je na-jló : 2s-dire-FUT 3-à	Je leur dirai :
105	« Marí ke i-la'-ji-ka e pala-ni i-'ma-jé ñaké. » ça comme 2p-faire-FUT-PROG et bien-ADJ 2p-être-FUT ainsi	« Si vous faites comme ça, vous vivrez bien. »
106	Unka-ja-le i-la'-lá ñaké, unká r-ácho'-la-jó palá. non-LMT-si 2s-faire-NEG, non 3ms-sortir-NEG-FUT bien	Sinon il n'en sortira rien de bien.
[...]		
WAMÉ		
145	Unká na kele n-e'makana we'pi-lá. non quoi ce 3p-chef savoir-NEG	Ce capitaine ne sait rien.
146	Mapeja ri-ká ta ! sans.rien 3ms-SPR EMPH	Comme ça sans rien, il est !
147	Pa, janiyú ka'-ká r-ejwé wa'e-keja ri-ká ta ! regarde, moustique retire-PROG 3ms-œuf pondre-ainsi 3ms-SPR EMPH	Imagine, il est comme un moustique à qui on enlève les œufs pendant qu'il pond !
[...]		
ARTURO		
150	Ri-ká ta ka unká paala. 3ms-SPR EMPH que non bien	C'est ça qui n'est pas bien.
151	Pheñawaní wa'té kalé ri-lamá'ta-kana. anciens avec ETAT 3ms-arranger-SUJ.VD	Avec les anciens, cela s'arrange.

16. Le verbe *wicho'okajo* signifiant « se relâcher » ou « se libérer » n'implique pas nécessairement un sujet intentionnel.

152	Pa ajná lawichú ra'ru-na wa'té ri-lama'ta{ka}na. regarde loin chamanisme contenant-p avec 3ms-arranger-SUJ.VD	Regarde, là-bas les soigneurs règlent les problèmes.
153	Wa-{m}i-jlá meke ka n-ema-ká r-aú n-ema'-kalojé ri-ká. 1p-voir-SUBJ comment 3p-dire-PROG 3ms-avec 3p-écouter-BUT 3ms-SPR	On peut voir comment ils se font écouter.
154	Eyá unká, walijímaka-na ta no ! mais jeune-p EMPH non	Mais avec les jeunes, non !
155	Unká na-we'pi-la ta ri-nako-jé ! non 3p-savoir EMPH 3ms-dessus-jusque	Ils n'y connaissent rien !
156	Unká na-piya-ka-la-ta-jla r-aú. non 3p-répondre-PROG-NEG-REP- SUBJ 3ms-avec	Ils ne savent pas répondre.
157	« Meke chi ? » comment INTER	« Comment ça ? »
158	R-ema'-ka-jla ñaké unká na-we'pi-la ri-nako-jé. 3s-entendre-PROG-SUBJ ainsi non 3p-savoir-NEG 3ms-dessus-jusque	Ce qu'ils entendent, ils n'y comprennent rien.
[...] ARTURO		
163	Kajaya iná kemá na-jló ta, chapú ka'jné ri-pha-ka na-naku. déjà on dire 3p-à EMPH, mal PTL 3ms-arriver-PROG 3p-dessus	Souvent ce qu'on dit leur arrive mal [dans les oreilles].
164	Ri-ká unká na-we'pi-lá ri-nako-jé, na-pechu nakú : 3ms-SPR non 3p-savoir-NEG 3ms-dessus-jusque, 3p-pensée dessus	Ils ne comprennent pas, ils pensent :
165	« R-aka'-la-ka chi we-ká ? » 3ms-disputer-SUBJ-PROG INTER 1p	« Est-ce qu'il essaierait de nous disputer ? »

REY		
166	Ilé ke ne-má ta, na-wata ají ke chúwa-ja. ça comme 3p-dire EMPH, 3p-vouloir ainsi que tout.de.suite-LMT	Ils veulent que ça aille comme ça, tout de suite.
ARTURO		
167	Pa ajná ka'jna-runá. regarde loin là-bas-p	Regarde ceux qui vivent là-bas,
168	X., phíyu'ke, na-le'jé cabecilla. NP, vieux, 3p-POSS tête	X., le vieux, est à leur tête.
169	E'iyonaja unká na i'ma-lá r-e'iyá. mais non qui être-NEG 3ms-intérieur	Mais il n'y a rien à l'intérieur de lui.
170	Limpio ri-ká ta r-e'iyowá ! propre 3ms-SPR EMPH 3ms-intérieur-par	C'est vide, c'est propre dedans !
171	E'iyonajá re ri-pechu na{kú} : mais il.y.a 3ms-pensée dessus	Cependant il a une pensée :
172	« Kaja marí ke we-'ma-ji-ka, mapeja » déjà ça comme 1p-être-FUT-PROG, sans.rien	« C'est comme ça que nous devons vivre, sans rien »
173	Unká ñaké kalé ri-ká ! non ainsi ETAT 3ms-SPR	Ce n'est pas comme ça !
174	Pero unká nu-ká kalé la'-je-re joder ne-ká. mais non 1s-SPR ETAT faire-SUBS-s ennuyer 3p-SPR	Mais ce n'est pas moi qui vais les ennuyer.
175	Eja'wá, ri-ká la'-je-re joder. monde, 3ms-SPR faire-SUBS-s ennuyer	C'est le monde, c'est lui qui va les ennuyer.
176	Kajaya we-'jné apú chojé ke, apú chojé ke, r-ejo kaja we-'jné, r-ejo we-'jné. déjà 1p-aller autre dans-jusque comme, autre dans-jusque comme, 3ms-LOC déjà 1p-aller, 3ms-LOC 1p-aller.	Comme nous allons de nouveaux lieux en nouveaux lieux, nous avançons, avançons.

177	Unká pajluwa-ja chuwa kalé we-'jnë. non un-LMT tout.de.suite ETAT 1p-aller	Il n'y a pas qu'un seul endroit immédiat où aller.
178	Aú ko iná i' má acuerdo pheñawani wa'té iná we'pi-kaloje yuku wejápaja. donc POL on être d'accord ancien avec on savoir-BUT mythe un.peu	C'est pourquoi l'on doit être d'accord avec les anciens, afin de savoir un peu les mythes.
179	Unká iná kema-lá : « Unká nu-la'-lá necesitar kele phíyu'ke ta ! » non on dire-NEG : non 1s-faire-NEG nécessiter ce vieux EMPH	Personne ne peut dire : « Je n'ai pas besoin de ce vieux ! »
180	E ta kele taka' -jé, apú ta taka' -jé, eyá ta meke chi na-la' -ji-ka ? et EMPH celui-ci mourir-FUT, autre EMPH mourir-FUT, alors EMPH comment INTER 3p-faire-FUT-PROG	Si celui-ci meure, puis un autre, comment vont-ils faire ?
181	Kajrú ka'jnë pi-yani. beaucoup PTL 2s-enfants	Tu pourrais avoir beaucoup d'enfants.
182	E ta apú ta ka'jnë wa'á inanaru... et EMPH autre EMPH PTL prendre jeune.femme	L'un va prendre une femme...
183	E kaja ri-mano'chi-ya ta ka'jnë ru-ká wa'jini r-ajña-ka ta ri-chiyo » et déjà 3ms-engrosser-PAS EMPH PTL 3fs-SPR tout.le.temps 3ms-manger-PROG EMPH 3ms-de.l'intérieur	Et il va l'engrosser à force de se régaler tout le temps dedans.
[...]		
185	E ka'jnë ri'-rí moto'-chá ka'jnë, na ka'jnë, Inanaru ka'jnë. et PTL 3ms-fils naître-PAS PTL, qui PTL, fille PTL	Un fils peut alors naître ou bien une fille.

186	« Pa'yú, na ka'jné, nu'-rí moto'-cha-rí, eko pi-lawícho'o ri-ká. » papa, qui PTL, 1s-fils naître-PAS-ms, POL 2s-soigner 3ms-SPR	« Papa, mon fils est né. Soigne-le. »
187	« Yee ! Unká nu-we'pila ri-ká, yuwaná lawícho'-jona ! » Oh ! Non 1s-savoir-NEG 3ms-SPR, enfants soigner-SUBSR	« Mais je ne sais pas faire les soins chamaniques pour les enfants ! »
188	Meke chi ri-la'-ji-ka r-aú ? Me ño'jó chi ri'-jna-jé ? comment INTER 3ms-faire-FUT-PROG 3ms-alors ? quoi où INTER 3ms-aller-FUT	Comment fera-t-il ? Où va-t-il aller ?
189	R-aú unká iná wemí i'ma-lá. Rejécha-mi unká na i'ma-lá, meñaru. 3ms-alors non on valeur être-NEG. Là-REV non qui être-NEG, vide.	Alors on ne vaut plus rien. Et là, il n'y a plus personne.
[...]		
192	E r-a'á ta r-a'jní ta, r-o'jní ka'jné. et 3ms-donner 3ms-nourriture EMPH, 3fs-nourriture PTL	Et il donnera à manger à son fils ou à sa fille.
193	Júpichami na ka'jné r-ajñaki'cha nupana ka'jné no-ri ri-ká, na, inanaru ka'jné. Plus tard qui PTL 3ms-manger-PAS pouvoir PTL tuer-ms 3ms-SPR, qui, fille PTL	Plus tard, le pouvoir de ce qu'il aura mangé tuera l'enfant, ou la femme. ¹⁷
[...]		

17. Les Yucuna comme bon nombre d'ethnies indigènes d'Amazonie considèrent que beaucoup de maladies sont liées aux animaux tués pour être consommés [Hugh-Jones, 1996 ; Fontaine, 2010].

199	<p>Maäre-jecha kewí ina-jlo, kewí ri-ká : « Meke unká nu-kejá'-cha-mí ri-ká ta i'maká ? »</p> <p>Ici-à.partir douleur soi-pour, douloureux 3ms-SPR : comment non 1s-demander-PAS-REV 3ms-SPR EMPH être-PROG</p>	<p>À partir de là, on éprouve de la douleur : « Pourquoi n'ai-je pas interrogé à ce propos ? »</p>
[...]		
205	<p>Me'teni ne-ká palá. Na-pechu nakú : « Palá we-ká, unká na i'ma-lá wa-jló ».</p> <p>maintenant 3p-SPR bien. 3p-pensée dessus : bien 1p-SPR, non quoi être-NEG 1p-à</p>	<p>En ce moment, ils vont bien. Ils pensent : « Nous allons bien, rien ne peut nous arriver ».</p>
206	<p>Unká ñaké kalé ri-ká.</p> <p>non ainsi ETAT 3ms-SPR</p>	<p>Mais ce n'est pas ainsi.</p>
207	<p>Ñaké we-'jna-ji-ka apú chojé, apú chojé ke, re apú ta taki'-cha.</p> <p>ainsi 1p-aller-FUT-PROG autre dans-jusque, autre dans-jusque comme, il.y.a autre EMPH mourir-PAS</p>	<p>Alors que nous allons vers de nouveaux endroits, puis vers d'autres encore, l'un [d'entre nous] meurt.</p>
208	<p>Marí kaje iná i'jné ta nakú iná pechu-wá.</p> <p>voilà chose on aller EMPH dessus on pensée-par</p>	<p>C'est sur ce chemin de pensée qu'il faut aller.</p>
209	<p>Unká pi-'ma-lá palá na ka'jné pi-'ra-ka Corote ka'jné.</p> <p>on 2s-être-NEG bien quoi PTL 2s-boire-PROG cachaza PTL</p>	<p>Tu ne vis pas comme tu bois la cachaza.</p>
210	<p>Kajrú ka-tejmu-ní, rejechamí unká pi-tejmú i'ma-lá, unká pi-tejmú i'ma-lá.</p> <p>beaucoup ATTR-fort-ADJ, ensuite non 2s-force être-NEG, non 2s-force être-NEG</p>	<p>Même si tu es très fort, tu n'as plus aucune force ensuite.</p>

211	Achiñá pi-'ma-ká, e'iyonajá na ka'jné, pi-'rí, pi-yajaló ka'jné la'-yó ru-tamí,... homme 2s-être-PROG, mais quoi PTL, 2s-fils, 2s-épouse PTL faire-s 3fs-malade	Tu as beau être un homme, si ton fils ou ta femme tombe malade...
212	unká me ño'jó pi-tejmo'-tá-kaloje ru-ká pi-tejmú aú. non comment lieu 2s-rétablir-CAUS-BUT 3fs-SPR 2s-force avec	tu ne les rétabliras nulle part avec ta force.

Métaphores sur la façon d'argumenter à une réunion

Les locuteurs ont tous une position critique par rapport à la domination qu'ils subissent dans les réunions de leur communauté, particulièrement celle des leaders Miraña ne parlant que l'espagnol¹⁸, mais qui, parce qu'ils utilisent le langage politique et administratif des Blancs, maîtrisent la parole des dominants au sein de leur communauté. Les locuteurs sont donc des dominés et des opposants n'ayant pas d'autre choix que de respecter les règles institutionnelles du système de domination imposé par les Blancs pour reprendre de l'autorité.

Mais même si ces règles sont respectées, encore faut-il que les locuteurs soient capables de convaincre leurs auditeurs de la nécessité de leur obéir ou de suivre leurs directives. Les Yucuna gardiens de la tradition orale emploient alors un langage très métaphorique.

Pour le montrer, je n'analyserai évidemment pas toutes les métaphores présentes dans les extraits de cette conversation, mais uniquement celles employées pour penser la rhétorique et pour argumenter.

Comme l'ont bien indiqué Lakoff et Johnson, « les métaphores nous permettent de comprendre un domaine d'expérience dans les termes d'un autre » [1985, p. 127]. Peu importe que les sociétés étudiées conçoivent ou non ce qu'est une métaphore puisqu'il s'agit, selon les auteurs, d'un invariant cognitif universel. Les Yucuna n'ont pas dans leur langue de terme pour désigner une métaphore, mais cela ne les empêche pas de projeter certains domaines fondamentaux structurés d'expérience, immédiats et fréquents, sur d'autres domaines d'expérience plus abstraits (moins clairement définissables) pour les appréhender, c'est-à-dire pour concevoir une structure et des propriétés communes à ces domaines d'expérience [*Op. cit.*, chap. 19].

18. Du point de vue des anciens de langue yucuna de Camaritagua, ces Mirañas prennent trop en compte l'idéologie occidentale pour faire valoir les intérêts de la communauté, sans consulter ou respecter suffisamment les anciens [Fontaine, 2008c ; 2013b].

Les métaphores que nous allons examiner sont souvent ontologiques [*Op. cit.*, p. 35-41], car elles traitent des entités intangibles en tant que choses concrètes (discrètes et limitées par une surface). Ainsi, le procédé le plus employé consiste à concevoir un domaine abstrait sous l'aspect d'un domaine concret, par exemple lorsque les paroles et les idées (immatérielles ou non palpables) sont considérées en tant que choses matérielles ou substances.

Dans les premiers extraits, Rey utilise des verbes, des adjectifs et des substantifs qui, littéralement, s'appliquent à des choses concrètes. Parfois, il ne mentionne pas explicitement ce dont il parle, mais il s'agit précisément de choses abstraites matérialisées par son langage métaphorique :

– Dans la séquence 68, en parlant implicitement de la parole, Rey la considère comme quelque chose que l'on peut « couper » (*mata'a*), c'est-à-dire <interrompre>¹⁹ ;

– Séquence 69, Rey parle implicitement d'un différend (entre Mario et les leaders Miraña). On peut l'« arranger » ou le « réparer » (*lama'ta*) comme un objet palpable. <L'idée> telle que nous la concevons abstraitement dans nos sociétés n'existe pas en langue yucuna. Selon Lakoff et Johnson, le concept d'<idée> est un bon exemple d'expression suscitant nécessairement toutes sortes de métaphores conceptuelles possibles pour l'appréhender, car aucun domaine d'expérience ne permet de la saisir directement sans métaphore [*Op. cit.*, p. 55-57].

Pour parler de ce qu'ils pensent, les Yucuna emploient le mot *pechu* qui signifie à la fois « pensée », « esprit » ou « âme ». Rey dit « Il y a probablement pour toi une pensée sur “comment est-ce que ça peut être ?” » (s. 83) La pensée est envisagée comme une chose pouvant se trouver à portée (*Re* « il y a »), et se positionner métaphoriquement dans l'espace. En langue yucuna, pour expliciter ce qu'une personne pense, on dit « avoir une pensée sur “...” » (s. 83), « sa pensée dessus [est] : “...” » (s. 164, 171, 205). Une autre métaphore ontologique employée est celle de la pensée comme conduit ou axe de cheminement (s. 70, 208). En langue yucuna, on utilise une métaphore lexicalisée (catachrèse) signifiant littéralement « aller par la pensée » (*i'jná pechu-wá*), qui peut se traduire par <réfléchir>. Cette pensée caractérise aussi le voyage chamanique des incantateurs lorsqu'ils énumèrent et visualisent mentalement des longues suites d'entités (naturelles et surnaturelles) dans les incantations par des milliers de vers invocatoires [Fontaine, 2010 ; 2013 ; 2014a].

Dans la suite des propos de Rey, la métaphore ontologique traitant des idées et des paroles ne consiste pas uniquement à les matérialiser, mais aussi à leur faire subir un anthropomorphisme²⁰ ou un zoomorphisme plus ou moins implicite.

19. Par opposition aux termes métaphoriques indigènes mis littéralement entre guillemets, nous mettons entre < > nos interprétations qui n'ont pas d'équivalent en langue yucuna.

20. Un autre terme employé par Lakoff et Johnson est celui de « personnification ». D'un point de vue anthropologique, je préfère celui d'anthropomorphisme, surtout lorsqu'on veut le distinguer du zoomorphisme.

Séquence 84, <l'idée> ou « la pensée » pourrait « s'asseoir » (*yá'a*) dans la tête des gens comme un chef trônant sur son siège traditionnel dans la *maloca*, et contrôlant cette dernière par ses incantations.²¹ Pour Rey, les paroles des Miraña sont « vilaines » (*pu'waré*) et doivent « disparaître » comme si elles étaient des êtres visibles (s. 85). En se référant aux paroles que pourrait dire son père à la prochaine réunion (s. 86), Rey imagine qu'il pourrait y avoir « un morceau manquant » (*ri-wa-mi*), un terme qui s'applique aussi bien aux choses qu'aux animaux pour désigner une partie de leur corps. Une fois la pensée assise dans la tête des gens (s. 84), il n'y a plus qu'à « refermer sur eux [le trou] pour qu'ils n'écoutent plus d'autres personnes » (s. 94). La pensée apparaît ici en tant qu'entité animée, transportée par une autre entité animée : la parole. Selon la métaphore de Rey, la parole pourrait refermer le passage par où elle est passée, afin de ne pas être menacée par d'autres paroles. Ici, le domaine d'expérience directement appréhendable projeté sur celui de la rhétorique (inconcevable sans métaphore, si l'on suit Lakoff et Johnson) est clairement celui de la prédation : une proie facile (humaine ou animale) doit refermer le souterrain ou le terrier dans lequel elle s'est réfugiée pour éviter qu'un prédateur n'y entre pour la dévorer.

« Puisque tu sais déjà à ce propos » (s. 101) est une allusion de Rey au savoir incantatoire d'un soigneur comme Arturo. Quand il dit « tu la prendras [la pensée des gens] » (*pi-ña'je*), il se réfère implicitement à une procédure incantatoire qui consiste à saisir « la pensée » ou « l'esprit » (*pechu*) des entités ennemies. L'onomatopée répétée (*ta ke, ta ke*) laisse entendre que « l'esprit » ne forme pas un tout indissociable ; il se recueille par petites parties.

L'allusion aux incantations (s. 102) permet à Rey de préciser ce qu'il entendait par « asseoir la pensée », car ceci correspond à une autre procédure utilisée dans les incantations, par exemple, pour préparer chamaniquement un enfant [Fontaine, 2014a, p. 108-113]. En disant « Ensuite leur pensée dessus se libère bien » (s. 103), Rey assimile à nouveau la pensée à un humain ou un animal.

En résumé, l'action rhétorique proposée par Rey consiste pour le rhéteur à « couper » (interrompre) toute parole véhiculant une pensée concurrente (comme un serpent dangereux), pour introduire et asseoir dans la tête des auditeurs son propre « esprit » ou sa propre « pensée » en la faisant fusionner avec leurs esprits et en se débarrassant des pensées nuisibles. Ensuite, le passage par où s'est introduit l'esprit du rhéteur doit être refermé pour éviter toute nouvelle infiltration de pensée nuisible, et l'esprit de la personne ainsi manipulée peut ensuite être relâché, car l'esprit du rhéteur est installé en lui et le dirige.

De même que la notion d'<idée>, celle de <rhétorique> n'a pas d'équivalent dans la langue des Yucuna. Mais cela ne les empêche pas d'avoir des domaines d'expérience spécifiques à leur culture, qui sont en partie appréhendés dans nos

21. La *maloca* est également anthropomorphisée (par métaphore), car elle est supposée être dotée d'une conscience ; elle est donc « dangereuse » (*ñáta'pe*), ce qui signifie qu'elle peut avoir la volonté de nuire. Les incantations de fondation et d'inauguration ont pour but de maîtriser sa « pensée ».

sociétés par de telles notions. Or ces domaines d'expérience, en raison de leur abstraction même, sont souvent exprimés au moyen de concepts se référant à leurs façons d'appréhender directement leurs réalités (en l'occurrence, la prédation).

Le domaine d'expérience abstrait spécifique à leur culture, en partie chevauché par ce que nous appelons <la rhétorique>, est ici l'« action chamanique » (*lawicho'jona*). L'une des finalités principales de ce type d'action est de contrôler les esprits, une forme d'agentivité qui se fait toujours au moyen de certaines paroles performatives et sous certaines conditions rituelles [Fontaine, 2010a ; 2013b ; 2014a]. Par exemple, la présence de coca à mâcher est, selon les anciens, absolument nécessaire pour « asseoir leur pensée » dans l'esprit de leurs auditeurs, au même titre que dans certaines procédures incantatoires. Ce que j'ai appelé la « manière douce » d'imposer sa domination n'est certainement pas ici un processus à sens unique infligé à des dominés passifs, mais un processus interactif complexe dans lequel les dominés ont également leur propre conception de la façon de réaffirmer leur domination, même s'ils sont contraints de le faire pacifiquement. Les anciens ont leur propre méthode pour résister à la domination des Blancs par la parole et sans violence et cette méthode est intégrée à leur « travail »²² chamanique, de façon plus générale, vis-à-vis de tout type d'entité.

Arturo, lui, n'expose pas de conception pouvant être traduite en tant que <rhétorique>, mais il répond aux requêtes implicites de Rey (s. 83-84 ; 92-93) en énonçant les <arguments> qui justifient le choix de recourir aux anciens, donc de les consulter et de coopérer avec eux.

Comme Rey, Arturo n'énonce pas toujours explicitement ce dont il parle, surtout lorsqu'il s'agit de choses abstraites. Quand il dit « Sinon il n'en sortira rien de bon » (s. 106), il se réfère au <résultat> d'une action qui ne se conformerait pas à ses conseils. Là encore, l'emploi du verbe « sortir », s'appliquant normalement à des entités matérielles ou animées, est un procédé métaphorique de zoomorphisme ou d'anthropomorphisme.

Plus loin, Arturo critique les adolescents et les hommes yucuna qui n'ont pas appris les incantations, en expliquant les conséquences à long terme du mauvais choix qu'ils ont pris. La parole est à nouveau traitée en tant qu'entité animée par l'emploi du verbe « arriver » (*ipha*) : « ce qu'on dit leur arrive mal [dans les oreilles] » (s. 163). Le fait de dire « il n'y a rien à l'intérieur de lui » (s. 169) ou qu'il est « sans rien » (s. 172) est une hyperbole (figure de l'exagération) qui signifie qu'il n'a pas de savoir chamanique assimilé à une chose concrète. Cet énoncé est en fait lié au concept même du guérisseur, qui en langue yucuna se dit : *lawichú ra'ru* (s. 152), littéralement : « contenant du chamanisme ». Le corps même du guérisseur est conceptualisé en tant que contenant pour l'esprit chamanique et les incantations.

22. Les anciens traduisent souvent leurs activités incantatoires et rituelles (*lawicho'jona*) par le terme « travail » (*trabajo*).

Arturo anthropomorphise « le monde » (*eja'wá*) en disant « c'est lui qui va les ennuyer » (s. 175). Dans « l'incantation du monde » (*eja'wá maná*), on manipule le monde justement pour éviter qu'il « ennuie », par des accidents ou des catastrophes naturelles. Une telle manipulation chamanique présuppose que la plupart des entités animées et inanimées sont dotées d'un esprit, donc d'une conscience et d'une volonté propres. Mais le présupposé que ces entités sont dotées d'un esprit n'est pas seulement une cause possible de leur méfait, il est aussi ce qui permet aux incantateurs de penser et d'affirmer qu'ils ont la possibilité d'agir (par exemple, une agentivité) sur elles, en les invoquant, en leur disant de manière performative ce qu'ils leur font subir, ou en leur donnant des ordres [Fontaine, 2014a, p. 76-113].

Ajoutons que « le monde » (*eja'wá*) désigné en tant que « faiseur d'ennui » est aussi une métaphore du temps. En langue yucuna, il n'y a pas de concept particulier pour traduire ce que nous appelons <le temps>. Mais beaucoup de mythes expliquent que le monde est toxique et dangereux²³, y compris pour les divinités célestes (les Karipú Lakena, Kari) qui, pour cette raison, ne souhaitent pas y rester trop longtemps. Le temps pour les Yucuna est perçu comme un monde qui corrompt tout ce qui s'y trouve et dont les effets nuisibles doivent quotidiennement être neutralisés ou amoindris par des rituels [Jacopin, 1977].

Arturo envisage une autre métaphore du temps par des déplacements de personnes (s. 176, 177, 207). Comme dans les métaphores temporelles analysées par Lakoff et Johnson, « Le temps est stationnaire et nous nous déplaçons à travers lui » [1985, p. 53]. En fait, pour Arturo le temps stationnaire est « le monde » dans lequel « nous allons de nouveaux lieux en nouveaux lieux, nous avançons, avançons. » (s. 176) Quand Arturo dit « Il n'y a pas qu'un seul endroit immédiat où aller » (s. 177), nous traduisons par <il n'y a pas que le seul objectif présent>. Les métaphores de la corruption et du déplacement se complètent pour concevoir le temps et la tactique à adopter : dans un monde où tout s'effondre peu à peu, mieux vaut toujours prévoir plusieurs lieux pour se réfugier, plusieurs chemins de sortie pour se faufiler.

Pour Arturo, <l'avenir>, concrètement, c'est la possibilité d'avoir une descendance : « beaucoup d'enfants » qui vont à leur tour avoir des enfants (s. 181-183 ; 185-186). Mais ceux-ci risquent de mourir prématurément si personne ne peut les soigner (s. 186-189 ; 192-193). Après cela, l'avenir n'est plus que « douleur » se traduisant par <le regret> : « Pourquoi n'ai-je pas interrogé à ce propos ? » (s. 199)

Arturo signale aussi que les jeunes pleins de force pensent que « rien ne peut leur arriver » (s. 205). Ils assimileront l'expérience de leur sensation de vitalité présente à celle qu'ils auront toujours à l'avenir. Leurs objectifs de vie se réduiraient à des objectifs à court terme comme ceux de boire de la *cachaza*, un alcool qui, lorsqu'il est bu, intensifie cette sensation de toute-puissance et d'invulnérabilité.

23. Par exemple, dans le mythe des Karipú Lakena, à l'origine du monde [Jacopin, 1988 ; Fontaine, 2014a ; 2014b ; 2014c], dans le mythe de Kari [Fontaine, 2014d] et dans le mythe de Kawáirimi [Jacopin, 1981 ; Fontaine, 2013c ; 2013d].

Devant cette assimilation métaphorique illusoire d'une sensation provisoire à une sensation immuable, Arturo décrit l'avenir en dressant le tableau métaphorique opposé : celui de la désolation et de l'impuissance, un monde dans lequel les Yucuna n'auront plus leurs anciens (s. 207), « plus aucune force » (s. 210) et plus aucun moyen de soigner leur famille (s. 210-212). Cette impuissance à laquelle les Yucuna sont condamnés se traduit par une métaphore grammaticalisée qui assimile l'impossibilité logique à de l'inexistence dans l'espace. En langue yucuna, il n'y a pas de verbe <pouvoir> comme en français. <Tu ne pourras pas les rétablir avec ta force> se dit « tu ne les rétabliras nulle part avec ta force » (s. 212).²⁴

L'intervention de Wamé critiquant le « capitaine » repose également sur des procédés rhétoriques analysés précédemment. Il prononce deux hyperboles dévalorisantes en affirmant que le « capitaine ne sait rien » (s. 145) et qu'« il est comme ça sans rien » (s. 146). Dans la seconde affirmation, nous retrouvons une assimilation de la pensée chamannique à une chose concrète, dès lors qu'elle est caractérisée par son absence. Dans la phrase suivante (s. 147), Wamé ajoute une plaisanterie qui est clairement une métaphore zoomorphique, une caricature qui signifie que l'activité du capitaine est inutile s'il ne se rend pas compte de la perte de ses biens les plus précieux.

Le tableau suivant récapitule les principaux types de métaphores rencontrés pour chaque terme étudié dans les argumentations des anciens.

Tableau 1 – Les différents types de métaphores selon les termes employés

Terme indigène	Notion inexistante en yucuna	Terme supposant un traitement métaphorique	Type de métaphore
« la pensée », « l'esprit » (<i>pechu</i>)	<l'idée>	« il y a », « prendre », « asseoir », « se libérer », « aller par », « dessus »,	Anthropomorphisme, Zoomorphisme, Cheminement, Conduit, Spatialisation
« la parole » (<i>puráka'loji</i>)		« couper », « réparer » « vilaine », « disparaître », « morceau manquant », « arriver »,	Anthropomorphisme, Zoomorphisme, Cheminement, Conduit

24. *Unká me ño'jó* (« nulle part ») + sujet + verbe conjugué = sujet + « ne peut pas » + verbe à l'infinitif

<le résultat>	« sortir »	Anthropomorphisme, Zoomorphisme, Cheminement	
« le corps » (<i>támiji</i>)		« contenant du chamanisme »	Contenant
« le monde » (<i>eja'wá</i>)	<le temps>	« ennuyer », « aller », « avancer », « nouveaux endroits », « l'un meurt »	Anthropomorphisme, Cheminement, Conduit, Spatialisation, Corruption
	<l'avenir>	« beaucoup d'enfants », « malade », « force », « douleur », « tuer », « rétablir », « nulle part »	Descendance, Désolation, Impuissance

Conclusion

Après avoir présenté les grands changements historiques de la domination des Blancs sur les Yucuna, nous avons vu que les seuls lieux dans lesquels les gardiens de la tradition orale bénéficient encore d'un certain privilège pour s'exprimer restent les veillées des anciens. De tels cadres contextuels ne permettent pas à leurs paroles de changer aussi efficacement les règles sociales de leurs communautés que dans les assemblées, mais ils constituent néanmoins des espaces de concertation essentiels pour préparer les arguments qui y seront discutés.

Les extraits de conversation présentés montrent que les anciens prennent bien en compte le fait que leur parole peut avoir des effets sur leurs auditeurs, notamment en revalorisant leur statut et leur savoir. Ils ont donc une certaine conception de ce que nous appelons <la rhétorique>, même si ce terme n'existe pas dans leur langue. La rhétorique est pour eux indissociable de leur agentivité chamanique, un domaine d'expérience abstrait, qu'ils conçoivent métaphoriquement par des termes se référant au domaine de la prédation. Par conséquent, que les anciens se trouvent dans une veillée ou dans une assemblée, leur parole doit toujours, pour être efficace, être dans certaines conditions rituelles. C'est pourquoi ils tiennent absolument à mâcher la coca pour espérer avoir l'impact qu'ils recherchent sur les auditeurs.

Mais au-delà de la conception que les Yucuna peuvent avoir de l'agentivité chamanique, c'est aussi l'essentiel de leur argumentation qui est métaphorique. Dans les discussions des derniers gardiens yucuna de la tradition, la métaphore est incontournable pour dominer ou, du moins, résister aux dominants.

Bibliographie

- BOURDIEU P. [1979], *La Distinction*, Paris, Éditions de minuit, 680 p.
- BOURDIEU P. [1982], *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 165 p.
- DOMINGUEZ C.A., GOMEZ A. [1990], *La Economía extractiva en la Amazonia colombiana : 1850-1930*, Bogota, Tropenbos-COA, 296 p.
- FONTAINE L. [2007], « Logiques modales et anthropologie. Des règles à la parole chez les Indiens yucuna d'Amazonie colombienne », *L'Homme*, n° 184, p. 131-154.
- FONTAINE L. [2008a], *Paroles d'échange et règles sociales chez les Indiens yucuna d'Amazonie colombienne*, Paris, L'Harmattan, 299 p.
- FONTAINE L. [2008b], *Récits des Indiens yucuna de Colombie. Texte bilingue*, Paris, L'Harmattan, 223 p.
- FONTAINE L. [2008c], « Les nouvelles interactions entre Yucuna et intervenants extérieurs (Colombie amazonienne) », *Société suisse des Américanistes*, n° 70, p. 49-58 : http://www.ssa-sag.ch/bssa/pdf/bssa70_08.pdf (page consultée le 14 novembre 2014).
- FONTAINE L. [2010a], « "Agents" ou "patients" ? De l'agentivité des chamanes yucuna d'Amazonie colombienne », *Ateliers du LESC*, n° 34 : <http://ateliers.revues.org/8526> (page consultée le 14 novembre 2014).
- FONTAINE L. [2011], « Les cours d'eau dans les incantations chamaniques des Indiens yucuna (Amazonie colombienne) », *Journal de la société des américanistes*, vol. 97, n° 1, p. 119-149.
- FONTAINE L. [2013a], « Les nouveaux espaces publics chez les Yucuna d'Amazonie colombienne », *Journal de la société des américanistes*, vol. 99, n° 1, p. 77-104.
- FONTAINE L. [2013b], « De l'agentivité mythique et incantatoire. Le mythe de Kawáirimi chez les Yucuna (Amazonie colombienne) », *Ateliers d'anthropologie*, n° 39 : <http://ateliers.revues.org/9481> (page consultée le 14 novembre 2014).
- FONTAINE L. [2014a], *La Nuit pour apprendre. Le chamanisme nocturne des Yucuna*, Société d'ethnologie, 144 p.
- FONTAINE L. [2014b], « Offre d'alcool d'ananas » (texte bilingue), annexe du film « La visite d'Arturo » : <http://site.laurentfontaine.free.fr/Films.html> (page consultée le 14 novembre 2014).
- HUGH-JONES S. [1996], « Bonnes raisons ou mauvaise conscience ? De l'ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande », *Terrain*, n° 26, p. 123-148.
- JACOPIN P.-Y. [1977], « Quelques effets du temps mythologique », *Actes du XLII^e congrès international des américanistes*, congrès du centenaire, 2-9 septembre 1976, Paris, CNRS, fondation Singer-Polignac, vol. 2, p. 217-232.
- JACOPIN P.-Y. [1981], *La Parole générative de la mythologie des Indiens yukuna*, thèse de doctorat, université de Neuchâtel, 392 p.

- JACOPIN P.-Y. [1988], « On the syntactic structure of myth, or the yukuna invention of speech », *Cultural Anthropology*, vol. 3, n° 2, p. 131-158.
- LAKOFF G., JOHNSON M. [1985], *Les Métaphores dans la vie quotidienne*, Éditions de minuit, 256 p.
- PINEDA CAMACHO R. [1987], « *El ciclo del caucho (1850-1932)* », en *Colombia amazónica*, Bogotá D.C., universidad nacional de Colombia, fondo para la protección del medio ambiente “José Celestino Mutis”, FEN Colombia, p. 181-209.
- RODRIGUEZ C.A., VAN DER HAMMEN M.C. [1993], « “Nosotros no sabíamos cuanto valía el muerto.” Elementos para el análisis de la historia económica de la explotación del caucho », in PINEDA R., ALZATE B. (eds.), *Pasado y presente del Amazonas : su historia económica y social*, Bogota, memorias del VIº congreso de antropología de Colombia, universidad de Los Andes, p. 31-54.
- SCHACKT J. [2014], *A people of stories in the forest of myth. The Yukuna of Miritiparaná*. Oslo, Novus forlag, 271 p.
- SEARLE J.R. [1972], *Les Actes de langage. Essai de philosophie du langage*, Paris, Hermann, 260 p.
- SEARLE J.R. [1998], *La Construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, 305 p.
- VAN DER HAMMEN M.C. [1992], *El manejo del mundo*, Bogota, Tropenbos, 380 p.
- WEBER M. [1995], *Économie et société, Les catégories de la sociologie*, tome 1, Paris, Pocket, 411 p.
- VON HILDEBRAND M. [1987], *Presencia de la economía demercato. Estudio de los sistemas de explotación y manejo de los recursos naturales des Amazonas*, Bogotá, Fundación Puerto Rastrojo.
- WEBER M. [2013], *La Domination*, La Découverte, Paris, 427 p.

L'esthétique de la norme : discours et pouvoir dans les relations matrimoniales et maraboutiques à Dakar

*Ismaël Moya**

Au début des années 2000, je commençais un long séjour de terrain dans un quartier populaire de la banlieue de Dakar, à Thiaroye-sur-Mer¹. Les premiers mois de ces enquêtes ont été consacrés pour l'essentiel à l'exploration d'une impasse : l'étude de l'économie domestique. Je cherchais alors, au moyen d'entretiens, à rassembler des informations sur l'impact de l'activité économique des femmes sur les relations au sein du ménage et l'importance de leur contribution financière à l'économie domestique. Mes interlocuteurs, hommes et femmes, ont toujours fait preuve de bonne volonté et supporté ces conversations (une suite de questions plus qu'une discussion) avec beaucoup de gentillesse.

L'immense majorité des femmes interrogées sur leur implication dans l'économie domestique m'ont tenu le même genre de discours, que ce soit en français ou en wolof. Elles m'ont systématiquement répondu que l'argent tiré de leur activité n'était pas prioritairement destiné aux dépenses domestiques, mais à leurs « besoins » (*soxla*) ; les dépenses domestiques étant principalement, toujours selon elles, à la charge de l'époux. Ces discussions étaient aussi scandées par des proclamations de la position d'autorité du mari. Du côté de leurs époux, je recueillais des discours symétriquement inverses. À les écouter, la charge du ménage reposait essentiellement sur leurs épaules. Leur(s) épouse(s) n'en faisaient jamais assez et ne savaient pas gérer l'argent du ménage qu'elles gaspillaient dans des « affaires de femmes », notamment dans les cérémonies familiales de naissance et de mariage. Eux non plus ne manquaient pas de rappeler régulièrement le principe de l'asymétrie entre époux et se plaignaient de ne pas être écoutés suffisamment.

Dans un premier temps, la facilité avec laquelle mes interlocuteurs parlaient de l'économie domestique a balayé mes craintes d'essuyer des refus ou de me faire chasser de certaines maisons. Toutefois, cette phraséologie stéréotypée

* Anthropologue, chargé de recherche au CNRS, laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, UMR7186, Nanterre.

1. Cet article est fondé sur un travail ethnographique que je mène depuis l'année 2000.

exprimant des lieux communs, que j'avais pris dans un premier temps pour une description de l'économie domestique, m'est ensuite apparue comme une suite de clichés sans rapport à la réalité. Je tirai de ma mésaventure la conclusion que tout le monde s'était gentiment moqué de moi en me mentant, tout en cherchant à me rendre service en répondant à mes questions.

Afin d'intensifier l'enquête pour obtenir des données plus précises, j'ai alors cherché à contourner cet obstacle. J'ai tout d'abord envisagé de faire des relevés systématiques de budget-ménage dans les familles des personnes que j'avais déjà interrogées. Mes interlocuteurs sont alors devenus nettement moins coopératifs. Devant le refus souvent poli, mais parfois outré, de bon nombre de mes contacts à l'idée de me voir mettre le nez dans leurs finances personnelles et domestiques (et ce, après avoir déjà subi un entretien), j'ai décidé de distribuer des cahiers de dépenses en demandant aux intéressés de les remplir. Mon entreprise s'est, à nouveau, rapidement soldée par un échec. L'écart systématique entre la réalité financière des ménages, dont j'ai connu les membres de mieux en mieux le temps passant, et les réponses obtenues durant les premières semaines de mon travail lors de mes entretiens sur l'économie domestique ne s'est jamais démenti. Aujourd'hui, plus d'une décennie plus tard, mes interlocuteurs sur le terrain tiennent des discours identiques ou, parfois, me mettent en garde contre ce genre de discours.

Cet article porte sur le statut de la différence entre les faits et les discours sur l'économie domestique. Cette contradiction se manifeste par des énoncés stéréotypés sur la contribution et les rôles hiérarchisés de mari et d'épouse qui ne correspondent manifestement pas aux relations empiriques entre époux, en particulier en matière financière. Comment comprendre cette contradiction ? En particulier, ces discours mettent en avant la position supérieure des hommes par rapport aux femmes et minimisent le rôle de ces dernières dans l'économie domestique [Lecarme, 2000]. Faut-il donc les expliquer par l'application d'un point de vue dit « critique » qui révélerait derrière le discours l'œuvre d'un pouvoir [Foucault, 1971], en l'occurrence la domination masculine pour reprendre l'expression de Pierre Bourdieu [1998] ?

Pour répondre à ces questions, l'analyse ne peut nier que la distinction entre faits et discours n'échappe pas à nos interlocuteurs. C'est le défi auquel est confrontée la relation ethnographique, en particulier dans un contexte comme Dakar où la parole est l'objet d'un contrôle social important. Bien évidemment, les discours, en particulier les réponses aux questions posées dans le cadre d'une enquête, n'ont pas nécessairement un rapport direct descriptif aux faits ou à l'objet de nos questions. Mais, dans la mesure où cet écart est systématique et se manifeste par des discours stéréotypés, la contradiction apparente entre faits et discours sur l'économie domestique mérite d'être explorée.

Dans cet article, je suggère que le caractère stéréotypé des discours sur l'économie domestique, tout comme l'association directe des questions d'économie domestique à la position d'autorité du mari doivent être pris au sérieux. Nous

n'avons pas simplement affaire à un écart ou à une contradiction entre la norme qui régit la relation entre époux et sa réalité empirique, mais à un genre de discours propre aux relations d'autorité ordonnées par l'islam.

L'économie domestique met en jeu les principes islamiques qui régissent la relation hiérarchique entre les époux et notamment la position d'autorité du mari. Les discours stéréotypés sur l'économie domestique s'inscrivent en outre dans un système de principes moraux valorisant la discrétion (*sutura*), l'harmonie des relations et la bonne entente (*maslaa*). Ce système moral se traduit par un genre de discours où il s'agit de dire ce qui est le plus « beau » (*rafet*) et de préserver les apparences. De ce point de vue, il est possible d'établir une analogie entre la relation entre époux et la relation marabout-disciple. Ces deux relations hiérarchiques, instituées par l'islam, se manifestent par des discours stéréotypés, dans les interactions quotidiennes comme ethnographiques, dans lesquelles épouses et disciples proclament de manière ostentatoire leur soumission à l'autorité de leur mari ou de leur marabout, leur dévotion et leur obéissance. Ces discours stéréotypés ne sont pas les preuves d'une relation de pouvoir, mais la *forme* des relations hiérarchiques fondées sur des principes islamiques. Ce qui importe n'est pas la conformité du discours à l'action des personnes, mais aux principes qui régissent ces relations. Corrélativement, le mode d'être privilégié de ces normes hiérarchiques n'est pas l'action, mais le discours. Il s'agit de dire et non nécessairement, de faire. Le respect des formes qui préservent les apparences et la reconnaissance ostentatoire de l'autorité assurent de la sorte aux personnes en position subordonnée (épouses ou disciples) une autonomie considérable dans le cadre de ces relations.

Islam, économie domestique et relation entre époux

La relation entre les époux est présentée par mes interlocuteurs comme régie, au plan normatif, par des règles tirées de l'islam, voire directement du Coran lui-même², autour de trois principes. En premier lieu, le mari est le chef de famille (*borom kër*) en position d'autorité (*kilifa*) sur son épouse, dont on va parfois jusqu'à dire qu'elle est l'esclave (*jaam*) de son mari. Il s'agit cependant moins d'une forme d'asservissement que d'une relation de soumission et de dépendance, fondée sur l'autorité comparable, on le verra, à la relation entre un disciple et son marabout. En second lieu, l'autorité du mari est directement associée à l'obligation faite à ce dernier de subvenir aux besoins de son épouse. Dans le Coran, ce lien est directement établi dans le verset 34 de la quatrième sourate. La traduction de l'une des éditions du Coran les plus diffusées en français à Dakar [Le Coran, 1994], présente le verset de la sorte :

« Les hommes ont autorité sur les femmes, en raison des faveurs que Dieu accorde à ceux-là sur celles-ci, et aussi à cause des dépenses qu'ils font de leurs biens. Les

2. En particulier les versets 32 et 34 de la quatrième sourate, « *an-nisâ* » : « Les femmes ».

femmes vertueuses sont obéissantes (à leurs maris), et protègent ce qui doit être protégé, pendant l'absence de leurs époux, avec la protection de Dieu. Et quant à celles dont vous craignez la désobéissance, exhortez-les, éloignez-vous d'elles dans leurs lits et frappez-les. Si elles arrivent à vous obéir, alors ne cherchez plus de voie contre elles, car Dieu est certes Haut et Grand ! » [Le Coran, 1994 : s.4 v.34].

Le mari a une triple obligation : assurer complètement l'entretien de sa femme et de ses enfants, leur fournir un toit et avoir des relations sexuelles avec son épouse. À ces deux principes complémentaires (autorité du mari, obligation pour ce dernier d'assumer l'entretien de son épouse et de ses enfants), s'ajoute celui selon lequel les époux gèrent leurs biens personnels et leurs revenus de manière indépendante [Le Coran, 1994, s. 4, v. 32]. Ainsi, rien, en principe, n'impose à l'épouse de participer aux charges du ménage bien qu'elle soit en général la gestionnaire de fait de l'économie domestique (elle est chargée des courses, de la cuisine, et reçoit de son mari l'argent de la « ration » donnée chaque mois et (ou) la « dépense » quotidienne).

Jane Guyer [1981] a bien montré que la notion de ménage, au sens de groupe localisé, caractérisé comme unité de consommation, de solidarité mutuelle et ayant un budget commun, n'a aucun sens dans beaucoup de contextes ouest-africains, qu'ils soient musulmans ou non. Les ressources des époux ne sont pas directement mises en commun [Fapohunda, 1988], qui plus est dans un contexte comme celui de Dakar où la polygamie reste fortement présente. Les ménages représentent à l'inverse des nœuds de flux financiers cloisonnés et divergents dans lesquels les personnes qui financent l'économie domestique (époux) ne sont pas celles (épouses) qui gèrent l'argent du ménage au quotidien. À Dakar, les normes qui régissent cette répartition des dépenses sont présentées comme religieuses. La référence au Coran, dans lequel ces deux principes sont clairement énoncés et posés comme complémentaires, donne une légitimité absolue et indiscutable à ces normes. Corollairement, parce que l'autorité du mari est liée, sur le plan de l'islam, à la répartition des dépenses au sein du ménage, parler d'économie domestique met en jeu une valeur musulmane indiscutable.

Les difficultés économiques des classes populaires dakaroises mettent en cause les fondements économiques du respect de cette norme. Peu de chefs de famille sont aujourd'hui en mesure d'assurer seuls la dépense quotidienne. La responsabilité financière qui pèse sur les épaules des femmes est importante. Dans de nombreux cas, il leur revient de rassembler ou au moins de compléter « la dépense quotidienne ». La participation des femmes n'est pas, à l'évidence, une chose nouvelle. Toutefois, depuis plus de trente ans, le taux d'activités rémunératrices des femmes augmente et les difficultés économiques réduisent la capacité de bon nombre d'hommes-chefs de ménage à supporter, seuls ou presque, les charges de l'économie domestique, en particulier dans les ménages polygames. L'implication des femmes dans l'économie domestique est importante, sans pour autant, semble-t-il, qu'elles en soient les actrices principales. L'ampleur de leur participation est difficile à apprécier, car les données qu'il est possible de collecter sont fragiles et sont à prendre avec précaution. Au début des années 2000, l'observation directe

d'une dizaine de ménages et une enquête par questionnaire auprès de 350 personnes suggéraient que la participation réelle des femmes était en général plus importante que celle déclarée lors des entretiens, sans qu'il soit possible d'évaluer précisément cet écart³. Enfin, les informations obtenues dans les premiers mois de ma présence sur le terrain à l'occasion d'entretiens sur la gestion domestique se sont révélées radicalement différentes de la connaissance fragmentaire et partielle acquise sur certains des ménages de l'enquête au fur et à mesure du progrès de mes recherches de terrain sur d'autres sujets : dans les entretiens menés au début de l'enquête, les femmes minoraient systématiquement leur participation à l'économie domestique.

Le discours des femmes et des hommes sur l'économie domestique se caractérise par son formalisme et la récurrence d'énoncés stéréotypés dans lesquels la position d'autorité du mari est rappelée, en étant associée avec les principes qui ordonnent la répartition des dépenses domestiques. Dans leurs propos, les femmes minorent systématiquement leur participation à l'économie domestique. Ils se caractérisent par deux lieux communs récurrents : « je travaille pour mes besoins personnels » et « mon mari paye, je complète la dépense ». En général, ils sont associés à des proclamations, elles aussi stéréotypées, de la position d'autorité du mari : « la femme est l'esclave de son mari », « c'est lui qui décide de tout », « pour chaque chose, je demande son accord ». Un discours de ce type se retrouve aussi à propos de l'activité économique des femmes : « je travaille en accord avec mon mari », « j'ai demandé l'autorisation de travailler à mon mari », etc. Ces lieux communs établissent une relation entre l'autorité du mari et l'économie domestique analogue à celle qui prévaut sur le plan des principes islamiques.

L'esthétique du discours : belles paroles et discrétion

La vie quotidienne présente peu d'occasions d'entendre des conversations sur la répartition des charges dans l'économie domestique. Les arrangements financiers entre mari et épouse(s) sont placés sous le sceau du *sutura*, la discrétion. « Les questions de manque de "DQ" [dépense quotidienne], ça ne se discute pas [à l'extérieur]. On fait du *sutura*. C'est grave de raconter ça. Les gens voient ça. Et tu es considéré comme un misérable. C'est une question d'honneur » (une ménagère, agacée de mes questions sur l'économie domestique).

Dans la société wolof, la morale du *sutura*, le sens de la discrétion, est un principe essentiel des interactions sociales. Faire preuve de *sutura* consiste à ne pas révéler ou mentionner publiquement toute chose à même de déconsidérer ou d'accuser une autre personne (ses défauts, ses faiblesses, etc.) afin de laisser paraître uniquement ce qui la rend respectable et favorise les bonnes relations. La discrétion vise à faire ce qui est beau (*rafet*) c'est-à-dire à préserver les apparences conformément à un idéal de bonne entente et de paix. Aucune erreur, aucun

3. Certaines dépenses, quotidiennes ou non, n'étaient pas prises en compte.

problème, aucun conflit ne doivent être portés explicitement à la connaissance publique ni même abordés directement. Le *sutura* n'est pas tant lié à l'honneur qu'à la honte potentielle : ce qui importe est la préservation des apparences. La honte est prédiquée sur l'exposition publique : seule une chose négative exposée publiquement est source de déshonneur.

Comme le souligne Boubacar Ly [1966, p. 364], le *sutura* est lié à la notion de *kersa*. Le *kersa* est la valorisation de la retenue, de la pudeur et de la maîtrise de soi en toutes choses : caractère, discours, rapport à la nourriture, à la sexualité, etc. Toute forme d'expression, tout ce qui se manifeste chez la personne, que ce soient des paroles, des conduites ou des émotions, doit être maîtrisée et retenue. Faire preuve de *kersa*, c'est agir posément, avec maîtrise, de ses gestes, de la manifestation de ses émotions et, bien entendu, de ses paroles : parler sans élever la voix, dans une tonalité plutôt basse, ne pas prendre la parole en public, ne pas chanter les louanges de quelqu'un et, surtout, faire preuve de discrétion (*sutura*). Le *kersa* est à la fois un principe moral essentiel de la vie sociale, mais aussi la valeur qui distingue statutairement les gens de caste (*ñeeño*), notamment les griots (*gewel*), du reste de la population (*géér*⁴) qui n'appartient pas à une caste. Judith Irvine a étudié en détail le lien entre discours et hiérarchies sociales entre « castes ». Selon elle [1990], une véritable « idéologie du langage » (*language ideology*) articule la distinction entre gens du commun et griots à la conduite verbale en relation au *kersa*. Elle oppose notamment deux « styles de discours » qui se distinguent sur les différents plans de la langue (prosodie, phonologie, morphologie, syntaxe et rythme) : le « parler-commun » (*waxu géér*, littéralement « le parler *géér* »), considéré comme supérieur du point de vue moral au « parler-griot » (*waxu gewel*).

Les discours stéréotypés sur l'autorité du mari et l'économie domestique portent sur une relation hiérarchique liée à l'islam et non aux castes. Ils s'inscrivent toutefois dans la même idéologie linguistique. La morale du sens de soi et de la discrétion n'implique pas uniquement de devoir taire ce dont on ne peut parler. Tout comme le truchement des griots, la discrétion est associée plus ou moins directement à un genre de discours, appelé en wolof : *wax ju rafet*, littéralement « belles-paroles ». Ces belles paroles ne sont pas l'apanage des griots bien qu'ils en soient les experts reconnus. Il s'agit d'un genre de discours consistant à ne dire que des choses positives et valorisées sur une personne, un acte ou une situation afin de rendre belle (*rafetal*) la relation par le discours. Pour le dire autrement, les belles paroles consistent à, complètement, enjoliver par le discours.

Le *sutura* est une valeur en général, mais les discours de l'épouse pour préserver la position de son mari en sont, selon mes interlocuteurs, l'exemple archétypique. Ils s'inscrivent dans une relation fondamentalement hiérarchique dans laquelle le mari a autorité sur son épouse. Les époux affichent autant que possible

4. Sur la question des catégories statutaires, je me permets de renvoyer à la discussion dans [Moya, 2011, p. 114-132 ; p. 393-398].

leur bonne entente (*maslaa*) et œuvrent de concert, par leurs discours stéréotypés ou leurs silences, à la préservation de la position du mari. L'asymétrie constitutive de la relation de mariage est, littéralement, indiscutable et les belles paroles des épouses préservent les apparences. En d'autres termes, ce genre de discours est indéniablement la manifestation d'une relation hiérarchique. Mon hypothèse est qu'il n'est cependant pas le révélateur d'une forme de domination, mais plutôt du mode d'être des relations hiérarchiques liées à l'islam.

La reconnaissance ostentatoire de l'autorité du marabout

La proclamation ostentatoire d'une autorité n'est pas l'apanage des relations entre époux. Dans le contexte wolof, c'est une forme fréquente des relations d'autorité liées à l'islam. Elle est de ce point de vue comparable à la relation entre marabout et disciple qui fonctionne selon un registre assez comparable : une relation d'autorité, elle aussi empreinte de formalisme. Cette comparaison avec une relation étudiée intensivement par de nombreux chercheurs permet de s'interroger sur la signification des efforts déployés pour maintenir une forme particulière au discours sur certaines relations, au prix de ce qui peut paraître, vu de l'extérieur, soit comme de la tartufferie, soit comme l'expression d'un rapport de pouvoir. [Voir par exemple, Audrain, 2004 ; Copans, 1980 ; Cruise O'Brien, 2002 ; Diop, 1981].

Les confréries musulmanes (*tarixa*) jouent un rôle religieux, politique et social bien connu au Sénégal et dans la diaspora. La relation marabout-disciple est au cœur de l'étude de rôle et du pouvoir des confréries. Je m'appuierai essentiellement sur la confrérie mouride⁵ dans le cadre de laquelle cette relation a été particulièrement discutée. Les talibés mourides décrivent leur situation vis-à-vis de leur marabout en proclamant ostensiblement leur allégeance au cheikh et leur obéissance absolue à ses recommandations (*ndigel*) [Cruise O'Brien, 2002 ; Audrain, 2004]. Ce genre de discours n'est pas uniquement suscité par les questions du chercheur dès lors qu'il interroge des disciples sur leur relation à leur marabout ou à la confrérie en général. Dans les conversations sur la religion, dans la vie quotidienne ou à propos de politique, on entend régulièrement les disciples clamer leur dévotion et leur obéissance en toutes choses au chef de la confrérie et (ou) à leur marabout.

Les disciples font aussi régulièrement des offrandes à leur marabout : hier, travail gratuit dans les champs du saint homme, aujourd'hui, dons monétaires (*addiya*). À Thiaroye-sur-mer, pour la plupart des personnes qui se déclarent membres d'une confrérie religieuse, la relation avec leur marabout se résume, au mieux, à lui rendre une visite (*ziara*) une fois l'an (parfois plusieurs) pour lui remettre un don. Celui-ci est d'ailleurs souvent effectué collectivement, le don étant remis au nom d'un groupe localisé de prière (*dahira*). Les disciples reconnaissent

5. La confrérie mouride (muridiyya) a été fondée par Cheikh Ahmadou Bamba à la fin du XIX^e siècle dans le Baol, région au centre du Sénégal. Elle est avec la Tijaniyya, la plus importante confrérie soufie du pays.

clairement attendre un retour de ce don, à savoir les bienfaits de la bénédiction du marabout (*barke*). De plus, ce don, parce qu'il est collectif et du fait de son montant plus élevé, promet, dit-on, plus de bienfaits. En milieu urbain ou même en contexte migratoire, ces sommes ne représentent pas, par personne, des sacrifices considérables.

La grande majorité des travaux ont montré que les discours de soumission des disciples ne devaient pas être pris au pied de la lettre comme la reconnaissance effective par les disciples de leur domination. Donald Cruise O'Brien, par exemple, a fortement insisté sur cet aspect. Selon lui :

« le disciple, en affirmant son exploitation et sa sujétion, ne décrit pas sa situation économique et sociale telle qu'elle est réellement. Dans le pieux langage qui est le sien, en fait, il se vante⁶. Il se vante plus ou moins, bien sûr, mais il n'en reste pas moins qu'il se vante. Et il est assez logique que le disciple désire agir ainsi selon la doctrine que proclame le marabout et que le disciple loyal doit au moins avoir l'air d'accepter. La déclaration d'allégeance faite par tous les disciples est un engagement d'obéissance totale au saint "dans ce monde et dans l'autre". L'obéissance dans ce monde implique des formes variées de tribut : en travail, en nature et en argent. En retour, ce tribut se trouve idéologiquement justifié par l'accès des disciples aux pouvoirs charismatiques de rédemption du marabout (sa *baraka*), et par cela seul. Mais l'idéologie mouride, cohérente à partir de ses propres prémisses, n'en sert pas moins à dissimuler ou déguiser d'importants aspects de la relation réelle entre le saint et son disciple. » [2002, p. 172]

Ces discours d'allégeance ostentatoire relèvent, toujours selon Cruise O'Brien, d'une idéologie, mais celle-ci ne légitime pas une forme d'exploitation ou de pouvoir univoque. Elle dissimule la relation réelle entre le marabout et son disciple. Par « relation réelle », Cruise O'Brien entend deux choses : le pouvoir⁷ effectif du marabout sur son disciple et les relations d'échange entre les deux. Les disciples sont en effet loin d'être aussi inconditionnellement loyaux et obéissants qu'ils le proclament, que ce soit sur le plan économique ou politique. Et la soumission du disciple et ses dons (*addiya*) au marabout impliquent une forme de réciprocité : l'attente d'une réciprocité matérielle et spirituelle [Cruise O'Brien, 2002].

Cette analyse me semble devoir être précisée sur un point. Y a-t-il véritablement ici une chose qui soit l'objet d'une dissimulation et, dans ce cas, à qui s'agit-il de le cacher ? Car personne n'est dupe. Les marabouts ou les disciples n'ont pas attendu les révélations des « mouridologues » : la « réalité » de la relation n'est un secret pour personne. À l'inverse, elle est notoire et, pour les protagonistes au premier chef, elle est aussi évidente, mais dans un autre registre et à un autre niveau, que la proclamation ostentatoire de sa sujétion par le disciple. Le principe constitutif de cette relation est la *baraka* (bénédiction divine, *barke* en wolof) qui légitime le statut et l'autorité des marabouts et définit les rapports entre les hommes et Dieu par l'intermédiaire des marabouts. La *baraka* se

6. Le disciple se vante de ses propres mérites, ses qualités en tant que bon disciple.

7. Sa capacité de commandement, d'agir sur l'action des autres.

manifeste de manière privilégiée par la réussite matérielle des marabouts et des disciples. Enfin, en vertu de sa *baraka*, le marabout est un médiateur entre les hommes et Dieu d'une part et entre les hommes d'autre part. L'égalité est ainsi exclue par principe de la relation.

Il n'y a ici de réciprocité que d'un point de vue purement externe. En aucune manière et sous aucune forme, le don au marabout (*addiya*) ou la reconnaissance ostentatoire de l'autorité du marabout (qui n'engage pas à grand-chose) ne sont placés dans un rapport d'équivalence avec la bénédiction puisque, précisément, la relation est hiérarchique. Les aspects transactionnels de la relation, présentés par Cruise O'Brien et de nombreux chercheurs, comme une sorte de stratégie externe, sous-jacente, voire subversive, à la relation d'autorité proclamée ou simplement comme une forme d'échange, sont plutôt un des ressorts principaux : le marabout est, par définition, un médiateur et il est jugé, entre autres, sur ses « résultats », c'est-à-dire sa capacité de médiation. Nul besoin, donc, de chercher à réduire cette relation en essayant d'éliminer, toujours quelque peu arbitrairement, un aspect ou un autre. Les talibés ne sont ni de crédules dévots ni non plus d'indécrottables calculateurs, pas plus que les marabouts. La relation marabout-disciple, fondée sur la valeur religieuse de la *baraka*, comprend la dévotion et les dons des disciples tout comme les attentes matérielles et spirituelles de ces derniers. Il n'y a rien de contradictoire à admettre les différents aspects de cette relation, à la simple condition de reconnaître l'asymétrie statutaire et l'importance de la médiation. Son statut confère indéniablement au marabout comme individu un certain pouvoir, mais celui-ci procède de son statut. Le marabout peut exercer « à bon droit », c'est-à-dire en y mettant les formes, un certain pouvoir, mais il existe aussi un seuil, variable suivant les contextes, au-delà duquel il va trop loin : il outrepassa son domaine et commet, précisément, un abus de pouvoir, reconnu comme tel, ou ordonne sans être suivi, en matière politique en particulier⁸.

Dans cette configuration, la proclamation ostentatoire de soumission à l'autorité du marabout n'est pas un élément secondaire ou superficiel. Il y a un aspect d'ostentation évident, sans doute propre à un certain nombre de choses qui touchent à l'islam au Sénégal. On croise par exemple assez fréquemment des hommes, adultes ou d'un âge avancé qui, pour afficher leur profonde religiosité, arborent de gigantesques chapelets et psalmodient des *bismillahi* (« au nom de Dieu ») à voix basse, mais suffisamment forte pour être entendue. D'autres exhibent, autant que faire se peut, toutes sortes d'images de marabouts ou de signes de leur dévotion. Mais par-delà ces aspects généraux, le respect des formes et, au premier chef, les discours de soumission ostentatoire que recueillent et entendent les chercheurs sont essentiels. Tout comme la richesse et la réussite sont les manifestations de la *baraka*, les discours de soumission ostentatoire manifestent – ou exposent

8. Par exemple, les discours des marabouts en faveur du président sortant lors de l'élection présidentielle de 2000 n'ont pas empêché la victoire du candidat de l'opposition [Samson, 2000 ; Dahou, Foucher, 2004]. Voir aussi les travaux de Leonardo Villalón sur les limites de l'influence des marabouts sur la politique locale dans la ville moyenne de Fatick [Villalón, 2006, p. 193-199].

publiquement si l'on veut – la relation hiérarchique. D'ailleurs, on devient disciple par un acte de parole en prononçant son allégeance/don de soi (*jébbalu*) au marabout. Le disciple reconnaît de cette manière l'autorité spirituelle du marabout et accepte les obligations qui découlent de la relation. La reconnaissance ostentatoire de l'autorité du marabout est aussi un acte qui est valorisé en tant que réaffirmation de cette proclamation initiale d'allégeance. C'est la répétition d'un acte performatif. Ce genre de discours revient simplement à dire que le disciple est un disciple et reconnaît le marabout comme tel. Ces discours stéréotypés n'ont pas de lien direct avec les faits et gestes des disciples, mais, en définitive, cette absence de lien n'importe pas. La déférence du disciple est à l'exact opposé de la posture cynique⁹. Elle est la manifestation du caractère constitutif accordée au respect des formes.

La « vantardise » des disciples relevée par Cruise O'Brien n'est donc pas une démonstration d'orgueil, mais un genre de discours : ce sont de belles paroles qui enjolivent la relation au marabout. En cela, elles peuvent évoquer la langue de bois qui, tout comme le « beau parler », est une forme d'expression en général dévalorisée en français par exemple, tout comme le poncif, le lieu commun ou l'enjolivement. Or, cette dévalorisation manifeste que le discours reste fondamentalement compris dans un rapport privilégié à la réalité ou à la vérité (qu'il s'agisse de faits, d'opinions, de sentiments...) et non, par exemple, à une norme esthétique. La dimension transactionnelle, tout comme les discours de soumission absolue sont constitutifs de cette relation. Les belles paroles des disciples sont la forme par laquelle se manifeste la relation fondamentalement hiérarchique, instaurée dans le cadre de l'islam, entre marabout et talibé. Les proclamations ostentatoires par les disciples de leur soumission à l'autorité du marabout ne dissimulent rien, que ce soit l'autonomie des disciples ou leurs attentes, pour la simple raison qu'elles n'ont pas vocation à faire illusion. Ces discours expriment des lieux communs dans une phraséologie stéréotypée qui n'ont pas de lien direct avec le pouvoir effectif ou non du marabout sur son disciple et l'obéissance de ce dernier. Ils n'en sont pas moins la forme, c'est-à-dire le mode d'être de cette relation.

Esthétique de la norme, pouvoir et relations hiérarchiques

La relation marabout-talibé et la relation entre époux partagent, du point de vue formel, plusieurs traits comparables. Toutes deux se caractérisent tout d'abord par la proclamation ostentatoire d'une autorité, reconnue et instaurée sur le plan de l'islam. La position d'autorité du mari et celle du marabout sont d'ailleurs désignées par le même terme : les deux sont des *kilifa*, terme d'origine arabe qui signifie en wolof « autorité » ou « chef ». Ces deux relations sont constituées par un acte de soumission. *Jébbalu* signifie l'acte solennel par lequel un disciple fait allégeance à un marabout. La consommation du mariage lors de la nuit de noces, qui conclut le rituel musulman de mariage (*takk*,) est désignée par le terme *jébbale*.

9. Au sens philosophique de mépris des conventions.

Ces deux termes ne sont pas identiques, mais ont la même racine. Enfin, ces deux relations comportent un aspect transactionnel important : d'un côté l'entretien de l'épouse par le mari et, de l'autre, les dons des disciples et surtout les bienfaits de la baraka du marabout, qui se manifestent dans le monde, notamment, par la richesse matérielle.

Cette comparaison invite à la prudence. La proclamation ostentatoire de l'autorité du mari ou la minoration par les épouses de leur contribution à l'économie domestique ne sont, pas plus que celle du talibé vis-à-vis de son marabout, la reconnaissance crédule et l'acceptation fataliste par les femmes de leur « domination ». Au contraire, à l'instar des disciples, les épouses savent très bien ce qu'elles font (ou, pour le dire autrement, ces discours sont intentionnellement formels) : elles minimisent sciemment leur importance dans la gestion domestique et revendiquent leur subordination, ce qui est dans ce contexte une attitude valorisante et valorisée.

Le relatif silence¹⁰ autour de la « réalité » de la gestion domestique, les discours stéréotypés des uns et des autres doivent être pris pour ce qu'ils sont : de la langue de bois. Ces belles paroles sont révélatrices de l'importance volontairement accordée à la reconnaissance de l'autorité du mari en tant que celle-ci, instituée par la Loi divine, est constitutive de la relation entre époux, quelle que soit par ailleurs la « réalité » de cette relation. S'il est une stratégie, traduisible dans le langage de la volonté, celle-ci n'a pas pour objet le pouvoir, mais bien la préservation dans le discours de l'asymétrie fondamentale constitutive de la relation. Le respect en apparence des relations d'autorité liées à l'islam, qu'il s'agisse de la relation entre époux ou entre marabout et disciple, relève avant tout d'une esthétique du discours, non d'actions.

L'autorité sur laquelle sont fondées la relation entre époux et celle entre marabout et disciple relève de l'islam, un ordre de valeur qui régit la relation entre les hommes et Dieu. Les principes qui régissent ces relations sont de ce fait considérés comme universels et transcendants, donc indiscutables (et indiscutés). Cependant, les discours stéréotypés des épouses et des disciples, tout comme les belles paroles ne sont pas une simple conséquence des normes islamiques. Ils relèvent d'une idéologie linguistique, qui résulte de la conjonction de ces principes normatifs universels avec un système de principes moraux, valorisant la préservation des apparences.

Je ne prétends pas ici opérer une démythification inverse de celle qui conduit à mettre en évidence, derrière les apparences, la réalité de la domination masculine, comme le fait par exemple Pierre Bourdieu [1998]. Il n'y a rien ici à révéler. Les discours ostentatoires de soumission et de belles paroles en général ne

10. Bien entendu, tous les discours sur l'économie domestique n'enjolivent pas la « réalité » financière. Il est fréquent que des femmes critiquent certains maris pour ne pas assister financièrement leur épouse ou, dans les ménages polygames, que certaines femmes reprochent à leur époux de privilégier une épouse à leur détriment.

dissimulent ni une égalité de fait ni une relation de pouvoir ou de domination symbolique. Bien entendu, pour formelle que soit l'affirmation de l'autorité du mari, certains n'en exercent pas moins, dans de nombreux cas, un pouvoir sur leur épouse qui n'a rien de fictif. Toutefois, comme le remarquent Adjamagbo, Antoine et Dial : « tout se passe comme si l'égalité dans le ménage n'était pas un objectif crucial pour les femmes » [2004, p. 269]. Pour le dire autrement, ni l'égalité ni le pouvoir, et encore moins la rivalité ne décrivent correctement les rapports entre époux. L'autorité du mari, principe constitutif reconnu de la relation entre époux, est une chose bien distincte des relations de pouvoir ou d'échange. La proclamation ostentatoire de l'autorité du mari signale que la relation entre époux est une relation d'autorité. Elle ne nous dit rien des relations de pouvoir effectives ou de la nature des rapports privés entre mari et femme. Il en est de même en ce qui concerne les discours stéréotypés sur l'économie domestique dans la mesure où la répartition des dépenses dans le ménage se comprend en référence à l'islam et à l'autorité du mari. Les belles paroles enjolivent la relation conjugale et la font apparaître conforme à la norme islamique. La préservation des apparences n'est pas une mise en scène destinée à masquer la réalité, mais la manière dont la norme est respectée. En effet, c'est la relation du discours à la norme qui est valorisée et non la relation du discours à la réalité des relations financières entre époux.

En raison des difficultés économiques et de l'implication des femmes dans les activités génératrices de revenus, celles-ci participent à l'économie domestique. Là réside le paradoxe : parce que la forme du discours est donnée et ne change pas, l'écart entre l'aspect financier d'une part et les discours stéréotypés et les belles paroles sur l'autorité du mari de l'autre se creuse et devient plus manifeste. Autrement dit, plus le poids des femmes dans l'économie domestique est important, plus il semble minimisé, au prix d'un formalisme davantage plus marqué. Cet écart et ce formalisme ne sont toutefois pas le signe d'une plus grande violence symbolique faite aux épouses au fur et à mesure qu'elles participent à l'économie domestique, mais d'une esthétique de la norme. Ils ne préjugent en rien de la capacité d'agir des hommes et des femmes et des relations de pouvoir au sein des couples.

Les limites de la discrétion (*sutura*) et du formalisme sont très claires : non seulement il reste encore difficile pour un homme dépourvu de ressources¹¹ de se marier, mais surtout, les problèmes financiers mettent les couples à rude épreuve. Le mariage musulman n'est pas un sacrement. Le divorce n'a rien d'un horizon impossible et survient fréquemment. Ames David signale au début des années 1950, chez les Wolofs de Gambie, un taux apparemment élevé de divorces [1953, p. 135]. En ce qui concerne Dakar, le recensement de 1955 indique que sur 100 hommes mariés, près de la moitié auraient divorcé au moins une fois et que la moitié des femmes se sont mariées deux fois. Cinq ans plus tard, Luc Thoré [1964, p. 531] trouve un chiffre similaire (44,5 % des mariages de son échantillon se sont terminés en divorce). Selon Abdoulaye Bara Diop, dans les années 1970,

11. Les revenus d'un individu ne sont pas ses seules ressources en raison, notamment, de l'importance de la solidarité familiale.

en milieu rural, près de la moitié des unions se terminent par un divorce, le motif étant principalement économique [1985, p. 212-217]. En 2001, selon une enquête menée à Dakar, un quart des mariages sont rompus au bout de dix ans et un tiers avant vingt ans [Adjamagbo, Antoine, 2002]. Dans plus de 80 % des cas, quelle que soit la génération, les divorces sont à l'initiative de l'épouse. Et le motif le plus fréquemment invoqué est le défaut d'entretien de la part du mari. La fréquence des divorces serait contradictoire avec l'image de soumission affichée par les femmes dans le mariage s'il s'agissait essentiellement d'une relation de pouvoir. Dans un contexte où une minorité d'hommes parviennent à assumer financièrement seuls leur devoir essentiel de chef de ménage, la relation entre époux ne s'est pas modifiée en son principe. L'alternative est de respecter les formes ou de mettre fin au mariage en divorçant sans qu'à aucun moment, le principe de l'autorité du mari soit remis explicitement et durablement en cause.

Prendre la parole pour décrire publiquement la répartition effective des dépenses domestiques ne constitue pas une description des faits. C'est dénoncer l'incapacité du mari à assumer son épouse et mettre en péril son ménage. La réponse à des questions sur l'économie domestique ne se comprend pas comme l'effet d'une relation de domination, mais d'un choix délibéré qui revient à dire tout simplement que les arrangements financiers au sein du ménage sont satisfaisants ou non. La déférence formelle des épouses à leur mari ne doit pas laisser penser que l'époux est libre de ses dépenses, entretenu quoiqu'il arrive par une femme respectueuse de son autorité. Le mari doit, quand il dispose de ressources, subvenir aux besoins de son ou de ses épouses ainsi que de leurs enfants. La gestion domestique n'a rien de particulièrement secret. S'il n'y a pas de budget commun et que les époux n'ont généralement qu'une connaissance partielle des ressources de leur conjoint, celle-ci est loin d'être nulle. Il n'est pas rare, quand le mari conserve de l'argent pour son propre usage, accorde plus d'importance à sa mère qu'à son épouse ou, surtout, favorise une coépouse à son détriment, de voir une femme exiger fermement son dû, que ce soit pour la dépense ou ses besoins personnels. La demande est parfois très explicite : la main gauche sur la hanche, la droite tendue ouverte devant ce dernier : « donne-moi ma part » (*jox ma sama wàll*).

Belles paroles et autonomie

La discrétion et les belles paroles préservent la position d'autorité du mari et conduisent à minimiser le rôle économique crucial des femmes dans les ménages. Mais la norme islamique qui régit les rapports entre époux et assigne à l'épouse un statut de subordonnée lui offre par ailleurs une réelle autonomie en matière financière, tout comme les disciples agissent à leur guise.

Le phénomène n'est pas nouveau. Dans ses travaux sur les commerçantes de poisson, Colette Le Cour Grandmaison a montré qu'au début des années 1960, « la règle islamique en attribuant au mari l'entière responsabilité de l'entretien de

la famille et en rendant cette obligation inconditionnelle, a renforcé l'indépendance des femmes dans l'utilisation de leurs gains ou des biens acquis par leur travail » [Le Cour Grandmaison, 1969, p. 148]. Grâce aux gains substantiels tirés du commerce et préservés des dépenses domestiques, certaines femmes sont même devenues propriétaires de pirogues dont elles confiaient éventuellement l'exploitation à leur époux. Elles appliquent alors les règles habituelles de partage du produit entre patron et employé sans toutefois remettre en cause la relation statutaire entre époux [Le Cour Grandmaison, 1979]. Il s'agit sans aucun doute de cas extrêmes. Cependant, aujourd'hui, en milieu urbain, la totalité ou du moins une large partie des sommes allouées à la gestion domestique sont en pratique entre les mains des femmes et vient s'ajouter aux revenus qu'elles tirent de leur activité. Elles disposent de liquidités et ont une grande latitude pour jouer sur différents registres financiers. La maîtrise des hommes sur l'économie domestique est très restreinte et quasi nulle, pour l'usage que font les femmes non seulement de leur propre argent, mais aussi de l'argent mis en circulation dans le cadre domestique. Les femmes sont les principales animatrices des réseaux d'épargne informels, notamment des tontines, ce qui leur confère une capacité d'agir autonome considérable [Guérin, 2003 ; Moya, 2011].

Ainsi, qu'un homme n'ait pas les moyens d'assumer seul les dépenses domestiques, sa position est préservée formellement, mais il n'est alors, pour reprendre la belle expression d'une de mes interlocutrices, « qu'un roi sans armée ». La préservation de son statut s'accompagne d'une absence de contrôle. Qu'en revanche, les revenus de son mari lui permettent de faire face à ses obligations, et une épouse sera relativement libre d'user de ses ressources personnelles pour son propre usage tout en disposant des liquidités affectées aux dépenses du ménage. Ainsi de nombreuses femmes refusent farouchement toute idée de mise en commun des ressources, certaines allant même jusqu'à faire quelques bénéfices sur les sommes consacrées à la gestion domestique en jouant sur la différence entre prix de détail et prix de gros.

En définitive, ce qui constitue *a priori* l'expression la plus évidente du « pouvoir » des hommes – la reconnaissance de l'autorité du mari – est précisément ce qui confère à leurs épouses une capacité d'agir en dehors de son contrôle qui se manifeste, de façon spectaculaire, dans les cérémonies familiales où les femmes exhibent une richesse sans pareille et s'adonnent à des excès (*ëpp*) et des gaspillages (*yaax*) financiers condamnés par tous au nom de l'islam entre autres [Moya, 2015]. C'est ce que je propose d'appeler « le paradoxe de la norme islamique ».

Mais alors, faut-il se résoudre à dire que c'est au prix de leur assujettissement que ces femmes trouvent une capacité d'agir de manière autonome ? Le paradoxe de la norme islamique ne serait alors pas sans faire écho à de nombreux travaux d'anthropologues ou de politistes africanistes sur la « subjectivation » [Audrain, 2004] ou l'émancipation de ce qu'Alain Marie, à la suite de Marc Augé, est allé jusqu'à appeler le « totalitarisme lignager » [Marie, 1997]. Je suis tenté de dire que la question est mal posée. Cette autonomie relative (qui peut être très importante) sous le couvert d'une relation d'autorité n'est pas le signe de la libération d'un sujet

(auparavant entravé) ou une sorte de stratégie contre hégémonique [Heath, 1992]. Si la question de l'individualisme mérite bien entendu d'être posée, il est douteux qu'elle puisse l'être de manière satisfaisante de cette manière. Il s'agit avant tout d'une question de valeur [Dumont, 1983]. Le refus de considérer la valeur religieuse qui institue la relation d'autorité et de reconnaître la valeur des apparences et des belles paroles conduit plutôt à fabriquer deux représentations erronées du pouvoir qui se répondent : celles de l'assujettissement des femmes et des disciples (les proclamations de l'autorité du mari, la déférence formelle, etc.) et, par effet de miroir, celle de leur émancipation (autonomie financière en particulier).

Discours, pouvoir et vérité

Un courant de l'anthropologie contemporaine s'est intéressé aux « idéologies linguistiques » et a montré que la relation privilégiée du langage à la vérité hante aussi bien des sociétés mélanésiennes ou indonésiennes marquées par des conversions massives au pentecôtisme que les penseurs critiques occidentaux (Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Jürgen Habermas...) [Robbins, 2001]. Dans le cadre de la relation conjugale ou entre marabout et disciple, la valeur du discours ne réside pas dans sa force propositionnelle (son aptitude à décrire – ou non – la réalité). Au contraire, dans ce cas, la relation du discours à la vérité, pour le dire brièvement, sa conformité à l'état du monde, à l'action ou à l'opinion des gens (s'ils disent ce qu'ils pensent, s'ils font ou ne font pas telle chose réellement) est subordonnée à la conformité du discours aux valeurs qui ordonnent les relations et au respect de l'esthétique qui préserve ces valeurs. Selon la belle formule de Boubacar Ly, « le mensonge social est politesse et beauté sociale, et en tant que telle, prévaut sur le réalisme » [1966, p. 361].

Le rôle du mensonge et du non-dit dans les sociétés musulmanes marquées par des valeurs d'honneur est bien connu [Abu-Lughod, 1986 ; Gilseman, 1976 ; Jamous, 1993]. Il me semble cependant qu'à Dakar, le phénomène soit d'un ordre quelque peu différent. La morale du *sutura* (discretion), du *kersa* (pudeur, sens de soi) et l'art de l'accommodation (*maslaa*) déterminent le discours. Ils consistent dans le fait, en toutes circonstances, de sauvegarder les apparences et d'avoir de « belles paroles ». Ces enjolivements (*rafetal*) par le discours peuvent apparaître à première vue comme une mise en scène visant à tromper en dissimulant la réalité objective (qu'elle soit celle du pouvoir ou tout simplement de la réalité financière de la gestion domestique). Or ils sont précisément ce qui est valorisé. Dans bien des circonstances, le mensonge, au sens d'assertion contraire à la réalité (*fen* ou *nar*), est condamné et dénoncé. Les belles paroles, la proclamation ostentatoire de l'autorité du mari, les discours stéréotypés sur l'économie domestique ou la soumission au marabout, de même que la morale de la discretion (*sutura*) ne visent pas à tromper ou à induire en erreur. Elles ne relèvent pas de la catégorie du mensonge, mais de celle du beau (*rafet*). Autrement dit, le mode d'être privilégié des relations hiérarchiques instaurées par l'islam n'est pas l'action (entretenir son épouse, obéir à son mari...), mais l'esthétique du discours.

Bibliographie

- ABU-LUGHOD L. [1986], *Veiled sentiments : honor and poetry in a Bedouin society*, Berkeley, university of California press, 317 p.
- ADJAMAGBO A., ANTOINE P. [2002], « Le Sénégal face au défi démographique », in DIOP M.C. (dir.), *La Société sénégalaise, entre le local et le global*, Paris, Karthala, p. 515-548.
- ADJAMAGBO A., ANTOINE P., DIAL F.B. [2004], « Le dilemme des Dakaroises : entre travailler et "bien travailler" », in DIOP M.C. (dir.), *Gouverner le Sénégal : croissance et développement humain durable*, Paris, Karthala, p. 251-276.
- AMES DAVID W. [1953], *Plural marriage among the Wolof in the Gambia, with a consideration of the problems of marital adjustment and patterned ways of revolving tensions*, Evanston, Illinois, PhD dissertation, Northwestern university, 145 p.
- AUDRAIN X. [2004], « Du "ndigël" avorté au Parti de la Vérité », *Politique africaine*, n° 96, p. 99-118.
- BOURDIEU P. [1998], *La Domination masculine*, Paris, Seuil, 176 p.
- COPANS J.[1980], *Les Marabouts de l'arachide*, Paris, Sycomore, 279 p.
- CRUISE O'BRIEN D.B. [2002], « Don divin, don terrestre : l'économie de la confrérie mouride », in CRUISE O'BRIEN D.B., DIOP M.C., DIOP M., *La Construction de l'État au Sénégal*, Paris, Karthala, p. 169-186.
- DAHOU T., FOUCHER V. [2004], « Le Sénégal, entre changement politique et révolution passive », *Politique africaine*, vol. 4, n° 96, p. 5-21.
- DIOP A.-B. [1985], *La Famille Wolof. Tradition et changement*, Paris, Karthala, 262 p.
- DIOP A.-B. [1981], *La Société wolof. Traditions et changements. Les systèmes d'inégalité et de domination*, Paris, Karthala, 355 p.
- DUMONT L. [1983], *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 279 p.
- FAPOHUNDA E.R. [1988], « The nonpooling household : a challenge to theory », in DWYER D., BRUCE J. (dir.), *A home divided. Women and income in the Third World*, Stanford California, Stanford university press, p. 143-154.
- FOUCAULT M. [1971], *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 82 p.
- GILSENAN M. [1976], « Lying, honor, and contradiction », in KAPFERER B. (dir.), *Transaction and meaning : directions in the anthropology of exchange and symbolic behavior*, Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues, p. 191-219.
- GUERIN I. [2003], *Femmes et économie solidaire*, Paris : La Découverte, 234 p.
- GUYER J. [1981], « Household and community in African studies », *African studies review*, vol. 24, n° 2-3, p. 87-137.
- HEATH D. [1992], « Fashion, antifashion and heteroglossia in urban Senegal », *American ethnologist*, vol. 21, n° 1, p. 88-103.
- IRVINE J.T. [1990], « Registering affect : heteroglossia in the linguistic expression of emotion », in LUTZ C., ABU-LUGHOD L. (dir.), *Language and the politics of emotion*, Cambridge, Cambridge university press, p. 126-161.
- JAMOUS R. [1993], « Mensonge, violence et silence dans le monde méditerranéen », *Terrain*, n° 21, p. 97-110.
- LECARME M. [2000], *Marchandes dakaroises entre maison et marché*, Paris, L'Harmattan, 267 p.

- LE COUR GRANDMAISON C. [1969], « Activités économiques des femmes dakaroises », *Africa*, vol. 39, n° 2, p. 138-151.
- LE COUR GRANDMAISON C. [1979], « Contrats économiques entre époux dans l'ouest africain », *L'Homme*, vol. 19, n° 3-4, p. 159-170.
- LE SAINT CORAN ET LA TRADUCTION EN LANGUE FRANÇAISE DU SENS DE SES VERSETS (LE CORAN) [1994], Al Madinah Al-Munawarah (Médine), Presses du complexe du Roi Fahd, 604 p.
- LY B. [1966], *L'Honneur et les valeurs morales dans les sociétés ouolof et toucouleur du Sénégal. Étude de sociologie*, université de Paris Sorbonne, faculté des lettres et des sciences humaines, thèse de doctorat de troisième cycle, 574 p.
- MARIE A. (dir.) [1997], *L'Afrique des individus : itinéraires citadins d'Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)*, Paris, Karthala, 438 p.
- MOYA I. [2011], *De l'argent aux valeurs. Femmes, économie, parenté et islam à Thiaroye-sur-Mer, Dakar, Sénégal*, Paris, EHESS, thèse de doctorat, 547 p.
- MOYA I. [2015], « Unavowed value. Economy, comparison and hierarchy in Dakar », *HAU, Journal of ethnographic theory*, vol. 10, n° 1, p. 151-172.
- ROBBINS J. [2001], « "God is nothing but talk" : modernity, language and prayer in a Papua New Guinea society », *American anthropologist*, vol. 103, n° 4, p. 901-912.
- SAMSON F. [2000], « La place du religieux dans l'élection présidentielle », *Afrique contemporaine*, n° 194, p. 5-11.
- THORE L. [1964], « Mariage et divorce dans la banlieue de Dakar », *Cahiers d'études africaines*, vol. 4, n° 4, p. 479-551.
- VILLALÓN L.A. [2006], *Islamic society and state power in Senegal : disciples and citizens in Fatick*, New York, Cambridge university press, 338 p.

Notes de lecture

Chants funéraires des Mossi (Burkina Faso)

Alice DEGORCE, Karthala, Classiques
Africains, n° 33, 2014, 318 p.

Ce numéro 33 des « Classiques Africains » propose un recueil de chants funéraires mossi selon les exigences et les modalités habituelles de la collection qui imposent des éditions bilingues où sont mises en regard page par page, d'une part le texte dans la langue africaine, d'autre part sa traduction française.

Conformément toujours à la tradition des « Classiques africains », ce corpus de chants est précédé d'une introduction substantielle de 33 pages, nourrie à la fois des observations personnelles de l'auteur et de la lecture des principaux travaux consacrés aux Mossi (Hilgers, Imbs, Izard, Kawada, Kohler, Luning, Schweeger-Hehel, Vinel, Yaméogo, etc.). Cette introduction générale présente tout d'abord l'organisation sociale, politique et le contexte pluri religieux complexe de la société mossi dans la région de Kindi, village situé à l'ouest de Ouagadougou où les chants présentés dans l'ouvrage ont été recueillis. Elle se focalise ensuite sur les rites funéraires ayant cours dans ce terroir spécifique depuis l'inhumation du défunt jusqu'aux veillées funéraires commémoratives ayant lieu plusieurs mois, voire plusieurs années après le décès. Sont expliquées les conditions auxquelles ces rites peuvent être accomplis : la mort doit être une « bonne mort », c'est-à-dire qu'elle doit n'être ni accidentelle ni violente et intervenir à un âge avancé des suites de causes naturelles (maladie, vieillesse) chez une personne mariée ayant une descendance. Puis sont décrites les modalités selon lesquelles ils se déroulent, avec quels acteurs, notamment dans leur

rapport avec les sorties de masques de funérailles ou des masques de la famille du défunt, modalités qui diffèrent selon qu'il s'agit d'un homme ou d'une femme.

Les funérailles mossi connaissent principalement deux phases : les funérailles dites de « souffrance » (*kv-toogo*) qui suivent immédiatement le décès et les funérailles dites de « réjouissances » (*kv-landgo*) qui donnent lieu à des veillées commémoratives intervenant beaucoup plus tard et qui sont nécessaires pour consacrer la levée de deuil de la famille (conjoints et descendants). Le nombre de ces veillées peut varier selon qu'il s'agit d'un homme ou d'une femme (en général trois pour le premier et quatre pour la seconde) et selon le statut du défunt. Ces veillées, dont certaines peuvent durer la nuit entière, sont le principal lieu d'énonciation des chants appartenant au genre consacré au rite, appelés en moré *kvvryula* (chants de funérailles). Ce sont des chants exécutés au cours de ce type de veillées commémoratives qui sont présentés dans le recueil.

Le corpus se compose de deux larges extraits de veillées relevant de cette deuxième phase du deuil qui, pour des raisons techniques, n'ont pu être enregistrées dans leur intégralité. L'une a eu lieu à l'occasion des funérailles d'un homme, l'autre d'une femme.

La première, celle de l'homme, un notable âgé du nom de Kouma, est la troisième et dernière veillée commémorative consacrant la « sortie du *kvvre* » (la sortie de deuil). Elle a été enregistrée dans la nuit du 22 au 23 février 2003. Elle se compose de trois grandes parties : tout d'abord des chants de femmes (1 à 7) qui sont les épouses des fils du défunt ainsi qu'il est d'usage ; puis une phase de transition où des voix masculines, notamment les neveux

utérins, viennent seconder les belles-filles du mort, en entonnant quelques vers en alternance avec elles (chants 8 à 14). La séquence se termine avec le récital de Lenga, chanteur réputé dans le village et plus ou moins spécialiste du genre, dont la présence est particulièrement recherchée dans les veillées funéraires (chants 15 à 27).

La séquence de la seconde veillée funéraire se rapporte à une femme du nom de Wampoko, décédée le 8 avril 2006 à l'âge approximatif de 85 ans, mère d'une importante descendance. Il s'agit également d'une figure connue et estimée qui servit à la cour du Lallé Naaba (chef du royaume de Lallé), d'où son surnom de Lalle. Les neuf chants du corpus, interprétés principalement par les femmes de ses fils, sont extraits de la première des quatre veillées commémoratives qui furent organisées en avril 2007, soit environ un an après le décès de Wampoko (9 chants).

Les pièces de ce corpus font apparaître une thématique relativement variée et, si un certain nombre de chants traitent effectivement de la perte d'un être cher (veillée Kouma 5, 6, 9 ; veillée Wampoko 2), de la gloire du défunt et/ou de sa famille (veillée Kouma 2, 23 ; veillée Wampoko 1), de l'espoir de surmonter ce deuil (veillée Kouma 7, 22), bien d'autres abordent des thèmes divers dont certains, en particulier par leur ton humoristique ou satirique, sont parfois assez inattendus dans ce contexte : relations entre amants (veillée Kouma 19), relations familiales et/ou conjugales (veillée Kouma 10 ; veillée Wampoko 7 et 8), histoire du quartier (veillée Kouma 11), nécessité de la solidarité (veillée Wampoko 3 et 4), importance du rôle des femmes dans la société (veillée Wampoko 6)... Les chants des deux veillées sont tirés par l'auteur (à l'oral, il n'y a pas de titre), par reproduction de l'ouverture du chant ou d'un refrain significatif de son contenu, cela à des fins essentiellement pratiques et pédagogiques.

Outre l'intérêt de ce corpus original d'un genre mal connu, qui présente ici l'avantage considérable d'avoir été recueilli dans des conditions naturelles, c'est-à-dire à l'occasion de vraies cérémonies funéraires et dans l'ordre de l'exécution des chants, ce qui est un gage

d'authenticité, le trait le plus remarquable de cet ouvrage est la richesse et la qualité de son appareil critique.

Chacune des deux veillées qui composent le corpus fait l'objet d'une présentation liminaire qui en précise le contexte, les modalités, les acteurs. En outre, chaque chant (ou parfois, groupe de chants) est accompagné d'un commentaire général qui le précède ou qui le suit pour en analyser la fonction dans ce contexte particulier et en préciser les enjeux souvent sibyllins pour qui n'est pas au fait des contingences de la performance. Lorsqu'elles ont trait à l'interprétation du sens des chants, les sources des informations données, le plus souvent obtenues auprès d'informateurs du cru, sont toujours indiquées avec la plus grande précision. Dans ce volume, ces contingences contextuelles, non seulement celles qui relèvent d'enjeux sociaux, mais aussi celles qui ont trait à l'oralité première des textes, font l'objet de la plus grande attention et toutes les informations à ce propos sont fournies avec un scrupule extrême : accompagnement musical, mélodie, danse, modalité d'énonciation (nature des interprètes, alternance de couplets et de refrains, énonciation individuelle/énonciation collective...). Un intérêt est de surcroît porté à la variabilité et à la relation entre répertoire et création individuelle des interprètes : il est précisé en effet que, plus la veillée avance, plus ces interprètes tendent à greffer des énoncés de leur cru sur le canevas des chants patrimoniaux, ce qui fait bien comprendre que nous sommes en présence d'un processus dynamique.

Est aussi indiquée la politique suivie pour transposer le mieux possible ces événements énonciatifs à l'écrit dans le cadre d'un livre. Alice Degorce explique très pédagogiquement ses partis pris de mise en page et de présentation des textes : elle a choisi pour ses chants une présentation en « vers » qui ne sont bien entendu pas les séquences isométriques d'une certaine poésie occidentale, mais qui sont des unités de respiration, parfois différentes de celles relevant de la prosodie naturelle de la langue, dans la mesure où elles sont contraintes par une mélodie. De même, elle marque l'alternance des couplets et des

refrains repris en chœur en mettant ces derniers en italiques. Elle indique aussi les pauses et, lorsque certains vers ont été inaudibles, à cause du brouhaha de la séance, elle le signale par une parenthèse spécifiant « vers inaudible(s) », afin de respecter au maximum la personnalité originelle de ces chants.

En outre, de très nombreuses notes infrapaginales fournissent les informations ponctuelles dont le lecteur a besoin à propos d'une séquence particulière. Ces informations, d'ordre documentaire aussi bien que linguistique, permettent de mieux comprendre certaines traductions, d'orienter la lecture et de l'enrichir. Il convient de signaler enfin la très complète bibliographie sur les Mossi qui clôt le volume et qui a irrigué tout au long le développement de l'ouvrage.

Certes, cette présence d'un appareil critique substantiel est une marque de la collection « Classiques africains » et Alice Degorce a suivi en cela la matrice archétypale qui s'est dessinée au fil des numéros. Il n'empêche que celui-ci est une réussite particulièrement probante en la matière et peut apparaître comme le modèle de ce qui est à faire quand on veut éditer un corpus de littérature orale dans une perspective ethno-linguistique. Grâce à cette haute tenue scientifique, au-delà de son intérêt monographique, son corpus possède toutes les qualités pour être disponible à l'investigation de chercheurs qui pourront s'en servir comme illustration en vue d'étudier tel ou tel aspect du fonctionnement de l'oralité.

Jean Derive, Université de Savoie/LLACAN

Demography of Indonesia's ethnicity

Aris ANANTA, Evi Nurvidya ARIFIN, M. Sairi HASBULLAH, Nur Budi HANDAYANI, Agus PRAMONO, Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, 2015, 404 p.

Ce volume récemment publié par Aris Ananta et ses collègues risque fort de devenir la bible des études ethniques en Indonésie pour les années à venir. L'étude est aussi un témoignage de la forte transparence statistique de l'Indonésie. Afin d'apprécier la richesse de ce livre, il ne serait pas inutile de commencer par

mettre l'Indonésie en perspective en comparant la manière dont elle rassemble et fait usage des données socioculturelles à celles de ses deux voisins les plus peuplés, à savoir la Chine et l'Inde. Les recensements sont en effet une occasion formidable, sinon unique, de recueillir des informations à caractère anthropologique, mais le problème de l'accès aux données reste considérable pour les chercheurs. La Chine, l'Inde et l'Indonésie, qui ont mené des recensements en 2010 (2011 pour l'Inde), présentent sous ce regard des situations fort différentes quand il s'agit de collecter et de partager des données ethniques.

En Chine, les données recueillies sont limitées par la nomenclature officielle et l'ethnicité doit relever des 56 groupes ethniques reconnus depuis 1979. Les *Han* constituent un groupe unique, représentant 92 % de la population totale. En l'absence de toute donnée linguistique, nous n'avons toutefois aucune idée de la part des locuteurs des différentes variantes du chinois, par exemple celle des populations parlant la langue *min* ou le cantonais. Les données religieuses manquent également et on en est réduit à utiliser des données ethniques pour estimer par exemple la part de musulmans dans le pays (aucune estimation ne peut être faite pour les chrétiens). En Inde, les données linguistiques sont au contraire généreusement recueillies, mais les problèmes de tabulation de ces informations sont tels qu'elles ne sont en général publiées que quand le recensement suivant est en cours... En raison des controverses politiques, les données sur la religion sont publiées en Inde avec beaucoup de prudence (celles de 2011 viennent de paraître), et on dit en effet que le précédent directeur du recensement indien a perdu son poste après l'apparition pendant quelques jours sur le site des services censitaires de calculs légèrement erronés sur les musulmans en 2001. Quant à la classification ethnique, elle se réduit en Inde aux décomptes des hors-caste (*Dalit*) et des populations tribales. Le dernier recensement de caste a eu lieu en 1931, durant la période coloniale, et la tentative récente d'en réaliser un nouveau ne conduira sans doute qu'à des publications au compte-goutte pour éviter les émeutes.

En comparaison, l'Indonésie émerge comme une authentique démocratie statistique. Notons en premier lieu que le questionnaire censitaire de 2010 couvre l'ethnicité, les langues, la religion et la citoyenneté. Tous ces thèmes font l'objet de questions ouvertes auxquelles les enquêtés peuvent répondre librement, à l'exception de la religion, qui tombe obligatoirement dans les six religions officielles depuis 1965 (l'islam, le protestantisme, le catholicisme, l'hindouisme, le bouddhisme et le confucianisme). Le recensement accepte toutefois les « autres religions », catégorie marginale qui ne concernait que 0,1 % de la population en 2010. Mais la plus grande richesse de ce recensement réside ailleurs. Elle tient au fait que le bureau de la statistique (*Badan Pusat Statistik*) a rapidement mis à disposition un énorme échantillon censitaire après la publication des premiers rapports officiels. De ce fait, n'importe qui peut accéder aux données brutes de 10 % du recensement, soit la bagatelle de 23 millions d'observations individuelles relatives à 6 millions de ménages enquêtés. À l'opposé, l'Inde, qui conduit pourtant des recensements depuis 1870, n'a jamais mis à disposition d'échantillon censitaire. Quant à la Chine, elle a fourni un échantillon à 1 % en 1990 et plus rien depuis. C'est à cause de cette transparence statistique que l'étude d'Aris Ananta et de ses collègues s'avère nécessaire et indispensable.

Leur travail repose en effet sur cet accès aux données brutes. Ils ont pu traiter les données de l'ensemble de l'Indonésie et la taille de l'échantillon garantit que l'on peut analyser toutes les provinces, y compris la moins peuplée d'entre elles (Bharat Papua), qui compte plus de 75 000 enregistrements dans la base de données. Dans la plupart des autres provinces, il est même possible de faire des tris par « régences » (*Kabupaten*), le niveau inférieur dans la grille administrative. De ce fait, les auteurs ont produit un grand nombre de tableaux et de cartes que vous ne verrez nulle part dans les publications du recensement indonésien. Leur analyse de la diversité

ethnique en Indonésie est unique du fait de leur usage de l'échantillon primaire.

Leur étude s'avère en outre indispensable pour toute personne travaillant sur l'ethnicité, car ils ont au préalable procédé à un indispensable « remembrement ethnique ». Chacun pouvant décliner son appartenance ethnique (*suku bangsa*) comme bon lui semblait, le recensement indonésien a dénombré pas moins de 1 331 catégories après un premier effort de regroupement. Inutile de souligner que face à une telle jungle, une telle variable n'est guère utilisable. En outre, si l'on met de côté la multitude de microgroupes présents dans le pays, on note aussi que certains grands groupes bien définis se voient découpés selon des sous-catégories régionales. C'est le cas des Bataks, des Dayaks ou des Malais. Les Achinçais sont ainsi artificiellement partagés en plusieurs groupes, et cela est encore vrai des populations des îles orientales. La reclassification menée par l'équipe d'Ananta est la condition indispensable pour une analyse détaillée et elle est présentée en détail dans une annexe afin que chacun puisse apprécier les regroupements opérés. J'avouerai humblement pour ma part que je n'aurais pu réaliser un récent travail sur les systèmes de parenté en Indonésie sans la grille de reclassification ethnique préparée par les auteurs¹.

La reclassification ethnique se concentre sur les quinze plus grands groupes ethniques, soit 85 % de la population, mais les groupes numériquement plus petits sont également abordés dans l'ouvrage. Les Javanais comptent pour 40 % du total et les Sundanais pour les 16 % suivants. Les autres groupes représentent des ensembles plus petits et peu d'entre dépassent 3 % de la population à l'exception des Bataks, des Madurais et des Malais. On note avec intérêt que même si 92 % de l'ensemble de la population déclarent connaître l'Indonésien et 20 % le parlent à la maison, aucune ethnicité « indonésienne » n'a jamais encore émergé dans le pays.

1. Voir Guilmoto C.Z. [2015], « Mapping the diversity of gender preferences and sex imbalances in Indonesia in 2010 », *Population studies*, vol. 69, n° 3, p. 299-315.

Munis de cette classification ethnique robuste, les auteurs proposent ensuite une analyse systématique de l'éthnicité en Indonésie, débutant par les provinces les plus homogènes de ce point de vue comme Java Central (avec 98 % de Javanais) ou Sumatra Occidental (avec 87 % de Minangkabau). Inversement, des provinces de peuplement très disparate émergent, en Papouasie ou dans les Moluques, dont le principal groupe ethnique représente parfois moins de 15 % de la population provinciale. Les auteurs examinent également la répartition spatiale des différents groupes, en particulier celles des Javanais et des Sundanais, mais aussi celles des Butongs, des Malais et des Chinois, qui font partie des communautés les plus dispersées à travers l'archipel. L'étude de leurs caractéristiques à la lumière des informations censitaires met en évidence les profils démographiques très distincts des groupes ethniques indonésiens. On peut ainsi opposer les populations les plus avancées en termes de transition démographique, notamment à Java ou à Bali, à celles installées à Sumatra ou dans les îles de l'est, dont les niveaux de fécondité et la croissance démographique globale sont les plus élevés. Mouvements migratoires et déséquilibres de sexe constituent deux autres marqueurs démographiques très contrastés entre communautés indonésiennes.

Un chapitre complémentaire offre une approche plus diachronique en comparant les résultats récents avec ceux des enquêtes censitaires précédentes, notamment le recensement de 2000, mais aussi les chiffres du premier dénombrement de 1930. Même si la comparaison historique n'est pas possible pour tous les groupes ethniques en raison des définitions fluctuantes de leurs contours, la structure ethnique est restée relativement stable, à l'exception peut-être de la diminution progressive de la population malaise. Le cas des Chinois est intéressant puisqu'ils ont l'un des taux de fécondité les plus bas du pays. Ils étaient visiblement sous-estimés en 2000 (0,9 % de la population totale), ce qui s'explique aisément en raison des émeutes anti-chinoises qui ont accompagné le retour à la démocratie à la fin des années 1990. Leur proportion a aujourd'hui augmenté

(1,2 %) et ils représentent 2,8 millions d'habitants. Il reste néanmoins probable que ce chiffre minore l'effectif réel de la population d'origine chinoise vivant en Indonésie.

Un chapitre séparé aborde les décomptes linguistiques et religieux et une nouvelle fois, une reclassification s'impose pour remettre en ordre les données linguistiques. On relève que c'est la population chrétienne qui progresse le plus rapidement en Indonésie, voyant sa part passer de 7,4 % en 1970 à 8,9 % en 2000 et 9,9 % en 2010. Cette tendance découle avant tout du fort niveau de fécondité de ces populations habitant en majorité dans les parties les moins développées de l'archipel. Un des grands intérêts de ce chapitre réside dans l'analyse croisée de ces différentes données ethniques, linguistiques et religieuses, rendue possible par l'usage des microdonnées de l'échantillon censitaire. On note ainsi que de nombreux groupes ethniques sont directement associés à des groupes linguistiques et c'est notamment le cas des Sundanais, des Achinçais, des Madurais, des Balinais, des Banjarais ou encore des Sasaks. Inversement, la correspondance est moins forte parmi d'autres populations : plus de la moitié des Chinois, des Bataks ou des Betawis parle ainsi l'indonésien plutôt que leur langue d'origine. De la même façon, on note qu'une majorité de Bantanais parle en fait sundanais. Quant au malais, il demeure la *lingua franca* pour de nombreux Indonésiens, bien au-delà de la part des populations se revendiquant de groupes ethniques malais.

Avant d'achever cette recension, on souhaiterait offrir quelques suggestions aux auteurs. On aurait notamment aimé que l'ouvrage soit enrichi d'un plus grand nombre de cartes pour mettre en évidence les distributions ethniques, linguistiques ou religieuses, car les tableaux dissimulent souvent des concentrations géographiques. D'ailleurs, l'analyse à une échelle plus fine à l'intérieur des provinces pourra faire l'objet d'études complémentaires de la mosaïque socioculturelle indonésienne, fondées une fois encore sur les reclassifications

proposées par les auteurs ². Une autre observation concerne l'absence d'une conclusion qui résume le point de vue des auteurs sur la structuration ethnique de l'Indonésie et fournisse des pistes sur son rôle dans l'évolution future de sa population. Il ne fait aucun doute que les variations ethniques en termes d'éducation, d'urbanisation, de migration et d'emploi vont fortement déterminer les dynamiques démographiques futures, notamment en matière de baisse de fécondité et de mobilité spatiale.

Inversement, beaucoup de traits culturels, souvent résumés par la notion de coutumes locales (*adat*), restent très mal saisis par les variables du recensement. On aurait certes souhaité que les auteurs ajoutent quelques centaines de pages à leur étude, mais soyons certains que leur travail va devenir la référence incontournable sur l'ethnicité en Indonésie pour tous ceux qui veulent comprendre la formidable diversité de l'archipel.

Christophe Z Guilmoto, IRD/CEPED, Paris

2. Les auteurs ont d'ailleurs déjà commencé à publier de nouveaux résultats à partir de leur base de données : voir par exemple Arifin E. N., Ananta A., Wilujeng Wahyu Utami D.R., Budi Handayani N., Pramono, A. [2015], « Quantifying Indonesia's ethnic diversity : statistics at national, provincial, and district levels », *Asian population studies*, vol. 11, n° 3, p. 1-24.

Résumés

Sophie CHAVE-DARTOEN, **Salutations formelles et exercice de l'autorité à Wallis**

Dans cet article, sont développés les acquis de Firth, Duranti et Salmond, qui montrent les dimensions interactionnelles, cognitives, sociales et politiques des salutations dans le Pacifique. Sont également considérés certains de leurs aspects plus proprement opératoires et rituels. Partant d'une ethnographie polynésienne sur les pratiques linguistiques et les conceptions locales du monde sociocosmique, je présente les modalités de l'action, notamment des actes de parole (énonciation des noms) en contexte cérémoniel. Le caractère instituant des salutations repose sur la nomination et sur les formes de coprésence que cette dernière reconnaît et établit, conférant aux actions leur bien-fondé et leur efficacité. Dans cette perspective, si les salutations participent de processus analysés par d'autres en termes de pouvoir et de politique, une entrée différente montre qu'il s'agit d'abord de définir le type d'interaction à venir, d'en préciser les coparticipants (vivants, ancêtres, Dieu), d'en déterminer, enfin, le cadre et l'étendue des résultats. Les salutations donnent à toute action son fondement et son efficacité.

• Mots-clés : Anthropologie linguistique – efficacité rituelle – salutations – pouvoir – nomination – Wallis – Polynésie.

Clara DUTERME, **La place des récits destinés aux touristes dans les jeux de pouvoir locaux (Santa Anita, Guatemala)**

Cet article a pour objet d'interroger l'articulation entre la mise en scène discursive de l'image de la communauté, dans le cadre d'un

circuit de tourisme culturel au Guatemala, et les stratégies politiques des acteurs qui y assument le rôle de « porte-parole ». L'analyse s'appuie sur un travail de terrain ethnographique prolongé dans une communauté rurale composée d'ex-guérilleros devenus caféiculteurs. L'espace de parole que constitue le circuit touristique se trouve au cœur d'enjeux qui touchent à la viabilité économique de la communauté, mais aussi à sa cohésion symbolique. Il reflète les rapports de pouvoir entre ses membres, dont certains sont investis d'une fonction de représentation et prennent la parole en public, tandis que d'autres se taisent. De fait, les « porte-paroles » du circuit occupent également des mandats électifs et ont une fonction de courtier en développement. La mise en récit de l'histoire de la communauté permet de construire le sens d'un parcours marqué par les ruptures. Elle constitue un élément clé de la construction identitaire et de légitimation de l'appartenance à un groupe dont l'existence date d'une dizaine d'années seulement.

• Mots-clés : tourisme culturel – identité – témoignage – guérilla – tourisme solidaire – relations transnationales – courtier en développement – Guatemala.

Fabien LE BONNIEC, **La culture mapuche à la barre : pouvoir et médiation linguistico-culturels des facilitateurs interculturels dans les tribunaux pénaux du sud du Chili**

La mise en place, au début des années 2000, de la réforme des procédures pénales au Chili a impliqué le passage d'une justice inquisitoire et écrite, à un système accusatoire et oral.

Elle a permis l'émergence de nouveaux acteurs dans la profession judiciaire, tels que des juges de garantie, des procureurs, ainsi que dans certaines régions, des facilitateurs interculturels bilingues. C'est principalement en Araucanie qu'on a recours aux facilitateurs lorsqu'un accusé d'origine autochtone a des difficultés de communication avec les magistrats du tribunal. L'observation de telles situations révèle non seulement le rôle primordial du facilitateur, mais aussi son affranchissement par rapport à la fonction de traducteur-interprète neutre, en s'affirmant comme un médiateur linguistico-culturel. Il s'inscrit ainsi dans une histoire pluriséculaire de la médiation linguistico-culturelle dans le sud du Chili. Nous verrons à partir d'une ethnographie des tribunaux du sud du Chili comment ces institutions se constituent à la fois comme des espaces de négation, mais aussi de production et d'expression de la différence culturelle, notamment à travers leurs procédures orales et publiques et l'intervention des facilitateurs interculturels bilingues.

- Mots-clés : justice – traduction-interprétation – facilitateur interculturel mapuche – Araucanie – Chili.

Hervé RAKOTO RAMIARANTSOA, Marie MELLAC, Véronique ANDRÉ-LAMAT, Xavier AMELOT, **Les discours sur la nature à Madagascar, dans le sillage du *teny baiko***

Cet article propose une lecture critique de discours sur la nature, dans un contexte de domination par les Occidentaux des modalités de définition des politiques environnementales malgaches. Après une présentation de ces politiques, puis du dispositif d'enquête, nous nous intéressons aux mots, aux formulations et aux références mobilisés par divers gestionnaires de l'environnement, pour qualifier les notions de nature et d'environnement. Quelles influences extérieures, quels rapports de domination anciens ou nouveaux, réappropriés ou rejetés, peut-on y lire ? L'analyse porte ensuite sur la façon dont ces acteurs expriment leur positionnement spécifique dans la construction des relations à la nature qu'ils proposent. Quelle distanciation ou non,

les discours traduisent-ils vis-à-vis de la société, des bailleurs de fonds, des ONG, de l'État ?

- Mots-clés : domination – discours – nature – environnement – Madagascar.

Ingrid HALL, **Parole et hiérarchie dans les Andes du Sud du Pérou**

Si les assemblées mensuelles des communautés paysannes andines semblent être des moments essentiels de la vie des communautés paysannes des Andes péruviennes, leur fonctionnement reste assez méconnu. Une analyse des prises de parole dans ce contexte permet de montrer la logique sociale et politique mise en actes dans cette enceinte. En l'occurrence, certains hommes (orateurs), peu nombreux, ont un rôle majeur dans les prises de décisions. Après une description ethnographique du déroulement des débats, nous analyserons la façon dont les décisions officielles sont collectivement formulées, pour finalement nous interroger sur l'organisation sociale et politique de la communauté, tout en nous focalisant sur la figure de ces orateurs.

- Mots-clés : organisation politique – pouvoir – organisation sociale – parole – communautés – Andes – Pérou.

Laure TRAORÉ, **Langues et registres de légitimation du pouvoir politique au Mali : les discours présidentiels en contexte de (post-) crise**

Cet article s'intéresse aux stratégies discursives de légitimation du président Ibrahim Boubacar Keita sur une période d'un an, à partir de son investiture comme président de la République en septembre 2013. Dans le contexte plurilingue du Mali, nous proposons d'analyser la manière dont IBK utilise les langues (français, bambara), les registres (soutenu, familier) et les rhétoriques de la proximité et de la religion pour répondre aux diverses critiques dont sa présidence fait l'objet. La dimension symbolique de ses discours repose sur des imaginaires politiques communs dans la société malienne qui sont

décrits ici. Les usages spécifiques qu'en fait le président sont également liés à la situation politico-sécuritaire particulière que connaît le Mali depuis 2012. À partir du cas précis d'IBK, cet article entend fournir des clés de compréhension des pratiques langagières du pouvoir au Mali en général.

- Mots-clés : Ibrahim Boubacar Keita – bambara – légitimation – langue – politique – crise – discours – Mali.

Nathaniel GERNEZ, Langues locales et idéologie linguistique dominante (Tanzanie)

La Tanzanie, État qui a forgé son unité nationale autour d'une langue, le swahili, a souvent été considérée comme un cas d'école en matière de planification linguistique. À partir d'observations ethnographiques des pratiques du plurilinguisme conduites à Iringa, une région de l'intérieur du pays, l'article analyse la façon dont l'éducation secondaire publique, en pleine expansion depuis quelques années, véhicule dans les villages l'idéologie linguistique dominante attribuant la plus haute valeur à l'anglais. Cette situation, qui vient troubler l'équilibre établi à la longue entre la langue locale, ici le hehe, et la langue nationale, le swahili, génère des résistances perceptibles lorsque les locuteurs ont subrepticement recours à des stratégies linguistiques de renversement de cette domination, en parlant leur langue locale dans des espaces où elle est normalement, voire légalement, exclue.

- Mots-clés : anthropologie linguistique – idéologie linguistique – plurilinguisme – trilinguisme – enseignement – hehe – swahili – anglais – Tanzanie.

Marie-Clémence ADOM, Jeux de mots, jeux de rôles, tours de paroles : de la promotion d'un nouvel ordre dans le zougou, poésie urbaine de Côte d'Ivoire

Le zougou, musique urbaine de Côte d'Ivoire, est né en se dédouanant de tout bornage linguistique de type ethnocentriste, son ambition affichée étant d'unifier et de rassembler autour d'un discours-langage fédérateur, une nation

en déficit identitaire. Paradoxalement, les mouvements dont il est une excroissance – wôyô et Ambiance facile – se caractérisent, eux, par un marquage territorial qui, d'un quartier à l'autre, fonde des choix musicaux et des créations langagières plus ou moins originales et inédites. De ces revendications antinomiques, une constante ressort : la prise de parole y est fondamentalement prise de pouvoir, par la parole, sur la parole de l'autre et assoit un double pouvoir proférateur. Notre contribution cherche à analyser la façon dont, s'appuyant sur le système cognitif des locuteurs, ces productions, pour reprendre l'expression de Greimas [1972], se posent comme « un tout de signification », c'est-à-dire un discours envisagé et à envisager dans sa dimension interactive d'énonciation, supposant un locuteur et un auditeur, et la volonté du premier, d'influencer le second. Le postulat de départ est que le texte littéraire, matière linguistique, est aussi et peut être surtout, pratique de pensée, objet culturel socialement, culturellement et idéologiquement déterminé.

- Mots-clés : parole – pouvoir – lexique – argumentation – poésie – zougou – Côte d'Ivoire.

Laurent FONTAINE, L'argumentation métaphorique des anciens dans les réunions des Yucuna d'Amazonie colombienne

En contact régulier avec les blancs depuis un peu plus d'un siècle, les Indiens Yucuna sont progressivement passés d'une domination étrangère imposée par la force à une domination intériorisée, acceptée par la majorité des indigènes et qui est récupérée aujourd'hui par les leaders qui dirigent les assemblées communautaires. Les plus opposés à cette dernière forme de domination sont les anciens. En s'asseyant le soir pour mâcher la coca, ils tentent encore désespérément de maintenir leur savoir oral et discutent de la manière dont ils devraient parler dans les assemblées pour le faire à nouveau valoir auprès des jeunes. Dans l'une de ces discussions se déroulant au début d'une beuverie d'alcool d'ananas, plusieurs anciens exposent leurs façons

d'apporter des arguments en faveur du respect du savoir ancestral. L'analyse de leurs paroles montre qu'elles sont essentiellement métaphoriques.

• Mots-clés : domination – rhétorique – argumentation – acte de parole – métaphore – Yucuna – Amazonie.

Ismaël MOYA, L'esthétique de la norme : discours et pouvoir dans les relations matrimoniales et maraboutiques à Dakar

Cet article montre l'homologie entre deux relations hiérarchiques instituées par l'islam : époux-épouse et marabout-disciple. Épouses et disciples proclament ostentatoirement leur soumission à l'autorité de leur mari ou marabout bien que ces discours stéréotypés n'aient pas de lien direct à la réalité. Cette

contradiction n'est pas une manifestation de pouvoir, mais la forme de ces relations hiérarchiques. Ce qui importe n'est pas la conformité de l'action, mais du discours aux principes qui régissent ces relations. Dans les interactions quotidiennes aussi bien que dans la relation ethnographique, il s'agit de dire ce qui est le plus « beau » et sauvegarder les apparences dans le cadre d'un système moral valorisant la discrétion et l'harmonie des relations. Ainsi, la préservation des apparences et la reconnaissance ostentatoire de l'autorité ne sont pas le signe d'une relation de pouvoir et permettent à l'inverse aux « dominés » une forme d'autonomie dans le cadre de ces relations hiérarchiques.

• Mots-clés : pouvoir – discours – Islam – esthétique – norme – apparences – relation hiérarchique – Sénégal

Abstracts

Sophie CHAVE-DARTOEN, **Formal greetings and exercise of authority in Wallis**

This article develops the results of Firth, Duranti and Salmond showing the interactional, cognitive, social and political dimensions of greetings in the Pacific. Some of their more strictly operative and ritual aspects are also considered. Starting from a Polynesian ethnography of linguistic practices and local conceptions of the socio-cosmic world, I present the modalities of action, especially of speech acts (names enunciation) in ceremonial contexts. Greetings have an instituting character based on the act of naming and on the forms of co-presence it recognises and establishes, conferring on the actions their legitimacy and their efficiency. If greetings are part of processes analysed by others in terms of power and politics, another way to look at it shows that it is mostly about defining the type of interactions to come, specifying the co-participants (human beings, ancestors, God), and eventually determining their framework and the extent of their results. Greetings give actions their foundation and efficiency.

• **Keywords:** Linguistic anthropology – ritual efficiency – greetings – power – names utterance – Wallis – Polynesia.

Clara DUTERME, **The role of touristic narratives in local power dynamics (Santa Anita, Guatemala)**

This article offers an exploration of the articulation between the discursive staging of the community in the context of cultural tourism in Guatemala, and the political strategies of the local stakeholders who position

themselves as “spokespersons”. The analysis is rooted in long-term ethnographic fieldwork among a rural community of ex-guerilla coffee farmers. The tour, as a space for expression, has a central role in the economic sustainability of the community and its symbolic cohesion. It reflects the relations of power between its members: some are vested with the task of representing the community while others remain silent. As it is, the tour “spokespersons” also hold local elective offices and serve as “development brokers”. The tour narration is key in establishing the continuity of the community’s history shaped by dramatic events. It is a central element of identity politics and legitimisation of belonging to a group that has existed for no more than a decade.

• **Keywords:** development brokers – cultural tourism – fair tourism – identity – testimony – guerillas – anthropology – transnational relations – Guatemala.

Fabien LE BONNIEC, **Mapuche culture in court: power and linguistic-cultural mediation of intercultural facilitators in the criminal courts of southern Chile**

Enforcing the criminal procedure reform in Chile in the early 2000s entailed shifting from an inquisitorial and written to an adversarial and verbal justice. It allowed new players to appear in the judicial profession, such as guarantee judges, prosecutors and in some regions, bilingual intercultural facilitators. Facilitators are called mostly in Araucania to assist accused of indigenous origin unable to communicate with the court. Observation reveals the crucial role of the facilitator and how he distances himself from the neutral

interpreter – who would merely translate – by asserting himself as a linguistic and cultural mediator. He is thus part of a centuries-old history of linguistic and cultural mediation in southern Chile. An ethnography of southern Chilean courts shows that they are spaces where cultural difference is negated as well as produced and expressed. It is noticeably so when intercultural bilingual facilitators intervene during oral and public procedures.

- **Keywords:** justice – translation-interpretation – intercultural facilitator – Mapuche – Araucanía – Chile.

Hervé RAKOTO RAMIARANTSOA, Marie MELLAC, Véronique ANDRÉ-LAMAT, Xavier AMELOT, **Discourses on nature in Madagascar, in the wake of *teny baiko***

This article offers a critical reading of speeches on nature in a context of domination by the West of the modalities of Malagasy environmental policies. The first part presents an outline of these policies and the survey methodology. The rest of the article is dedicated to the analysis of the discourses of diverse agents in charge of environmental management to describe nature and environment. What do the words used reveal of external influences, old and new domination – appropriated or rejected? The analysis then focuses on how actors express their specific positioning in the social construction of nature they propose. Do speeches reflect or not distancing towards society, donors, NGOs, or the State?

- **Keywords:** domination – discourses – nature – environment – Madagascar.

Ingrid HALL, **Speech and hierarchy in the South Peruvian Andes**

If the monthly meetings of Andean peasant communities appear to be key moments in the life of the peasant communities of the Peruvian Andes, their functioning remains fairly unknown. An analysis of the speeches made in that context allows to show the social and political logic enacted in this forum. A few men (orators) have a decisive role in the

debates. After an ethnographic description of the debates, we will focus on the figure of those speakers to analyse how official communal decisions are collectively expressed.

- **Keywords:** political organisation – power – social organisation – talk – communities – Andes – Peru.

Laure TRAORÉ, **Languages and legitimization registers of political power in Mali: Presidential speeches in context of (post-) crisis**

This article explores the discursive strategies to legitimise President Ibrahim Boubacar Keita over a one-year period, from his nomination as president in September 2013. In the multilingual context of Mali, it intends to analyse how the President uses languages (French, Bambara), language registers (formal, informal), and religious and proximity rhetoric to meet the various criticisms of his presidency. The President's speeches symbolically rely on a political imaginary – described here – shared by the Malian society, which he links to the country's political and security situation since 2012. From this example, the article intends to provide keys to understanding the language practices of power in Mali in general.

- **Keywords:** Ibrahim Boubacar Keita – Bambara – political – crisis – language – discourse – speech – Mali.

Nathaniel GERNEZ, **Local languages and dominant linguistic ideology (Tanzania)**

Tanzania forged national unity around a single language, Swahili, making the country an example of language planning. Based on ethnographic observations of multilingual practices in the inland region of Iringa, this article explores the role of secondary public education in spreading the dominant linguistic ideology through the villages. In the quickly expanding education sector, the highest value is systematically attributed to English. This disrupts the long-time balance between the local Hehe and the

Achévé d'imprimer en juillet 2016 sur rotative numérique Prosper
par Soregraph à Nanterre (Hauts-de-Seine).

Dépôt légal : août 2016
N° d'impression : 15309

Imprimé en France

CONDITIONS DE PUBLICATION

Vous pouvez à tout moment de l'année proposer soit un appel à contribution pour un numéro thématique (trois numéros par an), soit un article pour nos numéros « Varia » (un numéro par an).

Les manuscrits sont publiés en français et éventuellement 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 soit en français. 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

Les manuscrits doivent être adressés par mail à autrepart@ird.fr ou par courrier à l'adresse de la rédaction. Ils doivent impérativement comporter : le nom de l'auteur ; une adresse précise pour la correspondance ; la discipline ; l'institution de rattachement et un numéro de téléphone.

Présentation des manuscrits

Le titre est suivi des noms, prénoms, qualités, affiliations et adresses professionnelles du ou des auteurs. 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 maximum de notes infrapaginales est de 20.

Illustrations

Les figures (cartes, graphiques et tableaux) sont présentées en noir et blanc, elles 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 :

Muller S. [2009], « Les plantes à tubercules au Vanuatu », *Autrepart*, n° 50, p. 167-186.

Loriaux M. [2002], « Vieillir au Nord et au Sud : convergences ou divergences ? », in Gendreau F., Tabutin D. (dir.), *Jeunesses, vieillesse, démographies et sociétés*, Academia-Bruylant/L'Harmattan, p. 25-42.

Savignac F. [1996], *La Crise dans les ports*, Paris, La Documentation française, 200 p.

Walter J. [1978], « Le parc de M. Zola », *L'Œil*, n° 272, mars, p. 18-25.

Telisk L. H. [2006], « The Forgotten Drug War », *Council on foreign relations*, 6 avril 2006 : http://www.cfr.org/publication10373/#Online_Library_The_Forgotten (page consultée le 21 août).

ABONNEMENTS ET VENTE :

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

TARIFS ABONNEMENT 2015 :

FRANCE 91 € (institutions) – 60 € (particuliers) – 55 € (étudiants)

ÉTRANGER 101 € (institutions) – 71 € (particuliers)

ABONNEMENTS ET VENTE AU NUMÉRO EN LIGNE :

Presses de Sciences Po
117, boulevard Saint-Germain
75006 Paris

<http://www.pressesdesciencespo.fr>

E-mail : info.presses@sciencespo.fr

Diffusion / distribution CDE/SODIS

COMMANDE D'ANCIENS NUMÉROS :

IRD - Diffusion
32 avenue Henri Varagnat
93143 Bondy cedex
diffusion@ird.fr

L'analyse de la parole en situation est un révélateur des relations sociales, notamment de l'instauration de rapports de force ou de hiérarchie. L'exercice du pouvoir dans ses liens à la parole se manifeste ainsi dans l'élaboration d'un discours politique ou religieux ou dans le recours à une langue particulière en contexte tendu. Nommer des individus, des lieux, des événements, des langues ou des groupes sociaux, avoir recours à des créations linguistiques subversives comme l'argot ou le verlan, à des expressions artistiques tels le zouglou, le rap ou le slam peuvent être des moyens de dominer autrui comme de contrer ou de tourner en dérision le pouvoir.

À travers des objets d'étude aussi divers que les relations de genre ou de générations, les revendications territoriales, identitaires, politiques, religieuses ou linguistiques et sur la base de recherches empiriques récentes conduites dans les pays du Sud, ce numéro interroge la manière dont la parole est susceptible de devenir à la fois le moyen d'exercer un pouvoir sur autrui et l'objet même des stratégies et manipulations mises en œuvre dans les situations de domination.

Éditrices scientifiques

Sandra Bornand, Alice Degorce et Cécile Leguy

- Sandra Bornand, Alice Degorce, Cécile Leguy

Paroles et rapports de pouvoir dans les Suds

- Sophie Chave-Dartoen

Salutations formelles et exercice de l'autorité à Wallis

- Clara Duterme

La place des récits destinés aux touristes dans les jeux de pouvoir locaux (Santa Anita, Guatemala)

- Fabien Le Bonniec

La culture mapuche à la barre : pouvoir et médiation linguistico-culturels des facilitateurs interculturels dans les tribunaux pénaux du sud du Chili

- Hervé Rakoto Ramiarantsoa, Marie Mellac, Véronique André-Lamat, Xavier Amelot

Les discours sur la nature à Madagascar : dans le sillage du *teny baiko*

- Ingrid Hall

Parole et hiérarchie dans les Andes du sud du Pérou

- Laure Traoré

Langues et registres de légitimation du pouvoir politique au Mali : les discours présidentiels en contexte de (post-) crise

- Nathaniel Gernez

Langues locales et idéologie linguistique dominante (Tanzanie)

- Marie-Clémence Adom

Jeux de mots, jeux de rôles, tours de parole : de la promotion d'un nouvel ordre dans le zouglou, poésie urbaine de Côte-d'Ivoire

- Laurent Fontaine

L'argumentation métaphorique des anciens dans les réunions des Yucuna d'Amazonie colombienne

- Ismaël Moya

L'esthétique de la norme : discours et pouvoir dans les relations matrimoniales et maraboutiques à Dakar

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

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